

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Studia Paradyskie

— 33 | 2023 —

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Rada Naukowa

prof. ordinario Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari)
prof. straordinario Edmund Kowalski CSsR (Accademia Alfonsiana, Roma)
ks. dr hab. prof. UO Rajmund Porada (UO, Opole)
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger (Universität Paderborn)
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski (UZ, Zielona Góra)
ks. dr hab. prof. US Grzegorz Wejman (US, Szczecin)

Kolegium redakcyjne

ks. dr hab. prof. US Grzegorz Chojnacki – redaktor naczelny (US, Szczecin)
ks. dr Dariusz Mazurkiewicz – redaktor tematyczny (US, Szczecin)
ks. dr Mariusz Jagielski – redaktor statystyczny (WSD, Paradyż)
ks. dr Radosław Gabrysz – redaktor językowy (WSD, Paradyż)
ks. dr hab. prof. US Andrzej Draguła – sekretarz (US, Szczecin)

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Poznań), ks. dr hab. prof. KUL Paweł Kaleta (Lublin)
ks. prof. dr hab. Przemysław Kantyka (Lublin), prof. dr hab. Piotr Kopiec (Lublin)
dr hab. prof. ucz. Daniela de Liso (Neapol), prof. dr hab. Adam Makowski (Szczecin)
ks. dr hab. prof. UAM Mieczysław Polak (Poznań), ks. dr hab. prof. UAM Andrzej Pryba (Poznań)
dr hab. prof. US Angelo Rella (Szczecin), ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Paderborn)
dr hab. prof. ChAT Jerzy Sojka (Warszawa), ks. dr hab. prof. PWT Grzegorz Sokołowski (Wrocław)
bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Szczecin)

Redakcja językowa

Elżbieta Blicharska, Joanna Sygit

Korekta

Paulina Iwan

Skład komputerowy

Iga Bańkowska

Projekt okładki

Sonia Dubois

Adres redakcji

ul. Pawła VI, nr 2, 71-459 Szczecin
e-mail: grzegorz.chojnacki@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wnus.edu.pl/sp
Czasopismo jest indeksowane w bazach: ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities),
CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) oraz BazHum

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2023

ISSN (print) 0860-8539 | ISSN (online) 2956-4204

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 14,5. Ark. druk. 13,9. Format B5. Nakład 170 egz.

Spis treści

Marino Alberto Balducci	
Il libro di Paolo e Francesca: amori veri e falsi nella Divina Commedia.....	5
Grzegorz Chojnacki	
Relacje zwrotne pomiędzy Stolicą Apostolską a Drogą Synodalną w Niemczech	21
Marek Derlatka	
Człowiek a przyroda – przesłanie Papieża Franciszka w encyklice <i>Laudato si'</i>	35
Adam Drozdek	
Christoph Christian Sturm's theological reflections on nature	49
Cezary Korzec	
Emmanuel (Iz 7, 14) i Jezus (Mt 1, 23): mesjański znak dziecka	63
Tadeusz Kuźmicki	
Der Weg von der Buße zur Beichte zwischen Patristik und Scholastik in theologisch-geschichtlicher Forschung des 20. Jahrhunderts	79
Janusz Lemański	
Powstanie Pięcioksięgu – aktualny stan badań.....	95
Katarzyna Lemek	
Katechumenat jako źródło inspiracji dla katechezy w świetle Dyrektorium o katechizacji.....	115
Dariusz Mazurkiewicz	
Przestępstwa seksualne wobec małoletnich w świetle znowelizowanej księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego	135
Wojciech Oleśków	
Orędzie pokoju w dziełach Thomasa Mertona	151
Adrian Put	
Herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej jako atrybut dziedzictwa historycznego w perspektywie heraldyki kościelnej	171

Justyna Salamon

Pomost między światem chrześcijańskim a muzułmańskim –
działalność ks. doc. Jerzego Nosowskiego.....191

Paweł Stefanowski

Grzech pierworodny według nauki Kościoła prawosławnego207

Marino Alberto Balducci

Uniwersytet Szczeciński
marino.balducci@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7407-6081

Il libro di Paolo e Francesca: amori veri e falsi nella *Divina Commedia*

Księga Paolo i Franciszki: miłość prawdziwa i fałszywa w *Boskiej Komedii*

STRESZCZENIE

Według Dantego i chrześcijaństwa z pewnością to nie seks ani cudzołóstwo samo w sobie, ani też rozwiązłość, prowadzą do grzechu śmiertelnego, który może zabić naszą duszę i zamknąć nas w piekle: w tym sensie możemy myśleć o podstawowych symbolach, takich jak kobieta z Samarii, cudzołożnica i Magdalena z *Ewangelii*. Szczera seksualność promieniująca miłością, Prawdziwa Miłość, prowadzi zawsze i stopniowo do chwały niebieskiej: oto przesłanie ukryte w symbolach *Boskiej Komedii*. Przyczyną śmierci wewnętrznej i udręki, która czyni nas nieszczęśliwymi (a więc „uwięzionymi”... – *captivi diaboli*) jest powierzchowność naszego doświadczenia miłości, urazy i hipokryzja oraz chęć przytłoczenia innych. Tak jak jest w przypadku Paola i Franceski, analizowanym w niniejszym opracowaniu w odniesieniu do legend miłosnych Lancelotta i Tristana, a także do poetyckiej miłości Arnauta Daniela i Bertranda de Born. Temat homoerotyzmu jest poruszany w odniesieniu do Brunetto Latini, który znajduje się w piekle. Wizja Dantego symbolicznie pokazuje nam, że sodomia, jako zewnętrzny akt cielesny wywołany spontanicznym i natychmiastowym impulsem zmysłów, nie jest sama w sobie przyczyną potępienia. Jak można zaobserwować wśród różnych duchów kochanków w czyścisku i w raju, śmierć duszy według poety wiąże się jedynie z ryzykiem wewnętrznym, niejednoznaczną granicą, jaką jest narcyzm i samolubna izolacja w obrębie naszego intelektu lub praktyki politycznej. W tej bardziej tolerancyjnej moralności erotycznej wydaje się, że Dante jest pod wpływem joachimickich ruchów Wolnego Ducha.

SŁOWA KLUCZOWE

cudzołóstwo, *Amoris laetitia*, Dante, *Boska Komedia*, Francesca da Rimini, homoseksualizm, Lancelot

The Book between Paolo and Francesca: The True and False Love in *Divina Commedia*

ABSTRACT

For Dante and Christianity it is certainly not sex, nor adultery per se or promiscuity, which leads us to mortal sin capable of killing our soul, closing us in hell: and in this sense we can think of fundamental emblems, like the woman of Samaria, the adulteress and the Magdalene of the *Gospel*. A sincere sexuality radiated with love, True Love, always leads gradually to the glory of heaven: this is the message hidden in the symbols of the *Divine Comedy*. The cause of inner death and anguish that makes us deeply unhappy (and therefore 'imprisoned'... – *captivi diaboli*) is instead the superficiality of our experience of love, rancor and hypocrisy together with the desire to overwhelm others, as in the famous case of Paolo and Francesca. The latter is analyzed in this study with cross-references to the love legends of Lancelot and Tristan, as well as to the poetic love between Arnaut Daniel and Bertrand de Born. The theme of homoeroticism is therefore addressed with regard to Brunetto Latini in hell, however considering that Dante's vision symbolically shows us that sodomy, as an external act of the body induced by a spontaneous and immediate impulse of the senses, is not in itself a cause of damnation. As can be observed among the various spirits of carnal lovers in purgatory and paradise, the death of the soul seems for the poet to be connected only to an inner risk, an ambiguous limit which is narcissism and selfish isolation within our intellect or political practice. In his tolerant erotic morality, Dante seems to be influenced by the Joachimite movements of the Free Spirit.

KEYWORDS

adultery, *Amoris laetitia*, Dante, *Divine Comedy*, Francesca da Rimini, homosexuality, Lancelot

Introduzione

Questo studio mostra la sintesi dei risultati di un progetto di ricerca che a più riprese è stato presentato in varie riviste e volumi internazionali.¹ Tali risultati sono pure in questa sede ampliati per quanto riguarda le fonti medievali francesi a cui Dante fa riferimento diretto o indiretto, da un punto di vista etico e spirituale. Seguendo un metodo di analisi critico ermeneutica che si propone di decifrare il complesso simbolismo del testo poetico in senso filosofico morale e teologico, voglio in questo saggio provare a mettere in luce un aspetto che segna specificamente la ricerca dantesca di *Carla Rossi Academy – INITS*, l'istituto da me diretto in Toscana dal 1993. Si tratta del sinfonismo dantesco,² quel particolare stile compositivo che ovunque traspare nella *Divina Commedia*, attraverso

1 Cfr. *Adulterio e omosessualità: la problematica dell'amore irregolare nella "Divina Commedia"*, [in:] *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej "Amoris laetitia" papieża Franciszka*, a c. di G. Chojnacki, Szczecin, 2017, pp. 9–58; *Adulterio e omosessualità nella "Divina Commedia". Considerazioni in margine all'esortazione apostolica "Amoris laetitia" di Papa Francesco*, «Hapax», 10 (2017), pp. 81–117, http://revistahapax.es/X/Hpx10_Art4.pdf; *Sessualità e misticismo nella Divina Commedia: da Paolo e Francesca a Carlo Martello*, [in:] *"Vedi lo sol che 'n fronte ti riluce". La vista e gli altri sensi in Dante e nella ricezione artistico-letteraria delle sue opere*, a c. di M. Maslanka-Soro, Roma 2019, pp. 327–340.

2 Cfr. M.A. Balducci, *Il preludio purgatoriale e la fenomenologia del sinfonismo dantesco. Percorso ermeneutico*, Monsummano Terme – Pistoia 1999.

una serie di chiari rimandi e impliciti riecheggiamenti tematici circolari che si rivelano nei singoli canti dell'opera e che, inoltre, collegano per analogie emblematiche alcuni canti in particolare fra loro, nella medesima cantica oppure anche all'interno delle altre cantiche. Nel caso particolare di questa ricerca, mi concentrerò sul tema della lussuria e, in particolare, sull'episodio più famoso in questo senso nel poema dantesco: quello che appare nella conclusione del canto V infernale, dove si tratta di Paolo e Francesca. Vedremo come questo episodio si illumini di significati segreti e originali se posto a confronto con altre fasi delle visioni dantesche dell'altro mondo che, circolarmente e dunque sinfonicamente, presentano lo stesso argomento carnale, affrontato da vari punti di vista e prospettive etiche sempre più ampie, liberatorie e tolleranti.

Francesca ingannata e la colpa di Paolo: Tristano o Lancillotto?

La lettura del *Lancillotto* provoca esiti sciagurati per i due amanti infernali Paolo e Francesca entro il poema di Dante. Il libro introduce a un complesso concetto di amore che, attraverso la colpa di offesa al sacramento del matrimonio, inizia per gradi e nel dolore all'esperienza di un amore più grande e divino; ma Paolo e Francesca leggono male e superficialmente il significato dell'opera letteraria. Il loro amore infernale imprigionante ricorda nella sua essenza un altro amore cantato dalla poesia del Medioevo che rappresenta in quest'epoca un modello diverso e negativo. All'amore di Lancillotto e Ginevra³ che, oltre la colpa, attraverso la monacazione-espiazione⁴ dei due amanti, conduce a una salvezza spirituale, si giustappone l'amore folle di Tristano e Isotta che porta entrambi i personaggi alla disperazione finale e alla morte. La relazione di Paolo e Francesca descritta da Dante risente proprio della follia disperata di questa ultima storia e, non a caso, appunto da questa è introdotta simbolicamente: il pellegrino Dante infatti vede gli amanti di Rimini dopo lo spirito di "Tristano",⁵ unico (e dunque bene evidenziato come segnale emblematico) personaggio medievale introdotto dal poeta Virgilio mostrando i lussuriosi d'inferno. Le due coppie di amanti famose del Medioevo letterario prima di Dante sono entrambe simboli amorosi apparentemente simili, ma moralmente e spiritualmente diversi. Vivono tutti il loro amore nell'adulterio, oltre la legge degli uomini; ma in un caso, che è quello di Lancillotto e Ginevra, il sentimento

3 Cfr. N.L. Goodrich, *Guinevere*, New York 1992; A. Hopkins, *The Book of Guinevere: Legendary Queen of Camelot*, New York 1998; K.G.T. Webster, *Guinevere: A Study of Her Abductions*, Milton 1951.

4 Dante mostra consapevolezza della natura dinamica positiva, in senso spirituale, dell'adulterio di Lancillotto e Ginevra, come ci testimonia la sua riflessione filosofico-morale. Cfr. *Convivio*, IV, 28, 8. "Certo lo cavaliere Lancelotto non volse entrare con le vele alte, né lo nobilissimo nostro latino Guido montefeltrano. Bene questi nobili calaro le vele de le mondane operazioni, che ne la loro lunga etade a religione si rendero, ogni mondano diletto e opera disponendo".

5 Cfr. *Inf.* V, 67.

d'amore è naturale e sincero, nell'altro, quello di Tristano e Isotta, nasce da errore fortuito e da magia (il filtro d'amore, preparato durante il viaggio dalla serva d'Isotta Brangania, che è maga, e poi assunto erroneamente dai due personaggi primari dell'avventura).⁶ Dunque quest'ultimo amore è solo illusione, rappresentando una finzione pericolosa. Paolo e Francesca si trovano allora, nell'evocazione dantesca, fra due riferimenti poetici fondamentali per il concetto di amore nel Medioevo: sembrano imitare il modello positivo del vero amore elevato, ma in realtà, come proviamo a evidenziare in questo studio, sono profondamente influenzati dall'altro modello che è negativo, spiritualmente e moralmente parlando, perché inautentico, e è dunque condannato ad una fine senza speranza in questa epoca storica in cui il valore fondamentale (*Christus-Veritas*) è proprio il vero e altruistico amore.

Per il Cristianesimo⁷ — come del resto l'*Amoris laetitia* di Papa Francescoci esorta a considerare⁸ — non è certo il sesso, né l'adulterio per sé che ci porta all'errore che uccide la nostra anima e ci chiude all'inferno: in questo senso si pensi alla donna di Samaria, all'adultera e alla Maddalena dell'*Evangelo*, tradizionalmente considerata una prostituta,⁹ come nel caso di Dante.¹⁰ Causa di morte interiore e di angoscia che rende profondamente infelici (e dunque 'imprigionati'...*captivi diaboli*) è invece la superficialità della nostra esperienza d'amore, e l'ipocrisia. Spesso l'amore che è inteso quale esclusivo piacere carnale per molti è solo una droga, consente certo il privilegio di fare obliare l'angoscia, nelle carezze e in un attimo della sua estasi, ma non risolve i problemi. Sempre ci lascia più soli, svuotati e più sgomenti di prima e, per giunta, ancor più assetati di quella sua forte (e dolce-amara) bevanda. Questa a mio avviso è l'essenza della riflessione morale cristiana in materia di sessualità, e noi troviamo lo stesso messaggio anche occultato fra i simboli della *Divina Commedia*.

Nella visione dantesca è in questo senso famoso e probatorio il caso di Paolo e Francesca. Eran cognati ed erano amanti; eppure, in fondo, non si sapevano amare. Boccaccio,

6 Cfr. J. Chocheyras, *Tristan et Iseut. Genèse d'un mythe littéraire*, Paris 1996; D. Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto in Italia. Studi di letteratura arturiana*, Ravenna 1998; A. Punzi, *Tristano. Storia di un mito*, Roma 2005.

7 Cfr. S.P. Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale 'Amoris laetitia'*, 301; 295-296, 297, 299, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazioneap_20160319_amoris-laetitia.html.

8 S.P. Francesco, *Esortazione apostolica...*, pp. 301; 295, 296, 297, 299.

9 La tradizione medievale associa la Maddalena alla peccatrice prostituta del *Vangelo* di Luca a partire dal VI secolo, in base all'interpretazione di San Gregorio Magno, dottore della Chiesa (*Homiliae in Evangelia*, 33,1: „*Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur*”). Cfr. V. Saxer, *Maria Maddalena*, “Biblioteca Sanctorum” 8 (1966), pp. 1078–1104; M. Frenschkowski, *Maria Maddalena*, [in:] *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons*, vol. 5, Herzberg 1993, pp. 815–819; K. Swenson, *Mary Magdalene*, <https://www.bibleodyssey.org/en/people/main-articles/mary-of-magdala>.

10 Non a caso, il poeta unisce simbolicamente nel *Convivio* (IV XXII 14) Maria Maddalena alla scuola filosofica greca degli Epicurei, vedendola come un esplicito emblema di materialismo carnale edonista.

contemporaneo di Dante, ci dice nel suo commento che la realtà di quei dolci colombi infernali nasconde molti segreti... segreti sporchi.

È adunque da sapere che costei fu figliuola di messer Guido vecchio da Polenta, signor di Ravenna e di Cervia; ed essendo stata lunga guerra e dannosa tra lui e i signori Malatesti da Rimini, addivenne che per certi mezzani fu trattata e composta la pace tra loro. La quale accioché più fermezza avesse, piacque a ciascuna delle parti di volerla fortificare per parentado; e 'l parentado trattato fu che il detto messer Guido dovesse dare per moglie una sua giovane e bella figliuola, chiamata madonna Francesca, a Gianciotto, figliuolo di messer Malatesta. Ed essendo questo ad alcuno degli amici di messer Guido già manifesto, disse un di loro a messer Guido: – Guardate come voi fate, perciocché, se voi non prendete modo ad alcuna parte, che in questo parentado egli ve ne potrà seguire scandalo. Voi dovete sapere chi è vostra figliuola, e quanto ell'è d'altiero animo: e, se ella vede Gianciotto, avanti che il matrimonio sia perfetto, né voi né altri potrà mai fare che ella il voglia per marito. E perciò, quando vi paia, a me parrebbe di doverne tener questo modo: che qui non venisse Gianciotto ad isposarla, ma venisseci un de' frategli, il quale come suo procuratore la sposasse in nome di Gianciotto. – Era Gianciotto uomo di gran sentimento, e speravasi dover lui dopo la morte del padre rimanere signore; per la qual cosa, quantunque sozzo della persona e sciancato fosse, il desiderava messer Guido per genero più tosto che alcuno de' suoi frategli. E, conoscendo quello, che il suo amico gli ragionava, dover poter avvenire, ordinò segretamente che così si facesse, come l'amico suo l'avea consigliato. Per che, al tempo dato, venne in Ravenna Polo, fratello di Gianciotto, con pieno mandato ad isposare madonna Francesca. Era Polo bello e piacevole uomo e costumato molto; e, andando con altri gentiluomini per la corte dell'abitazione di messer Guido, fu da una damigella di là entro, che il conosceva, dimostrato da un pertugio d'una finestra a madonna Francesca, dicendole: – Madonna, quegli è colui che dee esser vostro marito; – e così si credea la buona femmina; di che madonna Francesca incontanente in lui pose l'animo e l'amor suo. E fatto poi artificiosamente il contratto delle sponsalizie, e andatane la donna a Rimini, non s'avvide prima dell'inganno, che essa vide la mattina seguente al dì delle nozze levare da lato a sé Gianciotto: di che si dee credere che ella, vedendosi ingannata, sdegnasse, né perciò rimovesse dell'animo suo l'amore già postovi verso Polo.¹¹

In senso critico bisogna secondo me offrire la massima attenzione alla leggenda cresciuta nel Medioevo intorno agli amanti, là a Rimini ed a Ravenna, quella che appunto ci è riferita in dettaglio dal certaldese, autore del grande *Decameron*, prima, e poi ci è anche riconfermata dal commentatore anonimo fiorentino di fine Trecento.¹² Dante, a mio avviso, prestando fede a quanto sostiene Boccaccio¹³ conosceva bene questa versione

11 G. Boccaccio, *Il comento alla «Divina Commedia»*, v, lez. xxii, Edizione a c. di E. Moutier, vol. 2, Firenze 1844, pp. 46–47.

12 Cfr. *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV, ora per la prima volta stampato*, a c. di P. Fanfani, *Inf.* v 74, [in:] *La Divina Commedia col commento scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli*, IX ediz., Milano 1929: “Dartmouth Dante Project” – Princeton University, U.S.A. / <https://www.la.utexas.edu/users/bump/E388M/Dante/commentary/Scartazzini.Inf.5.html>.

13 Cfr. G. A. Scartazzini, *Divina Commedia*, Milano 1903, commento a *Inf.* v 75: “Il Boccaccio, che asserisce aver avuto sopra ciò speciali colloqui con “un valente uomo chiamato Ser Piero di messer Giardino da Ravenna,

(forse anche arricchita da fantasie popolari) di tutti i fatti di sangue e di amore di quegli amanti; così, attraverso i suoi versi, ci offre la prima fondamentale riflessione dentro il poema intorno all'essenza divina e amorosa di tutte le cose e intorno alla colpa di ogni maligno suo pervertimento. Dalla notizia che ci presenta il Boccaccio di quegli eventi lontani emerge qualcosa che ci sconcerta e avvelena la percezione romantica dell'episodio, di quella storia di amore finissimo, in apparenza ingiustamente punito da Dio. Il protagonista maschile del tragico idillio non è davvero l'amante perfetto (irregolare, comunque perfetto per la sua donna) che ci hanno spesso abituati a considerare. Proprio secondo il commento boccacciano, il bel Paolo aveva infatti ingannato Francesca: e il termine 'inganno' è usato per ben due volte da Boccaccio¹⁴ a proposito delle sventure della signora di Rimini. E Paolo certo lo aveva fatto per debolezza, perché obbligato dal suo violento fratello Gianciotto, brutto di corpo e di cuore. Paolo dunque aveva anch'esso partecipato all'inganno. Lui non voleva in sposa Francesca personalmente e del resto mai lui l'avrebbe potuta sposare, avendo da vari anni una moglie e dei figli: e questa è pura realtà, attestata da cronache storiche.¹⁵ Paolo comunque aveva mostrato di fare formale richiesta di avere in sposa Francesca, che era bellissima come essa dice di «bella persona»¹⁶ e pure molto sensibile alla bellezza e che poteva gradirlo perché era bello e mai invece avrebbe accettato l'orrendo storpio, Gianciotto. E così, proprio nel nome del bello (di un bello di superficie che li accomunava a prima vista) la donna ha accolto da Paolo quella proposta matrimoniale che era come un contratto. Poi si è trovata sposata a quell'altro, quel brutto, al fratello perverso.¹⁷ Poteva dire di no alle nozze e invalidarle (la legge del XIII secolo chiedeva infatti anche alla donna il consenso al matrimonio,¹⁸ per riconoscerne il pieno valore); ma non lo fece, magari presumibilmente perché temeva violenze da parte del

il quale fu uno de' più intimi amici e servitori che Dante avesse in Ravenna", aggiunge che Gianciotto, uccisa la moglie ed il fratello, si partì subitamente e tornossi all'ufficio suo [...]".

14 Cfr. G. Boccaccio, *Il commento alla «Divina Commedia»...*, p. 47.

15 Nel 1269, Paolo Malatesta ebbe in sposa Orabile Beatrice dei conti di Ghiaggiolo. Da questa unione nacquero due figli: Uberto e Margherita. La tragedia degli amori e della morte degli amanti Paolo e Francesca avvenne circa tredici anni dopo il matrimonio di Paolo, probabilmente nel periodo 1283–1284: cfr. A. Vasina, *Malatesta, Paolo*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-malatesta_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

16 *Inf.* v 101.

17 Boccaccio, magari un po' troppo teatralmente, lascia capire che Francesca si era unita al buio allo sposo la prima notte di nozze senza avvedersi che questi era Gianciotto, l'orrendo, e non il bellissimo Paolo. L'Anonimo Fiorentino invece, più realisticamente, ci dice che Francesca era a conoscenza dell'inganno prima di consumare il matrimonio carnale: „E essendo ita a marito e trovandosi la sera a lato Gianciotto e non Polo, com'ella credea, fu male contenta. Vidde ch'ella era stata ingannata [...]”. Cfr. G. Boccaccio, *Il commento alla «Divina Commedia»*, p. 47; *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino*, cit. Comunque sia, Francesca avrebbe potuto legalmente rifiutare le nozze, o invalidare senz'altro il matrimonio a causa di quella frode: ma non lo fece, per la paura e forse anche mossa dal suo stesso orgoglio.

18 Al matrimonio per contratto stipulato dalle famiglie degli sposi, la *desponsatio* tipica del diritto germanico, a partire dall'XI–XII secolo, la Chiesa impose il fondamento consensuale del matrimonio e sempre doveva accertare, in entrambi i futuri sposi, la libera volontà presente di unirsi col vincolo sacramentale:

padre e, forse, anche la morte da lui, da quel Guido dei da Polenta che la vendeva ai Malatesta come se fosse una merce di scambio. Lei ha accettato lo storpio alla fine, covando assieme un cupo rancore per tutti gli uomini della sua vita,¹⁹ quello dipinto da Dante poeticamente nel suo Poema, quando la donna ci indica il «modo»²⁰ che ancora l'offende e che proveremo a specificare più oltre. E allora perché sono visti all'inferno dal grande poeta i bellissimi giovani? Questo è il problema di fondo che noi dobbiamo analizzare. A quanto sembra, il loro amore era sbagliato perché oltraggiava evidentemente l'essenza della giustizia divina; ma noi dobbiamo al contempo evidenziare che l'adulterio e la sessualità liberata, vissuta al di fuori dei vincoli matrimoniali, non sono certo per Dante una causa determinante di dannazione: questo ci mostra l'intera *Divina Commedia*.²¹ Dunque il loro limite è un altro. Infatti pure nel sesso, attraverso il sesso — anche in quello vissuto più sfrenatamente, più rischiosamente e più liberamente — si può trovare una strada, in vero... la Strada. Dante non si dimentica dell'*Evangelo* e delle parole che disse Gesù alla donna, la peccatrice generalmente associata nel Medioevo a Maddalena: "Remissa sunt peccata eius multa, quoniam dilexit multum; cui autem minus dimittitur, minus diligit".²²

Oltre ogni scandalo: libera sessualità in purgatorio e in paradiso

I lussuriosi, nella visione dantesca, non solo appaiono dentro inferno, ma sono presenti anche nel purgatorio e proprio in quella sua parte più alta,²³ la più vicina all'emblema di umana gioia perfetta che poi ci mostra Matelda, subito dopo, e anche Beatrice nell'Eden. Tutti fra gli ultimi spiriti della montagna di purgazione si sono amati nei corpi liberamente, eccessivamente, promiscuamente come le bestie, senza alcun freno,

cfr. G. DUBY, *Il cavaliere, la donna e il prete*, Bari-Roma 1982; J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1987; CH.N.L. BROOKER, *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna 1992.

19 Boccaccio ci dice infatti che la nobildonna di Rimini sdegnava il matrimonio, non solo perché non amava Gianciotto, ma anche perché si sentiva «ingannata»: cfr. *Il commento alla «Divina Commedia»*. E dunque gli autori di questo inganno erano principalmente suo padre Guido, il signore dei da Polenta, ma certo anche il bel Paolo, strumento di seduzione nei piani politici delle famiglie potenti della Romagna. Dell'inganno parla anche l'Anonimo Fiorentino di fine Trecento: cfr. n. 8.

20 Cfr. *Inf.* v 102.

21 Cfr. M.A. BALDUCCI, *Inferno V. Gli spiriti amanti e l'egoismo dell'amore*, Monsummano Terme – Pistoia, 2006. A mio avviso, un ottimo modo per inquadrare la situazione psicologica di Francesca nella sua essenza poetica e umana, sarebbe anche attraverso un parallelismo critico-ermeneutico che metta a confronto il dramma di questa figura femminile con quello analogo che, molti secoli dopo, verrà descritto magistralmente da Alessandro Manzoni nei *Promessi sposi*. Francesca è difatti sorella spirituale di un'altra donna ugualmente orgogliosa, voluttuosa e sciagurata: Gertrude, la monaca di Monza.

22 *Lc* vii 47.

23 Cfr. *Purg.* xxvi 31–87.

in modo omosessuale, eterosessuale e forse anche come zoerasti²⁴. Eppure, proprio in quel fuoco di pena che simboleggia la loro sessualità ossessionante, questi amatori si volgono (e prima degli altri) all'ascensione paradisiaca. Loro si apprestano a ritornare a quel giardino che è pura gioia di spirito e anche di corpo. Del resto, a noi lo aveva predetto il Maestro di Nazaret: «*Amen dico vobis. Publicani et meretrices praecedunt vos in regnum Dei*».²⁵

La situazione purgatoriale appena descritta indubbiamente impedisce ogni avventato e grossolano giudizio. Inoltre, noi non possiamo dimenticare che, nel paradiso dantesco, senza alcun dubbio c'è un pieno di adulteri e di prostitute dentro quel cerchio che è cielo amoroso, il cielo di Venere, illuminati dal sesso libero per ritrovare la Strada indicata nel mondo dal Cristo. Inoltre, sempre all'insegna del vario nostro erotismo, nel primo canto che apre la descrizione di questo spazio celeste, troviamo appunto una chiara glorificazione di amore fra uomini.²⁶ La circostanza si lega a quel nobile Carlo Martello d'Angiò che in paradiso introduce omoeroticamente il pellegrino poeta ai misteri del suo pianeta, lui che — per quanto ci è riportato da storiche cronache²⁷ — mai ingannava la sposa con altre donne, e poi a Firenze fu amato sinceramente da Dante e ricambiò quell'amore. Fu sodomia? Non lo sappiamo e davvero non ci interessa saperlo. Quello che conta è che in Carlo Martello paradisiaco non c'è più traccia di quell'orgoglio mondano intellettuale e narcisista, quell'ossessione che lega e imprigiona Brunetto Latini omosessuale innamorato del suo *Tesoro*, il quale è freddo e enciclopedico libro dentro il suo inferno.²⁸ No, siamo altrove. Nell'ampio cielo di Venere il nostro poeta ci inizia per simboli all'eros che è fonte di una profonda illuminazione interiore e premessa di una visione di Verità.²⁹ Allora il mistico omoerotismo di Carlo Martello un po' ci sorprende per concretezza apparente con il sottile, eppure chiaro a nostro avviso, riferimento al simbolismo dell'albero fallico. Il ramo «oltre [...] le fronde»,³⁰ quello che l'innamorato vorrebbe mostrare all'amico poeta (cioè a Dante) se fosse in terra, come una prova dell'intensità del suo amore, è infatti un simbolo erotico della poesia amorosa di quel periodo (e non solo).³¹

24 *Ivi*, 82–87.

25 *Mt* xxi 28–32.

26 Cfr. *Par.* viii 31–57.

27 Cfr. W. Ingeborg, *Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria*, [in:] *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 20, Roma 1977.

28 Cfr. *Inf.* xv 115–124.

29 L'approccio estremamente aperto e 'liberale' di Dante alla morale amorosa, rispetto alle istanze più ortodosse del Cattolicesimo è invero particolare e interessante. Cfr. D. Priori, "Colloquio con Walter Mauro sul rapporto tra il Sommo Poeta e Carlo Martello – 'Dante, cristiano trasgressivo e profeta della laicità moderna'", [in:] A. Onorati; *Dante e l'omosessualità. L'amore oltre le fronde*, Roma 2009, p. 94.

30 Cfr. *Par.* viii 57.

31 Cfr. Guillaume d'Aquitaine, *Ab la dolchor del temps novel: «La nostr'amor va enaissi/ com la branca de l'albespi,/ qu'esta sobre l'arbr'en creman,/ la nuoit, ab la plo'ez al gel,/ tro l'endeman, que-l sols s'espan/ per la feuilla vert el ramel»*, [in:] *I trovatori*, a c. di C. Di Girolamo, Torino 1993, p. 39.

Inoltre, lo stesso ramo appare come metafora nei riti agrari di fecondazione caratteristici del Medioevo e del Rinascimento (Calendimaggio, Bruscello, ecc.)³² e, in particolare, in quelli d'area toscana dei quali ancora oggi abbiamo pittoriche indicazioni del XIII e XIV secolo Massa Marittima e a Montesiepi.³³

Comunque, nel paradiso ogni aperta o coperta oscenità è soltanto formale. Non c'è uno scandalo: questo di Carlo e di Cunizza³⁴ – l'adultera “*tota amorosa*” del Veneto³⁵ – e di Folchetto e Rahab³⁶ è davvero l'amore migliore, irregolare come adulterio o prostituzione — d'accordo — comunque forte e sincero essenzialmente, un sentimento spontaneo glorificato da Dante e pure, ai nostri giorni, ben definito da Papa Francesco nella sua *Amoris laetitia*:³⁷ questo è l'amore fra le persone che unendosi, liberamente orientate, si danno gioia, dimenticandosi del proprio bene e di sé, per dedicarsi completamente al bene dell'altro. In questo modo è amplificata la percezione dell'essere, qui sulla terra e comunque anche dopo nel paradiso, misticamente e fisicamente in un senso tantrico per così dire, orientale,³⁸ sebbene al di là di queste povere carni obbligate alla morte nel mondo, cioè in carne nuova, potenzialmente eternata nel suo presagio di resurrezione.

32 Cfr. P. Toschi, *Le origini del teatro italiano* [1955], Torino 1976, pp. 453–454.

33 L'amore «oltre che le fronde» a cui allude Carlo Martello d'Angiò (il personaggio innamorato del pellegrino poeta nel cielo di Venere) è amore forte connesso al 'tronco arboreo', emblema fallico per eccellenza in generale e il cui senso specifico al tempo di Dante ci è chiaramente testimoniato in Toscana nel simbolismo politico dell'affresco osceno di Massa Marittima, databile intorno agli anni Settanta del XIII secolo, in cui i molti frutti simbolici di un grande albero (nascosti appunto dalle sue 'fronde') sono dei falli, strappati ai guelfi da un gruppo di streghe (probabilmente) e offerti in pasto alle aquile imperiali, che sono emblemi dei ghibellini (Fig. 2). Cfr. S.M. Barillari, *La «Storia vera» di Luciano e i percorsi carsici della tradizione*, [in:] *In cammino verso la casa della sapienza*, a c. di P.A. Rossi, I. Li Vigni, Monza 2016, pp. 31–38; G.P. Ferzoco, *Il murale di Massa Marittima*, Firenze 2004; http://www.corriere.it/Primo_Piano/Scienze_e_Tecnologie/2004/12_Dicembre/07/manifasto.shtml. Anche nella *Maestà* di Ambrogio Lorenzetti, dipinta all'interno della famosa rotonda di Montesiepi, dove il crociato Galgano piantò la sua spada e forse ebbe la prima visione mistica del Sacro Graal nell'Occidente, si può ammirare un altro simbolo fallico arboreo — un ramo e un frutto di fico – sorretto da Eva, la nostra progenitrice, con la sua mano di un braccio serpentinato che è segno di tentazione e lussuria (Fig. 1).

34 Cfr. *Par.* ix 22–36.

35 Cunizza sposò giovanissima il conte Rizzardo di San Bonifacio, signore di Verona. Fuggì poi di casa, rapita dal noto poeta Sordello da Goito, amato da lei ardentemente. Fra gli altri molti suoi amanti famosi, si può ricordare anche il cavaliere trevigiano Enrico da Bovio. A circa sessant'anni, la nobildonna si ritirò a Firenze, in casa di Cavalcante dei Cavalcanti, ospite dei parenti della madre. Qui Dante giovane la conobbe, quando oramai si era dedicata ad una vita di espiazione e di carità. Cfr. F. Coletti, *Cunizza da Romano*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, vol. IV, https://www.treccani.it/enciclopedia/cunizza-da-mano_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

36 Cfr. *Par.* iv 67–142.

37 S.P. Francesco, *Esortazione apostolica...*, p. 149: “La questione è avere la libertà per accettare che il piacere trovi altre forme di espressione nei diversi momenti della vita, secondo le necessità del reciproco amore. In tal senso, si può accogliere la proposta di alcuni maestri orientali che insistono sull'allargare la coscienza, per non rimanere prigionieri in un'esperienza molto limitata [...]”.

38 *Ibid.*

L'amore che è Amore Vero si deve sempre legare alla sincerità e – necessariamente – è libertà dagli schemi e dalle leggi degli uomini: questo è il messaggio illuminato e modernissimo della *Divina Commedia* fra le feconde sue apparenti contraddizioni. E questo è pure il messaggio che l'attuale Pontefice invita a recepire e a divulgare, ma che purtroppo non è compreso in molti luoghi del mondo; basti pensare alle cronache di questi ultimi anni che giungono da tanti paesi arabi e dalla Russia con i suoi campi di concentramento e tortura per uomini omosessuali, nella repubblica musulmana della Cecenia.³⁹

Amore e tremore: la Prima Lettera di San Giovanni e il dubbio infernale di Paolo e Francesca

Ora lasciamo gli amori di Carlo Martello e la meraviglia dei cieli, per osservare la situazione in inferno. Torniamo allora ai cupi segreti di Paolo e Francesca, apparentemente dannati per adulterio, ma in realtà — come Dante sembra indicarci — imprigionati nel nero perché hanno amato superficialmente e falsamente. A un certo punto, alla radice di quell'amplesso primario, i cognati hanno cessato di leggere il libro, la storia famosa di Lancillotto e Ginevra.⁴⁰

Paolo e Francesca si sono infatti fermati all'episodio che vede la nascita di quel legame carnale dolcissimo e trascinate. E questa sosta è un gran simbolo di alto valore morale e spirituale. I due cognati così non capiscono come si evolva la storia di quegli amanti del ciclo arturiano: loro non sanno quella tristezza dei cuori e l'angoscia di quell'amore irregolare che porta ombre e contaminazione dentro la corte di Camelot, loro non sanno la scelta del sacrificio – eremitaggio e monacazione di Lancillotto e Ginevra⁴¹ – per un Amore più grande e certo, in definitiva, più forte e appagante e pacificante di quell'amore egoista e esclusivo;⁴² loro non hanno idea del sacrificio che è amore, eroico, amore per la loro

39 Cfr. E. Tebano, *La denuncia. In Cecenia i gay rinchiusi in un campo di concentramento*, "Corriere della Sera", 11 aprile 2017, http://www.corriere.it/esteri/17_aprile_11/cecenia-gay-rinchiusi-un-campo-concentramento-1aaa0a50-1e89-11e7-a4c9-e9dd4941c19e.shtml; S. Alliva, *Così vengono perseguitate le persone LGBT in Cecenia*, "L'Espresso.it", 3 agosto 2022, https://espresso.repubblica.it/mondo/2022/08/03/news/video_esclusivi_polizia_cecenia_lgbt-360296211/.

40 Cfr. *Inf.* v 127–138.

41 Secondo varie leggende medievali, la colpa adulterina di Lancillotto e Ginevra si fa per entrambi premessa di una totale dedizione di vita all'amore divino: cfr. R. Bromwich, *Triodd Ynys Prydein: The Triads of the Island of Britain*, Cardiff (UK) 1978.

42 Nel leggere, nell'imitare e nel rivivere la storia di Lancillotto e Ginevra, Paolo e Francesca sono colpevoli di superficialità, fermandosi infatti solo sul punto amoroso e sensuale della storia poetica, senza comprendere il senso della avvilente contaminazione adulterina e il relativo angosciante rimorso, seguito da quel pentirsi catartico fondamentale e l'abbandono all'Amore Divino. Per questa linea ermeneutica cfr. S. Noakes, *The Double Misreading of Paolo and Francesca*, "Philological Quarterly" 62 (1983) 2, pp. 221–239. Voglio ricordare in questo senso anche il contributo critico del mio maestro dantista americano Franco Masciandaro,

gente e la corte arturiana, per il sovrano e il Creatore di tutte le cose. No, no di certo: sono leggeri gli amanti Paolo e Francesca... troppo, troppo leggeri. Essi, in quell'amore, si sono ingannati. Hanno cercato l'oblio, e non certo una liberazione. Il loro amore è stato bellezza e piacere, un luccichio di momenti... che non riscalda. E sono poi limitati da sentimenti pieni di dubbi, incertezze e paure («dubbiosi disiri») ⁴³ che nulla hanno a che fare con il concetto e una prassi feconda e dignitosa di amore cristiano. «*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis. Non turbetur cor vestrum neque formidet*». ⁴⁴ La pace di Cristo non turba il cuore dell'uomo in amore, non porta dubbi e certamente non porta paura; ma Paolo ha tremato baciando Francesca, in improvviso presagio di morte a noi sembra, perché temeva il fratello (e la violenza e la vendetta di questi) nel prendergli quella sua donna che era per l'altro anche un segno di proprietà assoluta, inalienabile. Inoltre, Paolo ha tremato ⁴⁵ anche dopo il suo bacio e gli amori. Lui ha cercato una fuga, quando il fratello è sopraggiunto a quella porta a scoprire il tradimento. E ce lo dice il Boccaccio, ce lo ricorda il particolare, nel suo commento famoso, ci svela tutta l'appassionata versione dei fatti che, in quel lontano Trecento, ancora passava sopra le bocche del popolo della Romagna. ⁴⁶ Paolo ha provato a fuggire senz'altro per riuscire a salvare Francesca dall'ira di suo marito; ma pure lo ha fatto, pensando al suo brivido, ⁴⁷ anche sospinto dal proprio terrore del suo fratello crudele. oscuro

Dunque la «prima radice» ⁴⁸ di quell'amore di Paolo e Francesca, quella radice di cui il poeta ci parla e che vuole investigare è una radice imperfetta, contaminata, che non produce alcun frutto benigno e ricorda — simbolicamente e antitetivamente un passo famoso di sant'Agostino dove si tratta di vera gioia, di vero piacere amoroso e appunto della perfetta radice da cui solo il bene può germinare: «*radix sit intus dilectione,*

Annotazioni sull'immagine del punto nella «Divina Commedia», [in:] La conoscenza viva. Letture fenomenologiche da Dante a Machiavelli, Ravenna 1998, pp. 40–43.

43 Cfr. *Inf.* v 120. Il messaggio evangelico è chiaro: il Vero Amore non ha confini, è apertura al mistero divino illimitato. Chi è pieno di dubbi nel fare qualcosa commette peccato; il dubbio è difatti dualismo e per questo è demoniaco. Il piano divino al contrario è unitario; in esso deve essere assente ogni contraddizione perché Dio è Amore, cristianamente parlando. E amore è armonia, è fusione, integrazione di ogni apparente contrasto. Cfr. *Rm* xiv, 23: „Qui autem discernit si manducaverit damnatus est”. Nel Cristianesimo non c'è condanna per quanto riguarda le nostre esteriori abitudini; così ad esempio non sono previsti particolari divieti alimentari. Però, come dice San Paolo, se noi mangiamo qualcosa pieni di dubbio (cioè “distinguendo e separando” in cuor nostro), pensando proprio che questo ci porti a peccare, allora in quell'azione pecciamo, non per il cibo di certo – potremmo dire – ma per il fosco timore superstizioso che anima il nostro sentire. In questo senso bisogna considerare anche il significato ‘oscuro’ e/o ‘terrificante’ (comunque negativo) che Dante nella *Vita Nuova* poeticamente conferisce all'aggettivo ‘dubbioso’ e ‘dubitoso’: cfr. xii 7; xiv 14; xxiii 23–43.

44 *Io* xiv 27.

45 Cfr. *Inf.* v 136.

46 G. Boccaccio, *Il commento alla Divina Commedia*, v, lez. xxii.

47 Cfr. *Inf.* v 136.

48 *Inf.* v 124.

non potest de ista radice nisi bonum existere». ⁴⁹ A questo punto, a sondare quelle segrete ragioni che chiudono i dolci amanti all'inferno, ci presta aiuto la *Prima Lettera di San Giovanni*, la più famosa: «*Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet; qui autem timet, non est perfectus in caritate*», ⁵⁰ chi ama, e invero teme, non è perfetto in amore. E Paolo trema per la paura: e dunque lui ama male (anche al di là dell'inganno iniziale da lui perpetrato per il fratello), in un «modo» ⁵¹ che offende la donna, come diceva anche il commentatore trecentesco Francesco da Buti. ⁵² Questo è sbagliato; ma anche Francesca è tremante, ci sembra. Lei è tremante di rabbia per i tradimenti della sua vita: quello di Paolo, senz'altro, e di suo padre, il da Polenta che l'ha venduta ai Malatesta e che è davvero il traditore dei consanguinei atteso nella Caina. E poi lei trema e protesta assieme a Paolo anche contro il creatore che è Dio e che ha determinato la sua esistenza e la sciagura. Lui non è «amico». ⁵³

La croce, al contrario, quella che è segno del Cristo e del Vero Amore che è il comandamento più grande, non cede spazio a nessun timore, è infatti accettazione completa del male per risanare la sua energia pervertita: «*Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas sed tua fiat*». La croce inoltre non lascia certo spazio al rancore, ma abbraccia tutti: «*Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt*». E dunque, a nostro avviso, secondo Dante l'umano adulterio, cioè a dire l'amore libero in ogni senso non è la colpa mortale che chiude entro l'angoscia d'inferno; invece quanto imprigiona è solamente l'adulterazione d'amore, quella che inganna gli altri e noi stessi, che è falsità di un amore di superficie, soltanto, che non travolge il risentimento e il terrore, che non li annulla nella passione assoluta per l'altro da noi, cioè l'amato, e quindi per tutti gli uomini e Dio. Questo perverso sentire, infernale e limitato, è un tradimento del senso della giustizia divina profonda nascosta nel cuore umano, è una finzione perversa di Amore Vero.

Tornando dunque all'inizio di questo percorso ermeneutico, possiamo capire come in effetti l'interpretazione del senso del libro d'amore da parte di Paolo e Francesca sia del tutto sbagliata. Fermando la loro attenzione solo sul lato sensuale della vicenda e dunque sull'episodio del bacio, confondono il senso del puro piacere che cristianamente non

49 Cfr. *In Epistulam Ioannis ad Parthos* vii 8. Il termine 'radice' utilizzato da Dante è opportunamente connesso alla discussione agostiniana sul vero amore che – quando è totale – uccide ogni egoismo e può solamente indurre positivi effetti (cfr. *ivi*: «*Dilige et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas*»).

50 *iv* 18.

51 Cfr. *Inf.* v 102.

52 Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia di Dante Allighieri*, a c. di C. Giannini, Pisa 1858, p. 168: "[...] il modo dell'amore, che prese Paolo della mia bella persona, fu tale, che m'offese nel mondo; cioè m'inaverò, e ferimmi il cuore, e così ancora m'offende; cioè così m'inavera, e ferisce ora che l'amo fortemente: e questo conferma la sentenza che seguita".

53 Cfr. *Inf.* v 91–92.

è legato soltanto alla gioia del corpo in questo mondo (cioè alla *voluptas*, che è *hedonè en kinèsei* in senso epicureo), avendo un destino più nobile, alto e spirituale: divino amore infinito di anima e corpo, ma in corpo nuovo, risorto, immortale. Follia amorosa fasulla, fittizia, superficiale è dunque quella che lega – fra la paura e il risentimento nascosti – Paolo e Francesca; è una follia che distrugge proprio perché non ha nulla a che fare con un sincero trasporto delle anime unite, l'una nell'altra, nel Vero di un sentimento che è Cristo e accoglie tutto e giustifica. Così l'illusione amorosa dei due raffinati amanti infernali ci ripropone l'essenza dell'altra storia d'amore fondata sulla magia – e dunque forzata, inautentica – di cui è vittima involontaria la principessa d'Irlanda Isotta la Bionda, assieme al suo Tristano.

E adesso un'ultima osservazione su questo tema amoroso che sembra unire Paolo e Francesca al grande poeta francese Arnaut Daniel, come appare nel purgatorio.⁵⁴ Arnaut è proprio sulla cornice della lussuria e si purifica della sua colpa nel fuoco. Lui è indicato dall'altro poeta che è Guinizzelli e procede con Dante: si mostra dunque al cospetto, di fronte a loro, appartenendo all'altra schiera di anime amanti, quelle omosessuali, quelle che gridano sulla cornice di purgazione «Soddoma e Gomorra», a ricordare in senso biblico proprio la loro inclinazione amorosa.⁵⁵ Il trovatore francese ha infatti amato e cantato nei suoi poemi anche un uomo, un grande poeta di guerra, modello del genere epico militaresco, una figura di spettro che abbiamo visto all'inferno fra i seminatori di scisma e di discordia. Specificamente si tratta di Bertrand de Born. Entrambi questi poeti Bertran e Daniel si sono amati nel mondo e hanno scambiato poemi d'amore, chiamandosi l'uno con l'altro con lo stesso nome caratteristico: un *senhal* che è «*dezirat*», cioè il «desiderato».⁵⁶ Ora, Arnaut Daniel è descritto in questo canto purgatoriale quale «il miglior fabbro del parlar materno» e inoltre autore di «versi d'amore e prose di romanzi»⁵⁷: interessante combinazione perché sappiamo da Luigi Pulci e da Torquato Tasso⁵⁸ che, fra le opere romanzesche, egli ebbe pure composto la sua versione del *Lancelot*,⁵⁹ una versione peraltro senza la storia d'amore adulterina con la regina Ginevra ma solo con

54 Cfr. *Purg.* XXVI, 115–148.

55 *Ivi*, 40.

56 Cfr. A. Viscardi, *Bertram dal Bornio*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, http://www.treccani.it/enciclopedia/bertram-dal-bornio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/; Arnaldo Daniello, [in:] *Enciclopedia dantesca*, http://www.treccani.it/enciclopedia/arnaldo-daniello_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

57 *Ivi*, 117–118.

58 Cfr. A. Viscardi, *Bertram dal Bornio*...

59 Cfr. J.B. Silvestre, *Universal Palaeography*, vol. 1, London 1849, p. 727: «This fine volume contains the romance of Lancelot du Lac in German verse. Its author was Ulrich von Zazichoven, one of the German Minnesingers [...]. He declares that a knowledge of the original work which he had translated into German language was acquired by him at the time King Richard Coeur de Lion was a prisoner of Leopold Duke of Austria and of the Emperor Henry VI [...]; thus, giving the beginning of the thirteenth century as the period when Ulrich made the romance of Lancelot known to his countrymen. He further informs us that Arnaut Daniel was the author of the poem which he had translated [...]».

una serie legittima di matrimoni contratti dal protagonista.⁶⁰ Siamo davanti a un esempio che è tipico dell'ironia tragicomica caratteristica del realismo straniante⁶¹ della *Divina Commedia*. Infatti, quel libro di Lancillotto, quell'avventura arturiana che non insegna la verità a Paolo e Francesca, indica invece perfettamente la Strada a questo poeta francese, amante adulterino anche lui e per di più sodomita, chiarendo un'altra volta il punto di vista morale dantesco che è aperto e liberale, interpretando così senza limitazioni l'essenza evangelica: «*Non quod intrat in os, coinquinat hominem: sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem*».⁶² Non quello che entra nel corpo contamina, ma sono pensieri, parole e sentimenti profondi che stabiliscono il nostro destino eternale di gioia o dolore. L'ironia in questo caso è rivolta al giudizio superficiale, esteriore, formale. Il Cristianesimo esprime infatti essenzialmente un mero concetto interno di disonore e contaminazione. Che importa cosa mangiamo o i modi esterni dei nostri amori?... Tutto ci può arricchire o impoverire spiritualmente: dipende solo da come viviamo nel cuore le nostre esperienze esistenziali.

Conclusione

Attraverso il presente percorso ermeneutico spero di avere illustrato con sufficiente chiarezza quanto premesso all'inizio, mostrando che il senso di un singolo episodio della *Divina Commedia* si può comprendere in modo più veritiero e approfondito attraverso una forma di lettura e interpretazione di tipo circolare e sinfonico. Il poema infatti procede secondo una narrazione lineare, sempre creando catene tematiche circolarmente intrecciate nei ripecchiamenti fra i canti, in base a motivi e *tòpoi* che spesso ricorrono. Da questa lettura critica emerge un quadro particolare che valorizza il legame tra Cristianesimo e libertà sul piano morale e spirituale, per quanto concerne la sessualità e altri aspetti del nostro vivere umano. Sul tema erotico Dante sembra precorrere e, in molti aspetti, anche travalicare per tolleranza l'esortazione apostolica *Amoris laetitia* dell'attuale Pontefice. Inoltre, per quanto riguarda la sessualità e la specifica considerazione della donna come intermediaria ideale, non solo sul piano spirituale ma anche su quello pratico e gnoseologico, mi sembra che Dante risenta dell'influenza del francescanesimo eterodosso della sua epoca e, in particolare, dell'apostolato del frate Bentivenga da Gubbio⁶³ che a inizio Trecento, sotto l'accusa di eresia, fu imprigionato

60 Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet*, tradotto in inglese da T. Kerth, con note aggiuntive di K.G.T. Webster e R. S. Loomis, New York 2005, <https://books.google.pl/books?id=5mQVAwAAQBAJ>.

61 Cfr. M.A. Balducci, *Grottesco teologico nell'Inferno di Dante*, [in:] *Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri fondata da Dante della Terza*, Pisa–Roma 2020, pp. 55–65.

62 Mt. XV, 11.

63 Cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, "Archivio italiano per la storia della pietà" iv (1965), pp. 400–435.

a Firenze in Santa Croce. Come avrò modo di approfondire in altri scritti di prossima pubblicazione, l'apertura morale e spirituale di Dante sembra anche subire influssi da parte dei gioachimiti lombardi e di quel fermento cristiano innovativo (non solo italiano ma anche europeo) che va sotto il nome di Libero Spirito.

Bibliografia essenziale

- Barillari S.M., *La «Storia vera» di Luciano e i percorsi carsici della tradizione*, [in:] *In cammino verso la casa della sapienza*, a c. di P.A. Rossi, I. Li Vigni, Monza 2016.
- Bromwich R., *Triodd Ynys Prydein: The Triads of the Island of Britain*, Cardiff (UK) 1978.
- Brooker CH.N.L., *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna 1992.
- Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia di Dante Allighieri*, a c. di C. Giannini, Pisa 1858.
- Chocheyras J., *Tristan et Iseut. Genèse d'un mythe littéraire*, Paris 1996.
- Coletti F., *Cunizza da Romano*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, https://www.treccani.it/enciclopedia/cunizza-da-mano_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.
- Delcorno Branca D., *Tristano e Lancillotto in Italia. Studi di letteratura arturiana*, Ravenna–Longo 1998.
- Duby G., *Il cavaliere, la donna e il prete*, Bari–Roma 1982.
- Ferzoco G.P., *Il murale di Massa Marittima*, Firenze 2004.
- Francesco S.P., *Esortazione apostolica postsinodale 'Amoris laetitia'*, 301; 295 296, 297, 299, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- Frenschkowski M., *Maria Maddalena*, [in:] *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons*, vol. 5, Herzberg 1993, pp. 815–819.
- Gaudemet J., *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1987.
- Goodrich N.L., *Guinevere*, New York 1992.
- Guarnieri R., *Il movimento del Libero Spirito*, "Archivio italiano per la storia della pietà" iv (1965), pp. 400–435.
- Hopkins A., *The Book of Guinevere: Legendary Queen of Camelot*, New York 1998.
- Ingeborg W., *Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria*, [in:] *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 20, Roma 1977.
- Masciandaro F., *Annotazioni sull'immagine del punto nella «Divina Commedia»*, [in:] *La conoscenza viva. Letture fenomenologiche da Dante a Machiavelli*, Ravenna 1998, pp. 40–43.
- Noakes S., *The Double Misreading of Paolo and Francesca*, "Philological Quarterly" 62 (1983) 2, pp. 221–239.
- Onorati A., *Dante e l'omosessualità. L'amore oltre le fronde*, Roma 2009.
- Webster K.G.T., *Guinevere: A Study of Her Abductions*, Milton 1951.
- Punzi A., *Tristano. Storia di un mito*, Roma 2005.
- Saxer V., *Maria Maddalena*, "Biblioteca Sanctorum" 8 (1966), pp. 1078–1104.
- Silvestre J.B., *Universal Palaeography*, vol. 1, London 1849.
- Swenson K., *Mary Magdalene*, <https://www.bibleodyssey.org/en/people/main-articles/mary-of-magdalene>.
- Toschi P., *Le origini del teatro italiano* [1955], Torino 1976.
- I trovatori*, a c. di C. Di Girolamo, Torino 1993.

- Vasina A., *Malatesta, Paolo*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-malatesta_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.
- Viscardi A., *Arnaldo Daniello*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, http://www.treccani.it/enciclopedia/arnaldo-daniello_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.
- Viscardi A., *Bertram dal Bornio*, [in:] *Enciclopedia dantesca*, http://www.treccani.it/enciclopedia/bertram-dal-bornio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.
- Zatzikhoven U., *Lanzelet*, tradotto in inglese da T. Kerth, con note aggiuntive di K.G.T. Webster e R.S. Loomis, New York 2005.

CYTOWANIE

M.A. Balducci, *Il libro di Paolo e Francesca: amori veri e falsi nella Divina Commedia*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), 5–20, DOI: 10.18276/sp.2023.33-01.

Grzegorz Chojnacki

Uniwersytet Szczeciński
grzegorz.chojnacki@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9125-8618

Relacje zwrotne pomiędzy Stolicą Apostolską a Drogą Synodalną w Niemczech

STRESZCZENIE

Kościół katolicki w Niemczech, wyprzedzając decyzję papieża Franciszka o zwołaniu Synodu Biskupów, zdecydował się na podjęcie procesu synodalnego w formie nieznannej do tej pory w prawie kościelnym, nazywając go „Der Synodale Weg” (Synodalna Droga). Franciszek, przyjmując do wiadomości, że przedstawiciele duchownych i wiernych świeckich w Niemczech będą obradować nad najważniejszymi tematami dotyczącymi wiary i moralności, zwrócił się z okolicznościowym listem do całego Kościoła katolickiego w Niemczech, ukazując w nim ideę wspólnej drogi (*synodos*). Z listu wybrzmiewa przede wszystkim papieska troska, by przyczyny kryzysu Kościoła postrzegać całościowo i nie skupiać się jedynie na optymalizacji struktur. Nawet wyrafinowane argumenty, analizy i teoretyczne rozwiązania nie pomogą, wręcz przeciwnie, mogą się okazać trudnością w zbliżeniu do realnych potrzeb członków wspólnoty Kościoła. To przede wszystkim kryzys wiary jest powodem tak wielu nadużyć władzy duchowej, zwłaszcza na płaszczyźnie seksualnej. Żywa wiara prowadzi człowieka do uzdrowienia w każdym z jego wymiarów i zachęca do poddania się terapii ducha, psychiki i ciała. Z kolei pochodną nadużyć władzy jest jeszcze większe pogłębienie kryzysu wiary, braku wiarygodności społecznej i popadania w rezygnację. W miarę przyjmowania dokumentów wprowadzających, podstawowych i wykonawczych przez „Synodalną Drogę”, Stolica Apostolska daje do zrozumienia, że wszelkie rozstrzygnięcia dotyczące Kościoła katolickiego w Niemczech wymagają papieskiego zatwierdzenia.

SŁOWA KLUCZOWE:

Droga Synodalna w Niemczech, wiara, moralność, synodalność, nadużycia władzy duchowej

Reciprocal relations between the Holy See and the Synodal Path in Germany

ABSTRACT

The Catholic Church in Germany, anticipating the decision of Pope Francis to convene the Synod of Bishops on synodality, decided to undertake the synodal process, in a form hitherto unknown in church law, calling it “Der Synodale Weg” (The Synodal Path). Pope Francis, acknowledging that representatives of the faithful clergy and lay faithful in Germany will deliberate on the most important topics related to faith and morals,

addressed an occasional letter to the entire Catholic Church in Germany, showing the idea of a common path (*synodos*). The letter resounds above all with the Pope's concern to perceive the causes of the Church's crisis holistically and not focus only on optimizing the structures. Even sophisticated arguments, analyses and theoretical solutions will not help, on the contrary, they may be a difficulty in approaching the real needs of members of the Church community. It is above all the crisis of faith that is the reason for so many abuses of ecclesiastical authority, especially on the sexual level. Living faith leads a person to healing in each of his/her dimensions and encourages him/her to undergo therapy of the spirit, psyche, and body. In turn, the derivative of the abuse of authority is an even greater deepening of the crisis of faith, lack of social credibility and falling into resignation. As the introductory, basic, and executive documents are adopted by the Synodal Path, the Holy See makes it clear that any decisions concerning the Catholic Church in Germany require papal approval.

KEYWORDS:

Synodal Path in Germany, faith, morality, synodality, abuses of spiritual authority

Wprowadzenie

Między Kościołem powszechnym a składającymi się na niego Kościołami partykularnymi istnieje istotowa więź, która nie pozwala na to, by obie rzeczywistości rozpatrywały w oderwaniu od siebie. Kościół powszechny i Kościoły partykularne są nieodłącznymi filarami Kościoła w jego tajemnicy i w jego dynamizmie, dlatego jest on immanentnie zarówno partykularny, jak i powszechny¹. W dokumencie *Vaticanum II* ta immanentność charakteryzuje się jednością osób, które stoją na czele Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego:

Kolegialna jedność przejawia się również w relacjach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności².

Ojcowie soborowi zwrócili uwagę na analogię źródła i fundamentu jedności Kościoła powszechnego i Kościoła partykularnego w osobie papieża i biskupa. Ta analogia zobowiązuje obustronnie, gdyż Kościół w pełni jest reprezentowany przez całe kolegium

-
- 1 Należy zwrócić uwagę na liczną literaturę przedmiotu dotyczącą problematyki kolegialności. Pośród nich na szczególną uwagę zasługuje tom monograficzny *Kolegialność w Kościele katolickim* czasopisma „Studia Teologii Dogmatycznej” 5 (2019), z artykułami polskich dogmatyków reprezentujących najważniejsze ośrodki teologiczne w Polsce.
 - 2 Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt 23 (dalej LG).

biskupów wraz z papieżem, jego głową. Ta uwaga dotyczy przede wszystkim nauczania w Kościele, które jest wykonywane przez papieża i biskupów, którzy tworzą Nauczycielski Urząd Kościoła (UNK), na którego czele stoi papież, gdyż:

Biskup Rzymski z racji swego urzędu, mianowicie urzędu Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem i władzę tę zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany (LG, pkt 22).

Biskupi są natomiast obdarzeni przywilejem nauczania autentycznego, gdy wykonują swój urząd nauczania w łączności między sobą i papieżem:

Biskupom nauczającym w łączności z papieżem należy się od wszystkich cześć jako świadkom boskiej i katolickiej prawdy, wierni zaś winni zgadzać się ze zdaniem swego biskupa w sprawach wiary i obyczajów, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości (LG, pkt 22).

Relacja między papieżem a poszczególnymi biskupami musi być więc naznaczona jednością i kolegialnością. W przypadku powoływania synodów partykularnych ta łączność musi być także zachowana co do sposobu inicjacji, działania i nauczania.

Celem tej eksplikacji jest ukazanie genezy nowego sposobu realizacji synodalności partykularnej oraz relacji między Stolicą Apostolską a Konferencją Episkopatu Niemiec (dalej skrót przejęty z jęz. niem. DBK) dotyczących obrad, działań i rozstrzygnięć Synodalnej Drogi (dalej skrót z jęz. niem. SW)³, jako wspólnego synodalnego przedsięwzięcia Episkopatu Niemiec i Centralnego Komitetu Niemieckich Katolików (dalej skrót z jęz. niem. ZdK). W czasie wiosennego posiedzenia plenarnego DBK w Lin-gen 25 marca 2019 roku rozpoczęto debatę nad rozpoczęciem procesu synodalnego, który od samego początku nie miał mieć charakteru synodu plenarnego, lecz przyjął nową formę synodalności *sui generis*, pewien rodzaj zgromadzenia demokratycznego, którego członkowie, wybrani parytetowo przez DBK i ZdK, mieli podjąć się diagnozy problemów współczesnego Kościoła katolickiego w Niemczech, wyciągając wnioski z historii nadużyć władzy urzędu kościelnego, objawiających się w skrajnych przypadkach pedofilią. DBK zobowiązało swego przewodniczącego kard. Marxa do wypracowania z innymi biskupami statutu SW, przekazania go do oceny Stolicy Apostolskiej, uzyskania *recognitio* i następnie do zatwierdzenia obu wyżej wymienionym gremiom. Wypracowany statut SW, który przekazano do Kongregacji ds. Biskupów w celu jego ewaluacji, spotkał się z wnikliwą analizą watykańskich urzędów.

Wspominając, że SW jest konsekwentnie związana z potrzebą refleksji nad nadużyciami seksualnym wobec małoletnich, należy podkreślić, że od roku 2010 w przestrzeni publicznej Niemiec pojawiło się wiele informacji o różnego rodzaju nadużyciach w sferze fizycznej i duchowej w Kościele katolickim w Niemczech. DBK w ramach

³ Przyjęto nazwę oficjalną tego procesu jako „Der Synodale Weg”.

działań profilaktycznych, a także poznawczych, zleciła dlatego badania trzem ośrodkom badawczym, są to: das Zentralinstitut für seelische Gesundheit w Mannheim, das Institut für Kriminologie der Universität Heidelberg, das Institut für Gerontologie der Universität Heidelberg oraz die Professur für Kriminologie, Jugendrecht und Strafvollzug an der Universität Gießen w ramach projektu badawczego *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*. 28 września 2018 roku w Fuldzie opublikowano w formie 366-stronicowego dokumentu wyniki analiz dotyczących m.in. ok. 38 tys. akt personalnych duchownych, pokazując skalę nadużyć od 1946 roku. Ów dokument stał się podstawą do wielu reakcji, przemyśleń, krytyki dotychczasowej działalności duszpasterskiej wobec małoletnich i postulatów, mających wspólny mianownik wezwania do naprawienia wyrządzonych krzywd i do prewencji⁴.

1. Reakcja papieża Franciszka na SW

Papież Franciszek, którego jednym z wielu celów teologiczno-duszpasterskich jest obudzenie jeszcze większej świadomości potrzeby synodalności w Kościele, zwrócił się do Kościoła katolickiego w Niemczech ze specjalnym listem, który opublikowano w uroczystość św. Piotra i Pawła; a data ta została podkreślona przez papieża w jego wstępie⁵. W liście znalazło się 13 punktów, w których Franciszek krok po kroku ujawnia swoje nadzieje i obawy wobec nowej formy synodalności, którą proponuje DBK wraz z ZdK. Przesłany projekt statutu SW stanowił z pewnością punkt odniesienia papieża do uwag poczynionych w tym okolicznościowym liście, a analizując jego treść, należy stwierdzić, że Franciszek odnosi się głównie do swojego nauczania, ponieważ cytuje lub czyni odnośniki do niego 25 razy (w tym jeden raz odnosi się do swojej publikacji z czasów przed pontyfikatem). Na drugim miejscu papież dokonuje recepcji dokumentów *Vaticanum II* (9 razy). Poza tym dwukrotnie odnosi się do adhortacji Pawła VI, podobna liczba dotyczy papieża Benedykta XVI (dodatkowo jeden raz odnosi się do książki J. Ratzingera). Jeden raz Franciszek przywołuje adhortację Jana Pawła II. Po jednym razie powołuje się również na R. Guardiniego, J. Hernandeza i M. Fierro oraz G. Mahlera i Y. Congara.

We wstępie do swego niemieckiego listu Franciszek wskazuje na zatrwożenie uczniów budujących wspólnotę Kościoła pierwotnego, którzy otrzymują uzdolnienie od Ducha Świętego, aby w nowym świetle zobaczyć swoje życie i swoją misję. Ta prawda się nigdy

4 Zob. pełną i skróconą wersję tego raportu: <https://www.dbk.de/themen/sexualisierte-gewalt-und-praevention/forschung-und-aufarbeitung/studien/mhg-studie> (15.05.2023).

5 Franziskus, *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* (29.06.2019), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 220, Bonn 2019 (dalej VGD).

nie dezaktualizuje, a nowa perspektywa, odsłonięta przez zmartwychwstałego Pana, podpowiada, jak odnowić każde życie i każdą wspólnotę. Papież cytuje w pierwszych zdaniach listu swoją pierwszą adhortację *Evangelii gaudium*, którą trzeba traktować jako jego manifest i osobiste świadectwo na rzecz konieczności ewangelizacji, odnowy i nawrócenia⁶. Słowem-kluczem punktu II EG jest „nowość”, płynąca nieustannie od Pana i Zbawiciela, drugiej Osoby Trójcy Świętej, o której chce zaświadczyć Franciszek, podkreślając, że chce być blisko Kościoła katolickiego w Niemczech i dzielić z nim uzasadnione troski o przyszłość Kościoła. Nowość, którą daje Chrystus, należy przelożyć na obecne czasy, których Franciszek nie nazywa tylko okresem zmian, lecz wprost mówi o punkcie zwrotnym (*Zeitwende*), co zresztą jest bardzo często podkreślane przez zwolenników SW jako szczególne uchwycenie przez papieża sytuacji w Niemczech i w konsekwencji konieczności zmian i reform doktrynalno-pastoralnych. Czy aż takie dedukcyjne i zarazem indukcyjne wyciągnięcie wniosków z zaistniałej sytuacji i z wyrażenia „punktu zwrotnego” może prowadzić do głębokich zmian w ortopraksji życia kościelnego w Niemczech, to należy doprecyzować. W każdym razie Franciszek stwierdza, że punkt zwrotny stawia nowe i stare pytania, które pozwalają na dyskurs teoretyczno-prakseologiczny zmierzający do sprostania wyzwaniom dzisiejszych czasów. Z tymi pytaniami zmierzył się on i cały Niemiecki Episkopat podczas wizyty *ad limina*, która odbyła się przed wszczęciem procesu SW, a mianowicie w 2015 roku⁷. W swoim przemówieniu, wygłoszonym 20 listopada tego roku, Franciszek nawiązał do EG II, wyjaśniając istotę nowości w głoszeniu Ewangelii:

Za każdym razem, gdy staramy się powrócić do źródeł i odzyskać pierwotną świeżość Ewangelii, pojawiają się nowe drogi, twórcze metody, inne formy wyrazu, bardziej wymowne znaki, słowa zawierające nowy sens dla dzisiejszego świata.

Można powiedzieć, że Franciszek zachęca do „renesansu” Ewangelii, do poszukiwania nowych kluczy kulturowych opartych na twórczej interpretacji depozytu wiary i dlatego w tym sensie znajdujemy się w punkcie zwrotnym, gdy poszukujemy alternatywnych dróg i form nowej ewangelizacji i katechizacji, które pomogą ludziom młodym i rodzinom z dziećmi odkryć wiarę Kościoła⁸. Franciszek zauważa bowiem ogromną przepaść między tym, co działo się w niemieckim katolicyzmie w latach 60. ubiegłego wieku, kiedy co drugi katolik uczęszczał na Mszę świętą niedzielą, a tym, co dzieje się na początku XXI wieku, gdy liczba uczestników spadła poniżej 10%⁹. Powoduje to troskę papieża

6 Polskie wydanie adhortacji Poznań 2013 (dalej EG).

7 https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151120_adlimina-rep-fed-germania.html (30.06.2023).

8 Por. tamże, przemówienie nie ma struktury punktowej.

9 Zob. tamże.

o pastoralną zmianę kursu (*pastorale Neuausrichtung*), emanującą z wyboru misyjnego, który ze swej natury nie może tolerować postawy zachowawczej i braku nadziei:

Marzę o wyborze misyjnym, zdolnym przemienić wszystko, aby zwyczaj, styl, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednim kanałem bardziej do ewangelizowania dzisiejszego świata niż do zachowania stanu rzeczy. Reformę struktur, wymagającą odnowy duszpasterskiej, można zrozumieć jedynie w tym sensie: należy sprawić, by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach rozszerzało swój zasięg i było bardziej otwarte, by doprowadziło zaangażowanych w nie ludzi do przyjęcia stałej postawy „wyjścia” i w ten sposób sprzyjało udzieleniu pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń (EG 27).

Franciszek eksplikuje w tym fragmencie rzecz niesłychanie ważną, mówiąc, że zwyczajne duszpasterstwo, obok działań ruchów, stowarzyszeń nowoewangelizacyjnych, ma wznieść się na wyższy poziom otwartości i gotowości do wychodzenia z inicjatywą, a nie do przyjmowania biernej, pozbawionej kreatywności postawy. W przytoczonym przemówieniu Franciszek eksponuje również postawę wolontariatu jako antidotum na postępującą instytucjonalizację Kościoła, którą nazywa swoistym rodzajem nowego pelagianizmu, według którego wszystko miałoby zależeć od perfekcyjnie działającej administracji czy strukturalnego aparatu¹⁰.

Franciszek w swoim okolicznościowym liście dotyczącym SW nie deprecjonuje dobrze działającej struktury Kościoła w Niemczech, zauważa pozytywną sieć powiązań różnych instytucji, stowarzyszeń, ruchów, szkół, uczelni, placówek charytatywnych, szpitali czy ośrodków pomocy społecznej, które przez wieki zdawały pozytywnie egzamin z odpowiedzialności w niesieniu miłości, płynącej i działającej z wiary. Kościół katolicki w Niemczech zrodził też przez wieki wielkie postacie świętych, teologów i duszpasterzy, których świadectwo życia i dzieła nie utraciło na aktualności, wręcz przeciwnie, odkrywani na nowo, przeżywają „odrodzenie” w świadomości współczesnych ludzi, którzy mogą twórczo aplikować ich świadectwo do własnego życia¹¹. Rozeznanie stanu faktycznego w Niemczech nie napawa jednak entuzjazmem; obecna diagnoza Franciszka potwierdza jego słowa z 2015 roku, gdy cytował stwierdzenie Benedykta XVI o szerokiej rzeszy ludzi w Niemczech Wschodnich, którzy nie są ochrzczeni, nie mają socjalizacji kościelnej czy w ogóle nie znają Chrystusa. Wszelkie próby poprawienia tej sytuacji spotykają się dlatego obecnie z uznaniem Franciszka, choć trzeba dodać, że propozycję SW traktuje on ze znakami zapytania co do konkretnych pomysłów i jej dalszego rozwoju oraz zaznacza, że ten nowy proces synodalny musi być poddany głębszej analizie. Papież w VGD nie wskazuje jeszcze na to, że ma zamiar podjąć tematykę synodalności w wymiarze powszechnym, np. przez zwołanie synodu biskupów, natomiast uwydatnia

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Zob. VGD 1.

zamiar rekapitulacji swoich idei dotyczących synodalności zawartych w konstytucji apostołskiej o synodzie biskupów *Episcopalis communio* z 15 września 2018 roku¹². Ciekawe jest to, że Franciszek w swoim liście nie odnosi się do głównego motywu genezy SW, jakim były nadużycia władzy natury seksualnej w Kościele katolickim w Niemczech, przedstawione w raporcie MHG. Papieżowi zależy przede wszystkim na eksplanacji zasad podążania wspólną drogą, *synodos*, konieczną zarówno dla Kościoła powszechnego, jak i każdego Kościoła partykularnego, zmierzającą ku nawróceniu i odnowie. Ta idea została też podjęta w statucie SW¹³.

Analizując dalej papieską eksplikację sytuacji w Niemczech, warto zauważyć, że Franciszek kilkakrotnie podkreśla, iż będzie bacznie przyglądać się temu, co proces SW będzie wносить do wyjścia z kryzysu, jak się będzie rozwijał i co w sumie przyniesie. Franciszkowa otwartość jest połączona z troską o to, aby Kościół w Niemczech podjął właściwą drogę wspólnego pielgrzymowania, która ze względu na nowość i oryginalność tego procesu wymaga ukierunkowania na to, co dzisiaj Duch Święty mówi do Kościoła powszechnego i wspólnot lokalnych¹⁴. Franciszek wyraża też obawę, że wypracowane schematy i przyjęte mechanizmy swoistej inżynierii duszpasterskiej mogą spowodować, iż misja *aggiornamento* Kościoła zakończy się tym, że w modelu teoretycznym będzie on wyobcowany z teraźniejszości ludzkiej lub popadnie w samozadowolenie. Nawet wyrafinowane argumenty, analizy i teoretyczne rozwiązania nie pomogą, wręcz przeciwnie, mogą utrudniać zbliżenie do realnych potrzeb członków wspólnoty Kościoła. Mówiąc obrazowo, „funkcjonariusze” Kościoła nie powinni ulegać pokusie, że wszystko, co wymyślą ma być automatycznie przyjęte przez Lud Boży. Franciszek zaleca więc wsłuchiwanie się w głos i oczekiwanie „bazy” Kościoła, a nie narzucania jej rozwiązań dla niej obcych, co będzie skutkowało jeszcze większym oddaleniem się od zwykającego do naśladowania Chrystusa¹⁵. Poza tym prosi on o to, by nie pozostać w syndromie idealizacji przeszłości i chęci pozostania w niej, lecz żeby przyjąć konkretną dzisiejszą sytuację, starając się jej nie banalizować ani się jej nie bać, wychodząc z pasywności

12 https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (30.06.2023).

13 *Satzung des Synodalen Weges, Präambel*, <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c4376> (30.06.2023): „Die katholische Kirche in Deutschland macht sich auf einen Weg der Umkehr und der Erneuerung. Wir stellen uns der schweren Krise, die unsere Kirche, insbesondere durch den Missbrauchsskandal, tief erschüttert. Wir setzen auf das große Engagement aller, die in der Kirche aktiv mitarbeiten”.

14 Zob. VGD 3: „Um dieser Situation zu begegnen, haben Eure Bischöfe einen synodalen Weg vorgeschlagen. Was dieser konkret bedeutet und wie er sich entwickelt, wird sicherlich noch tiefer in Betracht gezogen werden müssen“.

15 Por. VGD 4: „In diesem Sinne kann man bei aller ernsthaften und unvermeidlichen Reflexion leicht in subtile Versuchungen geraten, denen man, meines Erachtens, besondere Aufmerksamkeit schenken und deshalb Vorsicht walten lassen sollte, da sie uns, alles andere als hilfreich für einen gemeinsamen Weg, in vorgefassten Schemata und Mechanismen festhalten, die in einer Entfremdung oder einer Beschränkung unserer Mission enden. Mehr noch kommt als erschwerender Umstand hinzu:

i rezygnacji. To, co obumiera we wspólnotach parafialnych, wymaga przede wszystkim ewangelizacji i przyjęcia mocy działającego Pana, a nie stawiania przede wszystkim na zmiany strukturalne, funkcjonalne czy organizacyjne¹⁶. Właśnie propagowanie tylko zmian organizacyjnych nazywa papież nowym rodzajem pelagializmu, podkreślając, że mówił to już biskupom niemieckim przy okazji wizyty *ad limina* w 2015 roku¹⁷. Powtórzenie tej myśli po raz kolejny jest na pewno mocnym akcentem w analizie tego, co się dzieje obecnie w Kościele katolickim w Niemczech. Myślenie o Kościele w duchu pelagiańskim prowadzi do zachwiania równowagi pomiędzy misyjną działalnością Kościoła a jego troską o strukturę, jakby te miały decydujące znaczenie w jego rozwoju. Franciszek eksplikuje ponadto bardzo ważną myśl, że „modernizacja” Kościoła nie ma polegać na stworzeniu bardzo dobrej funkcjonalnej struktury. Istotą reformy Kościoła jest ukazanie „duszy” Kościoła i twórczy przekaz Ewangelii, umożliwiający zrozumienie, że Dobra Nowina jest dla wszystkich ludzi wszelkich epok¹⁸. Papież mówiąc o Ewangelii przywołuje myśl o nowej ewangelizacji, którą definiuje pokazując przede wszystkim, czym ona nie jest. Franciszek odrzuca zwłaszcza traktowanie ewangelizacji jako taktyki kościelnych działań i prób nowego pozycjonowania się Kościoła w społeczeństwach świata. Skupienie się na skutecznej taktyce bez rozumienia i twórczej interpretacji Ewangelii dla zmieniającej się rzeczywistości i świadomości religijnej staje się ostatecznie kontraproduktywne wobec ducha misyjnego Kościoła. Nowe pozycjonowanie Kościoła nie powinno ulegać pokusie zdobyczy terytorialnych czy społecznych, nie powinno też dokonywać retuszy, których istotą będzie dopasowanie się do ducha czasu, opisanego przez Hegla. Kościół nie powinien też powracać do rozwiązań praktycznych, które miały sens we wcześniejszych epokach. Ewangelia jest zawsze taka sama,

Wenn wir uns dieser Versuchungen nicht bewusst sind, enden wir leicht in einer komplizierten Reihe von Argumentationen, Analysen und Lösungen mit keiner anderen Wirkung, als uns von der wirklichen und täglichen Begegnung mit dem treuen Volk und dem Herrn fernzuhalten“.

- 16 Papież Franciszek odwołuje się w VGD 3 do myśli Y. Congara, że wszystko wymaga procesu dojrzewania i współpracy całego Ludu Bożego oraz unikania nietrwiałych rozwiązań. Zob. również VGD 5: „Die derzeitige Situation anzunehmen und sie zu ertragen, impliziert nicht Passivität oder Resignation und noch weniger Fahrlässigkeit; sie ist im Gegenteil eine Einladung, sich dem zu stellen, was in uns und in unseren Gemeinden abgestorben ist, was der Evangelisierung und der Heimsuchung durch den Herrn bedarf. Das aber verlangt Mut, denn, wessen wir bedürfen, ist viel mehr als ein struktureller, organisatorischer oder funktionaler Wandel“.
- 17 Franziskus, *Ansprache bei der aus Anlass des Ad-limina-Besuchs gewährten Audienz für die deutschen Bischöfe, Rom 20. November 2015*: „Es handelt sich um eine Art neuen Pelagianismus, der dazu führt, unser Vertrauen auf die Verwaltung zu setzen, auf den perfekten Apparat. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert aber das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen (vgl. *Evangelii gaudium*, 32)“.
- 18 Zob. VGD 5: „So käme man vielleicht zu einem gut strukturierten und funktionierenden, ja sogar »modernisierten« kirchlichen Organismus; er bliebe jedoch ohne Seele und ohne die Frische des Evangeliums“.

natomiast twórcza implementacja jej myśli ma prowadzić do uwzględnienia oczekiwań danego czasu czy epoki, a nie do idealizacji przeszłości, co wielokrotnie podkreśla Franciszek¹⁹.

Podsumowując myśli zawarte w okolicznościowym liście Franciszka do Kościoła katolickiego w Niemczech, trzeba potwierdzić, że papież poszukuje sposobu na przekazanie decydom próbującym dokonywać reform, że próba rozdzielania poziomu horyzontalnego od wertykalnego w chrześcijaństwie prowadzi do jednostronnej, płytkiej i powierzchownej reformy wspólnoty Kościoła partykularnego. H. Küng w swojej książce pokazuje istotę radykalizmu naśladowania Chrystusa i podkreśla, że chrześcijaństwo ma być humanistyczne w swoim wymiarze ludzkim, jednak nie jest to dowolna forma humanizmu, lecz humanizm radykalny, którego głównym odnośnikiem jest Jezus Chrystus. Życie i nauczanie Chrystusa pokazują nie tylko dążenie do ludzkiej eudajmonologii, lecz również zdolność do afirmacji tego, co jest naznaczone cierpieniem, winą, brakiem sensu czy śmiercią. Ważne jest dlatego poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, na czym ma polegać droga nawrócenia i odnowy Kościoła, co jest głównym Franciszkowym postulatem dotyczącym synodalności²⁰.

2. Dialog dykasteriów Stolicy Apostolskiej z członkami SW

Reakcje Stolicy Apostolskiej na cały proces, przebieg i przyjęte dokumenty zgromadzenia plenarnego SW są adekwatne do stwierdzenia Franciszka w VGD 3, że to, co konkretnie ma oznaczać proces synodalny w Niemczech, musi być dogłębnie i dynamicznie analizowane i opisywane. Oprócz dlatego uwag do przesłanej propozycji statutu SW, organy Stolicy Apostolskiej nie podjęły szczególnych działań czy rozstrzygnięć antycypacyjnych, oczekując na przyjęcie ostatecznych dokumentów synodalnych. Pierwsza reakcja nastąpiła 21 lipca 2022 roku, gdy Stolica Apostolska wydała deklarację w języku włoskim i niemieckim jako reakcję na przyjęty dokument, dotyczący wyboru biskupa diecezjalnego

19 Zob. VGD 7: „Die so gelebte Evangelisierung ist keine Taktik kirchlicher Neupositionierung in der Welt von heute, oder kein Akt der Eroberung, der Dominanz oder territorialen Erweiterung; sie ist keine »Retusche«, die die Kirche an den Zeitgeist anpasst, sie aber ihre Originalität und ihre prophetische Sendung verlieren lässt. Auch bedeutet Evangelisierung nicht den Versuch, Gewohnheiten und Praktiken zurückzugewinnen, die in anderen kulturellen Zusammenhängen einen Sinn ergaben“.

20 Por. H. Küng, *Jesus*, München–Zürich 2013, s. 299: „Christen sind nicht weniger Humanisten als alle Humanisten. Aber sie sehen das Menschliche, das wahrhaft Menschliche, das Humane, sie sehen den Menschen und seinen Gott, sehen Humanität, Freiheit, Gerechtigkeit, Leben, Liebe, Frieden, Sinn von diesem Jesus her, der für sie der konkret Maßgebende, der Christus ist. Von ihm her meinen sie nicht einen beliebigen Humanismus vertreten zu können, der einfach alles Wahre, Gute, Schöne und Menschliche bejaht. Sondern einen wahrhaft radikalen Humanismus, der auch das Unwahre, Ungute, Unschöne und Unmenschliche zu integrieren und zu bewältigen vermag: nicht nur alles Positive, sondern auch – und hier entscheidet sich, was ein Humanismus taugt - alles Negative, selbst Leiden, Schuld, Tod, Sinnlosigkeit“.

w Kościele katolickim w Niemczech²¹. W deklaracji tej bardzo mocno podkreślono wolność Ludu Bożego oraz wolność wykonywania urzędu przez biskupa diecezjalnego, ze wskazaniem, że obie wolności muszą być zagwarantowane, aby żadne gremium, jak np. SW, bez uzyskania ostatecznej aprobaty Stolicy Apostolskiej nie uważało swoich rozstrzygnięć za zobowiązujące dla Kościoła partykularnego. W dokumencie uwypuklono także, że żadne propozycje nowych form rządzenia ani żadne rozstrzygnięcia w kwestii wiary i moralności dokonane przez SW nie mogą być nakazane żadnemu biskupowi czy wiernym w Niemczech. Innymi słowy, Kościół partykularny w Niemczech podejmując przez SW wszelkie rozstrzygnięcia niezaakceptowane przez Stolicę Apostolską, uderza we wspólnotę i jedność Kościoła powszechnego. W deklaracji zacytowano fragment VGD, w którym Franciszek podkreśla relację zwrotną między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, która powinna być oparta na zasadzie jedności i komplementarności, gdyż Kościoły partykularne żyją w i z Kościoła powszechnego (*in und aus*). Gdy nie ma tej organicznej jedności, wtedy grozi im osłabienie, niszczenie, a nawet śmierć. Relacja ta biegnie też oczywiście w drugą stronę, gdyż Kościół powszechny żyje w i z Kościołów partykularnych. Te relacje można porównać do żywego organizmu, który wymaga holistycznej zasady. To samo ma się z Ciałem Mistycznym Chrystusa, jakim jest Kościół, budowany przez wspólnotę wszystkich wierzących, czerpiących łaskę z tego samego źródła. Po raz pierwszy pada też ze Stolicy Apostolskiej prośba, aby dokonać synergii pomiędzy SW a pracami synodu biskupów o synodalności. W deklaracji mówi się wprost o tym, by rezultaty procesu SW zostały przedstawione zgromadzeniu biskupów, stanowiąc głos w toczącej się dyskusji, natomiast nie wspomina się w niej o tym, że rozstrzygnięcia SW są popierane czy zaakceptowane przez Stolicę Apostolską. W sumie w krótkim tekście tej deklaracji kilka razy wspomina się troskę o jedność Kościoła, która ma być wyrazem wierności Jezusowi Chrystusowi²².

21 Podaję cały tekst deklaracji w języku włoskim, aby umożliwić odniesienie do wagi i formy wyrażenia obaw Stolicy Apostolskiej: „Per tutelare la libertà del popolo di Dio e l'esercizio del ministero episcopale, pare necessario precisare che il «Cammino sinodale» in Germania non ha facoltà di obbligare i Vescovi ed i fedeli ad assumere nuovi modi di governo e nuove impostazioni di dottrina e di morale. Non sarebbe lecito avviare nelle diocesi, prima di un'intesa concordata a livello di Chiesa universale, nuove strutture ufficiali o dottrine, che rappresenterebbero una ferita alla comunione ecclesiale e una minaccia all'unità della Chiesa. Come ricordava il Santo Padre nella lettera al popolo di Dio che è in cammino in Germania: «La Chiesa universale vive in e delle Chiese particolari, così come le Chiese particolari vivono e fioriscono in e dalla Chiesa universale, e se si ritrovano separate dall'intero corpo ecclesiale, si debilitano, marciscono e muoiono. Da qui il bisogno di mantenere sempre viva ed effettiva la comunione con tutto il corpo della Chiesa». Pertanto si auspica che le proposte del Cammino delle Chiese particolari in Germania confluiscono nel percorso sinodale che sta percorrendo la Chiesa universale, per un reciproco arricchimento e una testimonianza di quella unità con la quale il corpo della Chiesa manifesta la sua fedeltà a Cristo Signore”, zob. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/07/21/0550/01133.html> (28.06.2023). Dokument dotyczący wyboru biskupa diecezjalnego wydany przez SW zob. Synodalforum I, *Handlungstext Einbeziehung der Gläubigen in die Bestellung des Diözesanbischofs*, www.synodalerweg.pl (28.07.2023).

22 Por. *Dichiarazione della Santa Sede*, 21.07.2022, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/07/21/0550/01133.html> (28.06.2023).

Kolejnym faktem wzajemnych reakcji na dalsze dokumenty i prace wydane przez SW jest list Stolicy Apostolskiej podpisany przez kardynałów Pietro Parolina, Luis Francisco Ladarię Ferrera SJ i Marca Ouelleta datowany na 16 stycznia 2023 roku i skierowany do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec bpa Georga Bätzinga. List ten jest bezpośrednią reakcją na dokument *Synodalität nachhaltig stärken: Ein Synodaler Rat für die katholische Kirche in Deutschland*, przyjęty przez SW 10 września 2022 roku. Ów dokument potwierdził plany SW, że po zakończeniu prac plenarnych dalszy proces synodalny ma przejąć Synodaler Rat (Rada synodalna, dalej skrót z jęz. niem. SR) na poziomie całego Kościoła katolickiego w Niemczech, a w konsekwencji odpowiednio do wszystkich struktur mają powstać synodalne rady diecezjalne oraz parafialne. Rada synodalna w Niemczech powinna powstać najpóźniej do marca 2026 roku, ale by ją stworzyć i przygotować do działania, powinna w okresie przejściowym powstać komisja synodalna, która ma się składać z 74 członków, w tym 27 biskupów diecezjalnych, 27 osób wybranych przez ZdK oraz 20 osób wybranych przez zgromadzenie plenarne SW. Zgromadzenie plenarne SW wyznaczyło SR wiele zadań, wśród których na pierwszym miejscu wyeksponowano konsultacje i podejmowanie decyzji dotyczących dalszego miejsca i rozwoju Kościoła w społeczeństwie niemieckim. Chodzi przede wszystkim o rozstrzygnięcia dotyczące planów duszpasterskich, kwestii finansowych i gospodarczych, które powinny być wdrażane na poziomie ponaddiecezjalnym, ponieważ wykraczają poza kompetencje diecezji²³. Po uchwaleniu tego dokumentu przez SW niektórzy biskupi diecezjalni prowincji bawarskiej skierowali zapytanie do Stolicy Apostolskiej, czy muszą uczestniczyć w pracach przygotowawczej komisji synodalnej, a następnie w SR. To wszystko wywołało reakcję Stolicy Apostolskiej w postaci wyżej wymienionego listu z początku 2023 roku, który otrzymał osobistą aprobatę papieża Franciszka²⁴. Trzej kardynałowie stwierdzili, że żaden z biskupów diecezjalnych w Niemczech nie jest zobowiązany do uczestniczenia w pracach przygotowawczej komisji synodalnej, a następnie działaniach w SR. Poza tym podkreślili, że ani SW, ani SR, ani DBK nie mają kompetencji legislacyjnych do powołania SR na poziomie krajowym, diecezjalnym czy parafialnym, wyrażając obawy, że SR stanie się organem stojącym ponad DBK oraz ponad kompetencjami biskupów diecezjalnych²⁵.

23 Synodalforum I, *Synodalität nachhaltig stärken: Ein Synodaler Rat für die katholische Kirche in Deutschland*, <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c5414> (28.06.2023).

24 Staatssekretariat des Apostolischen Stuhles, *Brief an Bischof Georg Bätzing (16. Januar 2023)*, <https://www.dbk.de/katholische-kirche/vatikan/korrespondenz-vatikan-bischofskonferenz> (29.06.2023).

25 Tamże: „Über die Entscheidung hinaus, welche die einzelnen Bischöfe im Hinblick auf eine eventuelle Teilnahme am »Synodalen Ausschuss« treffen werden, und im Sinne der obigen Überlegungen möchten wir klarstellen, dass weder der Synodale Weg noch ein von ihm eingesetztes Organ noch eine Bischofskonferenz die Kompetenz haben, den »Synodalen Rat« auf nationaler, diözesaner oder pfarrlicher Ebene einzurichten”.

W odpowiedzi na list kardynałów, przewodniczący DBK bp G. Bätzing wysłał w imieniu swoim i niemieckiego episkopatu stanowisko odnoszące się do zaleceń Stolicy Apostolskiej. W liście z 23 lutego 2023 roku potwierdził, że wszelkie postulaty i zastrzeżenia ze strony Stolicy Apostolskiej dotyczące tworzenia SR DBK bierze pod uwagę i głęboko analizuje. Zdaniem przewodniczącego DBK, sama chęć powołania na obecnym etapie komisji synodalnej, mającej charakter przejściowy i ustalającej ramy powołania i działania przyszłej SR, sygnalizuje, że konieczne są dodatkowe analizy pokazujące, na czym ma polegać proces synodalności w Kościele katolickim w Niemczech. Biskupi niemieccy w odpowiedzialności za swoje diecezje nie zgodzili się bowiem na utworzenie bezpośrednio po SW gremium SR, a jak już wspomniano, niektórzy z nich wyrazili wątpliwość co do swego udziału w obradach przygotowawczej komisji synodalnej. Autor listu wyraża nadzieję, że kolejne posiedzenia plenarne DBK pozwolą na poszukiwanie rozwiązań i konsensusu, który zaakceptują wszyscy członkowie Episkopatu Niemiec. Wsparciem dla tego stanowiska są też doświadczenia bp. G. Bätzinga, które zyskał podczas obrad fazy kontynentalnej Synodu Biskupów o synodalności w Pradze²⁶.

Konkludując, należy zauważyć, że plany pierwszych obrad przygotowawczej komisji synodalnej dla stworzenia SR dla Kościoła katolickiego w Niemczech, które mają się odbyć w Essen (10–11.11.2023 r.) będą kolejnym powodem do intensywnego dialogu pomiędzy Kościołem partykularnym w Niemczech a Stolicą Apostolską.

Podsumowanie

W dialogu pomiędzy Stolicą Apostolską a Kościołem katolickim w Niemczech dotyczącym SW zauważa się troskę o dobro wspólnoty Kościoła. Na pewno trwanie w tym dialogu oraz rozmowy na poziomie dykasteriów Stolicy Apostolskiej i DBK są rozwiązaniem, które pozwala na żywy kontakt pomiędzy Kościołem partykularnym a powszechnym. W trakcie procesu SW i po jego zakończeniu zauważono, że podjęte przez Kościół katolicki w Niemczech działania synodalne mają na obecnym etapie trudności z synergią z trwającym synodem biskupów o synodalności. W korespondencji między DBK a Stolicą Apostolską z jednej strony dostrzega się przypominanie o konieczności *recognitio* wszelkich rozstrzygnięć Kościoła partykularnego przez urzędy Stolicy Apostolskiej, aby miały one charakter zobowiązujący. Z drugiej strony dostrzega się dążenie przedstawicieli Kościoła katolickiego w Niemczech do dalszego rozwoju synodalności zainicjowanej przez SW. Planowane na listopad 2023 roku w Essen pierwsze spotkanie przygotowawczej komisji synodalnej pokaże zapewne, jakie cele stawia sobie i jak chce je zrealizować Kościół partykularny w Niemczech.

26 Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, *Brief an Herren Pietro Kardinal Parolin Luis Francisco Kardinal Ladaria Ferrer SJ Marc Kardinal Ouellet* (23. Februar 2023), <https://www.dbk.de/katholische-kirche/vatikan/korrespondenz-vatikan-bischofskonferenz> (29.06.2023).

Bibliografia

- Chojnacki G., „Droga Synodalna” w Niemczech w dobie koronawirusa. Bilans roczny, „Studia Paradyskie” 31 (2021), s. 9–19.
- Chojnacki G., *Konteksty i implikacje III Sesji Plenarnej „Der synodale Weg” we Frankfurcie nad Menem, 3–5.02.2022 roku*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 9–18, DOI: 10.18276/sp.2022.32-01.
- Chojnacki G., „Synodaler Weg” Kościoła katolickiego w Niemczech: geneza i pierwszy etap, [w:] *O Kościele Jezusa Chrystusa – dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, red. E. Sienkiewicz, Koszalin–Poznań 2020, s. 83–93.
- Dichiarazione della Santa Sede, 21.07.2022*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/07/21/0550/01133.html> (28.06.2023).
- Franziskus, *Ansprache bei der aus Anlass des Ad-limina-Besuchs gewährten Audienz für die deutschen Bischöfe, Rom 20. November 2015*, https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151120_adlimina-rep-fed-germania.html (30.06.2023).
- Franciszek, *Konstytucja apostolska o synodzie biskupów Episcopalis communio*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html (30.06.2023).
- Küng H., *Jesus*, München–Zürich 2013.
- Satzung des Synodalen Weges, Präambel*, <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c4376> (30.06.2023).
- Staatssekretariat des Apostolischen Stuhles, *Brief an Bischof Georg Bätzing (16. Januar 2023)*, <https://www.dbk.de/katholische-kirche/vatikan/korrespondenz-vatikan-bischofskonferenz> (29.06.2023).
- Synodalforum I, *Handlungstext Einbeziehung der Gläubigen in die Bestellung des Diözesanbischofs*, www.synodalerweg.pl (28.07.2023).
- Synodalforum I, *Synodalität nachhaltig stärken: Ein Synodaler Rat für die katholische Kirche in Deutschland*, <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c5414> (28.06.2023).
- Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, *Brief an Herren Pietro Kardinal Parolin Luis Francisco Kardinal Ladaria Ferrer SJ Marc Kardinal Ouellet (23.02.2023)*, <https://www.dbk.de/katholische-kirche/vatikan/korrespondenz-vatikan-bischofskonferenz> (29.06.2023).

CYTOWANIE

G. Chojnacki, *Relacje zwrotne pomiędzy Stolicą Apostolską a Drogą Synodalną w Niemczech*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 21–33, DOI: 10.18276/sp.2023.33-02.

Marek Derlatka

Uniwersytet Zielonogórski
m.derlatka@wpa.uz.zgora.pl
ORCID: 0000-0002-8650-2970

Człowiek a przyroda – przesłanie papieża Franciszka w encyklice *Laudato si'*

STRESZCZENIE

Encyklika papieża Franciszka *Laudato si'* stanowi kontynuację troski Kościoła o przyrodę, która z każdym rokiem kurczy się i ustępuje pola coraz bardziej nachalnej antropopresji. Poświęcenie całej najważniejszej formy papieskiego nauczania, jaką jest encyklika, sprawie ochrony środowiska, dowodzi wagi problemu i powinno zmobilizować do działania nie tylko katolików. Nie wystarczą już konferencje naukowe, filmy przyrodnicze i demonstracje ekologów. Potrzebne są konkretne działania i zmiany mentalności przedstawicieli *homo sapiens*, bez których za kilkadziesiąt lat możemy pozostać jednym z niezliczonych gatunków istot żywych na Ziemi.

Cenne w spojrzeniu głowy Kościoła katolickiego na sprawę ratowania tego, czego jeszcze nie zdążyliśmy zniszczyć, jest to, że widzi on szansę odwrócenia niepokojących procesów, które bywają często postrzegane jako niemożliwe do zatrzymania. Mimo wypowiedzi wielu naukowców, że ingerencja człowieka w przyrodę jest nie do powstrzymania, papież uważa, że „troska o przyrodę stanowi część stylu życia, który oznacza zdolność do życia razem i komunii”. Podjęcie próby zmiany naszego stylu życia, przyzwyczajień, lekkomyślnych zachowań i po prostu nieracjonalnych decyzji co do nieograniczonej eksploatacji zasobów naszej planety jest niezbędne, jeżeli kolejne pokolenia mają żyć na Ziemi.

SŁOWA KLUCZOWE:

ochrona przyrody, styl życia, zasoby naturalne, encyklika

Man and Nature – The Message of Pope Francis in the Encyclical *Laudato si'*

ABSTRACT

Pope Francis' encyclical *Laudato si'* is a continuation of the Church's care for nature, which each year shrinks and gives way to more and more intrusive human pressure. The dedication of the entire most important form of papal teaching, which is the encyclical, to the protection of the environment proves the seriousness of the problem and should mobilize not only Catholics to act. Scientific conferences, nature films and demonstrations of ecologists are no longer enough, there is a need for specific actions and changes

in the mentality of representatives of homo sapiens, otherwise in a few dozen years we may remain one of the few species of living creatures on Earth.

What is valuable in the head of the Roman Catholic Church's gaze on the matter of saving what we have not yet destroyed, is that he sees an opportunity to reverse disturbing processes that are often perceived as impossible to stop. Despite the statements of many scientists that human interference with nature is unstoppable, the pope believes that "caring for nature is part of a lifestyle that means the ability to live together and in communion". Trying to change our lifestyle, habits, reckless behavior and simply irrational decisions about the unlimited use of our planet's resources is essential if the next generations are to live on Earth.

KEYWORDS:

nature protection, lifestyle, natural resources, encyclical

Wprowadzenie

W 2015 roku papież Franciszek ogłosił encyklikę *Laudato si'*¹. Wzbudziła ona żywe zainteresowanie w środkach masowego przekazu, w kręgach miłośników przyrody oraz wśród innych osób, którym nie jest obojętny los naszej planety. Problem ochrony środowiska od wielu lat nie przestaje niepokoić ekologów, przyrodników, naukowców, polityków, dlatego nie dziwi poświęcenie całej najważniejszej formy papieskiego nauczania właśnie tej kwestii. Jeszcze do niedawna wielu ludziom wydawało się, że zasoby Ziemi są niewyczerpywalne, a los unikatowych gatunków flory i fauny w Amazonii nie ma żadnego wpływu na życie człowieka. Dziś stan zasobów Ziemi, a przede wszystkim stan wiedzy na temat związków i zależności pomiędzy różnymi organizmami (w tym żabami a ludźmi) jest inny, dlatego zmienia się podejście do problemu, jakim jest uratowanie ludzkości przed samozagładą. Pierwszym krokiem było uświadomienie sobie konieczności zmiany tego podejścia, następnym jest konsekwentne realizowanie planu ratowania wspólnego domu, jakim jest Ziemia. Ochrona przyrody wynika z różnych przesłanek, najważniejsze z nich to: odczucie sacrum w przyrodzie, doświadczenie piękna przyrody, powody ekonomiczne, względy utylitarne, racje naukowe². Umiejętność dostrzegania piękna w otoczeniu, a poprzez piękno stworzenia kontemplacja potęgi Stwórcy – autora tegoż piękna – pomaga w racjonalizacji działań na rzecz jego ochrony i zachowania go dla kolejnych pokoleń. Łączenie imperatywu troski o przyrodę z przeżyciami natury religijnej może przyczynić się do intensyfikacji aktywności społeczeństwa w tej ważnej sferze życia. Autorytet papieża istotnie wzmacnia stanowisko miłośników przyrody, którzy od lat apelują o zmianę podejścia do kwestii ochrony środowiska.

-
- 1 Franciszek, *Encyklika Laudato si'* (24.05.2015), „Acta Apostolicae Sedis” 107 (2015), s. 847–945, tekst polski Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015 [dalej: LS].
 - 2 M. Grzegorzczak, *Ochrona przyrody w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, http://rcin.org.pl/Content/80449/PDF/KR038_98276_r2007_IntegOP-Grzegorzczak-523-528.pdf (14.03.2022).

Pytania, które otwierają niniejsze rozważania, to: stanowisko papieża Franciszka jako nowatorskie podejście do problemu ochrony środowiska czy kontynuacja myśli poprzednich papieży, w szczególności św. Jana Pawła II i Benedykta XVI? Czy głowa Kościoła katolickiego powinna angażować się w działania proekologiczne; czy ekologia może stanowić zasadniczą treść encykliki – jednego z najważniejszych dokumentów papieskich; czy *Laudato si'* zmieniła stosunek społeczności „globalnej wioski” do ratowania przyrody na Ziemi?

Ekologia w nauczaniu św. Jana Pawła II i Benedykta XVI

Nie pierwszy raz głowa Kościoła katolickiego porusza problem ekologii i przypomina znaną prawdę: chroniąc przyrodę, chronimy siebie. Już w 1979 roku Jan Paweł II zauważył, że eksploatacja Ziemi niesie z sobą zagrożenie naturalnego środowiska człowieka, alienuje go w stosunku do przyrody, odrywa od niej³. W 1987 roku pisał o rosnącej świadomości ograniczoności dostępnych zasobów, potrzebie poszanowania integralności i rytmów natury oraz uwzględniania ich przy programowaniu rozwoju, bez poświęcania ich na rzecz demagogicznych koncepcji. Nazwał to troską ekologiczną⁴. W 1995 roku papież wyrażał zadowolenie z powodu wzrostu zainteresowania jakością życia oraz ekologią, jaki nastąpił zwłaszcza w społeczeństwach o wysokim stopniu rozwoju, w których ludzie dążą już nie tyle do zapewnienia sobie podstawowych środków do życia, ile do globalnego polepszenia warunków życia⁵. Z uwagi na liczne i skomplikowane zależności między żywymi organizmami oraz takimi czynnikami, jak woda, powietrze, gleba, globalny charakter działań na rzecz świata natury jest niezbędny i jest on jedyną nadzieją na uchronienie Ziemi przed totalną katastrofą. Zmiany klimatu, środowiska, fauny i flory zaszły tak daleko, że przyszłość naszej planety staje pod znakiem zapytania.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II pisze, że u korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to dzięki pierwszemu darowi otrzymanemu od Boga w postaci rzeczy przezeń stworzonych.

3 Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4.03.1979), „Acta Apostolicae Sedis” 15 (1979), s. 257–324; tekst polski [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, n. 15.

4 Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), „Acta Apostolicae Sedis” 26 (1987), s. 513–586; tekst polski [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, n. 26.

5 Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (25.03.1995), „Acta Apostolicae Sedis” 27 (1995), s. 401–522; tekst polski [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, n. 27. Problem ekologiczny papież Polak uważał za jeden z najpilniejszych problemów ludzkości: *Encyklika Fides et ratio* (14.09.1998), „Acta Apostolicae Sedis” 104 (1998), s. 5–88; tekst polski [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, n. 104.

Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej⁶. Źródło kryzysu ekologicznego tkwi zatem w niewłaściwej wizji człowieka i jego miejsca w świecie. W świetle nauczania Jana Pawła II przyrodzie i samemu człowiekowi najbardziej zagraża brak poszanowania dla praw natury i zanik poczucia wartości życia. Papież podkreśla, że prawo natury wyznacza pewien wewnętrzny porządek, który człowiek zastaje i który powinien zachować. Wszelkie działanie, które sprzeciwia się temu porządkowi, uderza w samego człowieka⁷.

Warto zwrócić uwagę na znaczenie sformułowania „prawo natury”. Można je rozumieć nie tylko jako synonim prawa naturalnego, od wieków przeciwstawianego prawu pozytywnemu, ale również jako prawo przyrody, prawo świata ożywionego i nieożywionego, który przecież istniał wcześniej, niż na Ziemi pojawił się pierwszy człowiek. Zarówno zwolennicy tak zwanej teorii kreacjonizmu, jak i apologetyci teorii ewolucji zakładają, że człowiek nie był pierwszym stworzeniem na Ziemi. Człowiek zatem powinien uszanować porządek panujący przed nim i nie może naruszać zasad obowiązujących wcześniej. Równowaga w przyrodzie ulega zachwianiu bardzo łatwo, natomiast jej przywrócenie jest bardzo trudne. Przykładem może być niepokojące zjawisko globalnego ocieplenia, odpowiedzialnego za ekstremalne zjawiska pogodowe: wichury, tornada, powodzie, pożary. Częstotliwość ich występowania jest diametralnie inna w XXI wieku niż wcześniej, co często przytacza się jako potwierdzenie tezy o zmianie klimatu. Prawdziwe są słowa papieża Polaka, że wszelkie działanie, które sprzeciwia się porządkowi natury, uderza w samego człowieka. Niestety tolerancja dla zachowań przeciwnych porządkowi natury jest coraz większa, co można obserwować w zmianach prawa wielu wysoko rozwiniętych państw. Nadaje się zupełnie inne znaczenie małżeństwu, legalizuje się eutanazję, propaguje się aborcję, antykoncepcję, pornografię, do której wstępem jest wszechobecna w reklamie, klipach muzycznych i sztuce erotyka. Co to ma wspólnego z ekologią? Nowe prawo pomaga kształtować nowego człowieka – *homo ludens*, który problematykę ochrony przyrody pozostawia zapalonym ekologom, koncentrując się na doraźnych przyjemnościach i nie przejmując się losem orangutanów na Borneo. Tak szeroki kontekst jest niezbędny, aby holistycznie spojrzeć na problem ochrony środowiska.

6 Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (1.05.1991), „Acta Apostolicae Sedis” 37 (1991), s. 793–867; tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, n. 37.

7 K. Belch, *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, <http://docplayer.pl/5036746-Artykuly-kwestia-ekologiczna-w-nauczaniu-jana-pawla-ii-ks-prof-dr-hab-kazimierz-belch-kul-st-a-l-o-w-a-wo-l-a.html> (24.02.2022).

Jeżeli człowiek odchodzi tak daleko od porządku natury, redefiniując pojęcia o wielowiekowej tradycji, w konsekwencji traci rozeznanie co do potrzeb świata natury i nie dostrzega zagrożeń dla środowiska naturalnego oraz dla siebie samego. Rezygnacja z porządku aksjologicznego budowanego przez wieki w duchu kultury chrześcijańskiej pociąga za sobą obojętność na los Ziemi. Skoro wszystko jest względne, niestałe, zmienne, nie warto zaprzętać sobie głowy równowagą w przyrodzie, która zawsze potrafiła zadbać o siebie. To „zawsze” może usnąć naszą czujność i doprowadzić do nieodwracalnych zmian w świecie przyrodniczym.

Kwestię ekologiczną poruszał także poprzednik papieża Franciszka – Benedykt XVI. Stwierdził on, że niebywale ważną kwestią jest zanieczyszczenie powietrza, w zmniejszenie którego muszą angażować się wszyscy ludzie. Jednak równie niebezpieczne jest także skażenie ducha⁸. To celne spostrzeżenie znajduje potwierdzenie w ogólnie dostępnych danych dotyczących laicyzacji i odchodzenia od praktyk religijnych, czemu towarzyszy postępująca degradacja środowiska naturalnego i realne zagrożenie dla przetrwania wielu gatunków roślin i zwierząt. Oczywiście nie chodzi tu o stwierdzenie związku przyczynowo-skutkowego, ale trudno nie dostrzec tej koincydencji. Obrona tezy, że sekularyzacja powoduje niszczenie środowiska naturalnego, mogłaby się nie powieść, nie można jednak zaprzeczyć, że oba te zjawiska występują równocześnie. Pewne jest, że osoba zaangażowana religijnie i uznająca boskie pochodzenie świata i życia na nim nie będzie w stanie niszczyć tego życia, obojętnie czy będzie to życie orangutana, czy pszczoły. Takich dylematów nie mają natomiast decydenci wycinający lasy tropikalne na Borneo z przeznaczeniem na plantacje palm olejowych i skazujący orangutany na zagładę.

Korzenie troski człowieka o przyrodę

Korzenie troski człowieka o życie na Ziemi sięgają Księgi Rodzaju. Boże polecenie czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1,28) nie oznacza przyzwolenia na niszczenie, lecz takie gospodarowanie bogactwami natury, aby zachowały aktualność słowa: „wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31).

Przez „ziemię”, o której mówi tekst biblijny, należy rozumieć przede wszystkim ten fragment widzialnego wszechświata, którego człowiek jest mieszkańcem, pośrednio jednak można rozumieć cały świat widzialny, o ile może on znaleźć się w zasięgu wpływu człowieka i jego poszukiwań w celu zaspokojenia własnych potrzeb. Prócz tego słowa o „czynieniu sobie ziemi poddaną” posiadają ogromną nośność. Wskazują na wszystkie zasoby, które ziemia

8 Benedykt XVI, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Kraków 2019, s. 83–84.

(a pośrednio świat widzialny) kryje w sobie, a które przy pomocy świadomego działania człowieka mogą być odkryte i celowo wykorzystywane przez niego. Tak więc owe słowa, zapisane już na samym początku Biblii, *nie przestają nigdy być aktualne*⁹.

Słowa te są bardzo aktualne obecnie, kiedy stopień podporządkowania sobie przyrody przez człowieka jest najwyższy w historii. Nie znaczy to, że człowiek ujarzmił wszystkie siły natury, ale że los wielu stworzeń zależy od jednego gatunku – *homo sapiens*. Świadomość ogromnej odpowiedzialności wynikającej z powołania do czynienia sobie ziemi poddaną winna stymulować do podejmowania aktywności tego rodzaju, aby możliwa była koegzystencja całej natury. Oczywiście nie powinno to być rozumiane jako na przykład apel o powszechny wegetarianizm, ale już jako apel o niemarnotrawienie żywności – jak najbardziej.

„Różne stworzenia, chciane w ich własnym bycie, odzwierciedlają, każde na swój sposób, jakiś promień nieskończonej mądrości i dobroci Boga. Z tego powodu człowiek powinien szanować dobroć każdego stworzenia, unikać nieuporządkowanego wykorzystania rzeczy, które lekceważy Stwórcę oraz powoduje zgubne konsekwencje dla ludzi i ich środowiska”¹⁰. W pierwotnym stanie w przyrodzie panowała równowaga, a wszystkie stworzenia miały porównywalne warunki do życia, to znaczy żadne z nich nie miało możliwości trwale zagrozić istnieniu pozostałych. Właściwie do XIX wieku koegzystencja człowieka i przyrody przebiegała w miarę „normalnie”. Dopiero XX wiek i przyspieszenie rozwoju cywilizacji doprowadziło do zachwiania równowagi w środowisku naturalnym. Obecnie antropopresja jest tak silna, że zaczyna zagrażać wielu gatunkom, także samemu człowiekowi, z tej prostej przyczyny, że wszystkie organizmy są zależne jedne od drugich. Maksymalizacja zysku, eksploatacja zasobów naturalnych, rozwój techniki, nauki i globalizacja niosą katastrofalne skutki dla licznych gatunków roślin i zwierząt.

Papież Franciszek stawia słuszną diagnozę:

Ta siostra [ziemia – przyp. aut.] protestuje z powodu zła, jakie jej wyrządzamy nieodpowiedzialnym wykorzystywaniem i rabunkową eksploatacją dóbr, które Bóg w niej umieścił. Dorastaliśmy, myśląc, że jesteśmy jej właścicielami i rządcami uprawnionymi do jej ograbienia. Przemoc, jaka istnieje w ludzkich sercach zranionych grzechem, wyraża się również w objawach choroby, jaką dostrzegamy w glebie, wodzie, powietrzu i w istotach żywych”¹¹.

Godne podkreślenia jest powiązanie szkód wyrządzanych przyrodzie z nieuporządkowanym wnętrzem ludzkiego serca – źródłem wszelkich pragnień, dążeń i pożądań człowieka. Jeżeli człowiek będzie skupiony jedynie na konsumpcjonizmie, hedonizmie

9 Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens* (14.09.1981), „Acta Apostolicae Sedis” 4 (1981), s. 577–647; tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, n. 4.

10 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 88.

11 LS, n. 2.

i materializmie, doprowadzi to do autodestrukcji. Egoistyczne traktowanie świata natury obejmuje również przedmiotowe podejście do drugiego człowieka, brak empatii, współczucia i gotowości do niesienia pomocy. Takie zachowanie, skupienie się tylko na sobie, ostatecznie prowadzi do frustracji, depresji, a nawet utraty sensu życia. Dostrzeganie wokół siebie innych stworzeń, nie tylko swojego gatunku, pozwala na podjęcie refleksji nad własnym postępowaniem, nawykami, metodami pracy, formami wypoczynku i pomaga odnajdywać sens swojego istnienia. Wrażliwość na piękno świata buduje się na fundamencie uporządkowanego życia wewnętrznego, ponieważ człowiek – oprócz sfery cielesnej – złożony jest także ze sfery psychicznej i duchowej. Lekceważenie czy w ogóle pomijanie potrzeb duchowych prowadzi do kształtowania ułomnego *homo ludens* – człowieka nastawionego na zabawę, który poza pracą i konsumpcją nie odczuwa innych potrzeb. Niestety, kultura masowa, środki społecznego przekazu, poprawność polityczna, redukują człowieka do jego sfery materialnej, cielesnej, często ośmieszając akcenty religijne lub wręcz ich zakazując (*Happy Holidays* zamiast *Merry Christmas*).

Paradygmat technokratyczny i ekologia kulturowa

W dalszej części swojej encykliki papież Franciszek zauważa, że tempo życia człowieka i tempo zmian zachodzących w otaczającym go świecie kontrastuje z tempem ewolucji biologicznej¹². Zmiany te potęgują nierówności społeczne, a najwyższe koszty ekspresowych przemian ponoszą najubożsi. Koncentracja papieża na wykluczonych, tak znamienita dla jego pontyfikatu, ale również dla całego chrześcijaństwa, pozwala dostrzec ważny aspekt troski Kościoła o świat natury. W rzeczywistości jest to troska o człowieka, przede wszystkim tego najsłabszego, cierpiącego z powodu zmian klimatu, zanieczyszczenia powietrza, wody i gleby. Nie stanowi to żadnej innowacji w „polityce społecznej” Kościoła, jedynie podkreśla współzależność działalności charytatywnej z działalnością proekologiczną. Nie da się dbać o dobro każdej osoby, lekceważąc kwestię ochrony środowiska. Wręcz przeciwnie: chroniąc przyrodę, chronimy siebie.

Przyczyn degradacji środowiska ludzkiego papież upatruje w obowiązującym paradygmacie technokratycznym. Gwałtowny rozwój technologiczny niesie ze sobą wiele pozytywnych skutków, ale nie towarzyszy mu „rozwój istoty ludzkiej w odniesieniu do odpowiedzialności, wartości i sumienia”¹³. Paradygmat technokratyczny oznacza konkretny styl życia, myślenia i nawiązywania relacji, tak z ludźmi, jak z naturą. Budowanie kultury ekologicznej to nadawanie kształtu sprzeciwowi wobec ekspansji paradygmatu technokratycznego, swego rodzaju rewolucja kulturowa. Konieczna jest

12 Zob. S. Szuman, *Laudato si', mi' Signore, czyli duchowość ekologiczna według papieża Franciszka*, „Acta Erasmiiana” 18 (2019), s. 31–38.

13 LS, n. 105.

odnowa człowieka, ponieważ nie ma ekologii bez właściwej antropologii¹⁴. Zdaniem papieża ekologia integralna domaga się łącznego rozwiązywania problemów społecznych, gospodarczych i przyrodniczych. Walka z zanieczyszczeniem musi iść w parze z walką z ubóstwem, przywrócenie godności wykluczonym jest również troską o naturę¹⁵.

Ekologia kulturowa z kolei to dziedzictwo historyczne, artystyczne, tożsamość danego miejsca, planowanie urbanistyczne. Postulat, że miasta nie powinny oddzielać człowieka od przyrody, jest bardzo trudny do spełnienia, skoro nawet wieś, z wielkoobszarowymi gospodarstwami, pestycydami i monokulturą rolną, nie stanowi przyjaznego miejsca do życia dla innych gatunków niż *homo sapiens*. Mimo tego powinniśmy dążyć do jak najmniej szkodliwego dla środowiska zagospodarowania przestrzennego, odchodząc od koncentracji ludności miejskiej na rzecz inwestycji w rozwój mniejszych ośrodków. Z tego punktu widzenia bardzo rozsądne wydają się inicjatywy lokowania różnych urzędów i instytucji także w innych miastach niż stolice państw, umożliwiając zrównoważony rozwój całych krajów.

Odnosząc się do ekologii życia codziennego, papież stwierdza:

Ekologia ludzka oznacza również coś bardzo głębokiego: niezbędną relację życia człowieka z prawem moralnym, wpisanym w jego naturę, relację konieczną, by można było stworzyć bardziej godne środowisko¹⁶.

W ostatnim czasie relacja człowieka z prawem moralnym niestety ulega rozluźnieniu, a nawet całkowitemu zerwaniu. Relatywizm etyczny nie sprzyja kształtowaniu się jednolitego etosu moralnego, a konsekwencją tego jest kwestionowanie nie tylko godności środowiska, ale również samej osoby ludzkiej. Jeżeli można podawać w wątpliwość godność życia ludzkiego, relatywizując ją w zależności od fazy rozwojowej, stanu zdrowia i użyteczności społecznej, nie może dziwić niewłaściwe podejście do natury. Tymczasem natura powinna być traktowana jako dobro wspólne, jako przedmiot naszej wspólnej troski. Dobro wspólne nie jest niczyją indywidualną własnością, nawet jeżeli las, łąka, pole są przedmiotem własności prywatnej, nie można ich niszczyć i zmieniać ich przeznaczenia bez zgody odpowiednich instytucji. Musimy pamiętać, że po nas Ziemię odziedziczą następne pokolenia, których nie powinniśmy ograbiać z tego dobra wspólnego.

Poprawa obecnego stanu rzeczy wymaga duchowości ekologicznej, czyli wzrostu świadomości, zmiany stylu życia, rezygnacji z wybujałego konsumpcjonizmu, egoizmu. Postęp, nagromadzenie rzeczy i przyjemności nie dają człowiekowi poczucia sensu i radości. Obudzenie w ludziach współczucia prowadzić ma do równowagi ekologicznej z samym sobą, innymi ludźmi, wszystkimi istotami żywymi i z Bogiem.

14 Zob. S. Szuman, *Laudato si', mi' Signore...*, s. 31–38.

15 Zob. tamże.

16 LS, n. 155.

Ważne są małe, codzienne działania, takie jak unikanie stosowania tworzyw sztucznych i papieru, zmniejszenie zużycia wody, segregowanie odpadów, korzystanie z transportu publicznego, sadzenie drzew, wyłączanie niepotrzebnego światła. Nie można myśleć, że te wysiłki nie zmienią świata¹⁷. Starania prowadzące do zmiany stylu życia powinny podjąć przede wszystkim rodziny, ale także szkoły, stowarzyszenia, wspólnoty religijne i polityczne. Duchowość chrześcijańska proponuje rozwój wstrzemięźliwości i zdolności radowania się nawet wówczas, gdy się niewiele posiada. Rozwijanie cnót wstrzemięźliwości i pokory prowadzi do rozwoju miłości obywatelskiej i politycznej, które mają odpowiednią siłę, aby przemienić świat¹⁸.

Znaczenie papieskiego przesłania płynącego z „zielonej encykliki”

Papieskie przesłanie z komentowanej encykliki nie tylko dowodzi wagi problemu ratowania przyrody, ale zawiera konkretne propozycje małych kroków, które wszyscy powinniśmy podjąć, aby zatrzymać proces degradacji środowiska. Jakkolwiek trudna może wydawać się sytuacja wielu organizmów żywych na Ziemi, mamy jeszcze szansę odwrócenia gwałtownych zmian klimatu i poprawy warunków życia naszych „braci mniejszych”. Jedyną nadzieją dla świata jest zmiana naszej świadomości, mentalności, przyzwyczajzeń, preferencji, generalnie – stylu życia. Zmiana ta wymaga wysiłku każdego człowieka, rodziny, społeczności, państwa. Dobrze, że potrzebę podnoszenia poziomu wiedzy i świadomości stanowczo artykułuje także doktryna Kościoła katolickiego. Jednak źródła troski o Ziemię – jak wspomniano wcześniej – tkwią w Biblii. Nie tylko w Księdze Rodzaju, ale i w wielu innych miejscach zwraca się uwagę na piękno świata i jego boskie pochodzenie, czyli wykraczające poza ludzkie możliwości. „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24). „Jakże godne ukochania są wszystkie Jego dzieła i zaledwie iskierką są te, które poznajemy. Wszystko to żyje i trwa na wieki, i w każdej potrzebie wszystko jest Mu posłuszne” (Syr 42,22–23). „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, [...] Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie miłośniku życia” (Mdr 11,24–26). Cytaty te dowodzą, że człowiek powinien szanować życie na Ziemi, gdyż nie on jest jej właścicielem i nie może uzurpować sobie wyłącznych praw do tego, co zostało stworzone przez Boga. Człowiek jest tylko jednym z Bożych stworzeń i jak wszystkie pozostałe stworzenia powinien być posłuszny Bogu. Posłuszeństwo to polega przede wszystkim na prowadzeniu takiej aktywności życiowej, aby nie ucierpiały na tym inne stworzenia. Koegzystencja ludzi z naturą jest możliwa, a właściwie konieczna, ponieważ zachwianie równowagi biologicznej pociąga za sobą negatywne konsekwencje nie tylko dla przyrody, ale również dla samego człowieka.

17 S. Szuman, *Laudato si', mi' Signore...*, s. 31–38.

18 Zob. tamże.

Słusznie zauważa papież Franciszek, że hedonizm i konsumpcjonizm ostatecznie nie dają satysfakcji, a nawet prowadzą do utraty sensu i chęci życia, co wiąże się z brakiem troski o swój los oraz los całej ziemi. Właśnie paradygmat technokratyczny i skupienie się na materialnym wymiarze egzystencji niszczy poczucie sensu istnienia i potrzebę ochrony środowiska oraz człowieka jak elementu środowiska. Niewątpliwie wiąże się to z postępującą sekularyzacją i laicyzacją, które oddalając człowieka od Boga, transcendencji, nie potrafią zapełnić pustki pozostającej po oderwaniu stworzenia od Stwórcy. W tym kontekście ekologia ludzka i duchowość ekologiczna wychodzą naprzeciw potrzebom jednostek poszukujących uzasadnienia dla swojej egzystencji i borykających się z paradygmatem technokratycznym. Celne jest łączenie troski o przyrodę z troską o duchowość człowieka, tylko integralne podejście do tych problemów pozwala na ich racjonalne rozwiązanie.

Nie da się oddzielić problemu ochrony środowiska od problemu ochrony człowieka, gdyż człowiek jest immanentnie związany ze światem ożywionym i jego przyszłość zależy od przetrwania przyrody. Popularne twierdzenie: „Kiedy wyginie pszczoła, rodzajowi ludzkiemu pozostaną już tylko 4 lata” może okazać się prawdziwe, jeżeli nie zmieni się stosunek ludzi do przyrody. Poruszony wyżej problem ochrony człowieka może wydawać się sprzecznością – przed kim należy chronić człowieka? Odpowiedź jest prosta – przed nim samym, a raczej przed okrucieństwem, chciwością i ignorancją, nie tylko decydentów: polityków, przedsiębiorców, naukowców, ale przed wszystkimi, którzy poprzez swoje wybory i decyzje niszczą naturę, a więc i innych ludzi. Przykłady nierozsądnych decyzji to nie tylko masowe wycinanie lasów tropikalnych, osuszanie torfowisk czy zanieczyszczania przemysłowe, ale również marnotrawienie wody, żywności, energii elektrycznej, śmiecenie, za co odpowiedzialność ponosi większość z nas. Lekkomysłność i obojętność są tak samo niebezpieczne, jak świadoma eksploatacja zasobów naturalnych, które nie są nieograniczone. Oczywiście mamy prawo korzystać z tych zasobów, ale nie powinniśmy tego robić, kierując się jedynie instynktami, zaniebując zdrowy rozsądek.

Stanowisko papieża Franciszka jest zakotwiczone w biblijnej zasadzie: „Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?” (Łk 9,25). Gospodarowanie zasobami ziemi, czyli czynienie jej sobie poddaną, nigdy nie powinno przesłaniać prawdziwego powołania człowieka, jakim jest zbawienie. Właśnie perspektywa życia wiecznego pozwala na racjonalne traktowanie bogactw naturalnych i wytworzonych przez człowieka, a utrata tej perspektywy grozi pogrążaniem się w niezaspokojonym konsumpcjonizmie i hedonizmie. Taki model życia skazany jest na porażkę, gdyż, jak mówi święty Augustyn: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁹.

19 Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, s. 7.

Optyka chrześcijańska może nie być atrakcyjna dla osób niezaangażowanych religijnie lub wyznawców innych religii. Kierując się zatem inną motywacją, muszą oni współdziałać dla dobra planety, gdyż kondycja przyrody nie pozwala na dalszą jej dewastację i odkładanie konkretnych działań sanacyjnych. Konieczna jest współpraca ponad podziałami etnicznymi, religijnymi, kulturowymi, ponieważ problem dotyczy wszystkich mieszkańców globu i brak koordynacji działań niesie ze sobą poważne zagrożenia.

Niezwykle istotne jest również przeciwdziałanie pogłębianiu się nierówności społecznych na tle majątkowym. Coraz bogatsza północ nie powinna pozostawiać bez pomocy wciąż ubogiego południa, gdzie ochrona przyrody bywa postrzegana jako luksus, na który nie można sobie pozwolić. Jeżeli podział zysków z pracy w dalszym ciągu będzie tak niesprawiedliwy jak obecnie, nie rozwiążemy kryzysu migracyjnego, ekologicznego, ani żadnego innego. Mieszkańcy tropików nie mogą być zmuszani do wycinania pierwotnych lasów, aby zapewnić minimum egzystencji swoim rodzinom, podczas gdy Europejczycy i Amerykanie konsumują owoce pracy z upraw rolnych zastępujących te pierwotne lasy. W tym kontekście konieczne są zmiany prawa, w tym podatkowego, likwidujące raje podatkowe i zmuszające do płacenia podatków w miejscu prowadzenia działalności gospodarczej. W zakresie prawa pracy należy uzależnić wysokość minimalnego wynagrodzenia od wydajności pracy oraz ogólnych kosztów zatrudnienia, w tym składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne. Pozostawienie kwestii minimalnego wynagrodzenia prawom wolnego rynku nie wydaje się dobrym rozwiązaniem, ponieważ prawo pracy powinno przeciwdziałać wyzyskowi pracowników, zawsze uzależnionych od stanowiska pracodawców dążących do maksymalizacji zysku. Zapewnienie godziwej płacy przyczynia się do wzrostu stopy życiowej społeczeństwa, które może uwzględniać potrzeby ochrony środowiska w codziennych decyzjach konsumenckich. Preferencje zakupowe klientów mają bezpośrednie przełożenie na promocję ekologicznych sposobów upraw i hodowli, co z kolei pozwala na intensyfikację ochrony środowiska. Notoryjnie znanym faktem jest różnica w cenach produktów, nie tylko spożywczych, powstających w warunkach sprzyjających środowisku albo w warunkach podwyższonego poziomu zagrożenia dla przyrody (choćby olej palmowy a olej rzepakowy). Nie da się promować zdrowego stylu życia bez zapewnienia odpowiedniego poziomu życia, w tym możliwości zarobkowych społeczeństwa.

Przesłanie papieskie płynące z „zielonej encykliki” jest skierowane nie tylko do chrześcijan. Stanowi odpowiedź na częste oskarżenia chrześcijaństwa o niewłaściwe korzystanie z przyrody, oparte na pobieżnej, spłyconej lekturze Biblii²⁰. Papież nie narzuca swojej wiary, trafnie diagnozuje obecną kondycję świata istot żywych, wskazuje braki i błędy oraz proponuje środki zaradcze. Nie jest to wołanie o kolejny pakt klimatyczny,

²⁰ F. Rosiński, *Człowiek a przyroda według Starego Testamentu*, [w:] *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, Z.J. Kijas, Z. Mirek, Kraków 2000, s. 11–17.

akt normatywny czy następną konferencją naukową. Chodzi o podjęcie małych kroków, zmianę sposobu myślenia, przyzwyczajień i przede wszystkim uświadomienie sobie, że każdy człowiek może pomóc. Takie stanowisko zajmują również obrońcy przyrody, działacze organizacji ekologicznych, leśnicy i inni, którym zależy na uratowaniu środowiska naturalnego. Oni także proponują kontrolowanie zużycia wody, inicjują akcje sprzątania lasów czy nakłaniają do ograniczenia używania samochodów osobowych na rzecz transportu publicznego. Obserwując zakorkowane ulice aglomeracji miejskich, gdzie często jedna osoba porusza się sama w jednym aucie, jest jeszcze dużo do zrobienia. Nie powinniśmy odkładać zmiany naszych przyzwyczajień, gdyż, jak słusznie zauważa papież Franciszek, to już „ostatni dzwonek”. Należy pamiętać, że nie chodzi tu bynajmniej o spektakularne akcje i kolejne akty prawne. Wystarczy świadomość ekologiczna i poczucie odpowiedzialności za planetę, która została nam nie tylko dana, ale także zadana. Nie możemy uchylić się od wykonania tego zadania.

Podsumowanie

Stanowisko papieża Franciszka wyrażone w „zielonej encyklice” jest kontynuacją myśli jego poprzedników na Stolicy Piotrowej, w szczególności Jana Pawła II, który jako wytrawny turysta, sportowiec i esteta wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę wspólnych działań na rzecz ochrony środowiska. Sam fakt poruszania tych zagadnień w kilku cytowanych encyklikach papieża Polaka świadczy o jego sporym zaangażowaniu w działania na rzecz zachowania piękna ziemi dla przyszłych pokoleń. Nie tylko Jan Paweł II realizował biblijne zadanie czynienia sobie ziemi poddaną, tak, aby nie utracić przedmiotu tegoż zadania. Głowa Kościoła katolickiego jak najbardziej powinna angażować się w działania proekologiczne, a ekologia może stanowić zasadniczą treść encykliki – jednego z najważniejszych dokumentów papieskich. Świadczy to o wadze problemu, skupia uwagę światowych przywódców oraz wszystkich ludzi dobrej woli na potrzebie racjonalnego gospodarowania bogactwami naturalnymi, pozwala na wzrost świadomości ekologicznej. Namiestnik Chrystusa na ziemi ma nawet obowiązek dawać przykład troski o tę ziemię i ma siłę pociągnięcia za sobą innych ludzi. Odpowiadając zaś na pytanie, czy *Laudato si'* zmieniła stosunek społeczności „globalnej wioski” do ratowania przyrody na ziemi, z żalem należy stwierdzić, że wciąż mamy wiele do zrobienia i nie powinniśmy czuć się zwolnieni z obowiązku realizacji postulatów papieża Franciszka. Zapewne wiele osób po lekturze *Laudato si'* zaczęło bardziej racjonalnie korzystać z takich udogodnień życiowych, jak bieżąca woda czy energia elektryczna, zakręcając kurek przy myciu zębów i gasząc zbędne żarówki. Natomiast globalnie: nie ustała wycinka lasów i używanie oleju palmowego jako najtańszego tłuszczu. Uwaga środków społecznego przekazu z roku 2015, kiedy papież ogłosił tę encyklikę, powinna towarzyszyć wszelkim,

także oddolnym inicjatywom ratowania przyrody, ponieważ zegar biologiczny bije nie tylko niedźwiedziom polarnym, orangutanom, gorylom, ale i „koronie stworzenia”, która może doprowadzić do samozagłady.

Bibliografia

Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.

Belch K., *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, <http://docplayer.pl/5036746-Artykuly-kwestia-ekologiczna-w-nauczaniu-jana-pawla-ii-ks-prof-dr-hab-kazimierz-belch-kul-st-a-l-o-w-a-wo-l-a.html>.

Benedykt XVI, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Kraków 2019.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (24.05.2015), „Acta Apostolicae Sedis” 107 (2015), s. 847–945. Tekst polski: *Encyklika Laudato si'. W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015.

Grzegorzczak M., *Ochrona przyrody w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, http://rcin.org.pl/Content/80449/PDF/KRO38_98276_r2007_IntegOP-Grzegorzczak-523-528.pdf.

Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (1.05.1991), „Acta Apostolicae Sedis” 83 (1991), s. 793–867. Tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 399–445.

Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (25.03.1995), „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), s. 401–522. Tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 533–611

Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio* (14.09.1998), „Acta Apostolicae Sedis” 91 (1999), s. 5–88; tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 675–738

Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens* (14.09.1981), „Acta Apostolicae Sedis” 73 (1981), s. 577–647. Tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 107–143.

Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4.03.1979), „Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979), s. 257–324. Tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 27–62.

Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), „Acta Apostolicae Sedis” 80 (1988), s. 513–586. Tekst polski [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 283–324.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Marczak Ł., *Troska ekologiczna w perspektywie niedorozwoju społecznego. Aktualność encykliki Sollicitudo rei socialis*, „Studia Paradyskie” 27 (2017), s. 355–365.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań–Warszawa 1995.

Rosiński F., *Człowiek a przyroda według Starego Testamentu*, [w:] *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, Z.J. Kijas, Z. Mirek, Kraków 2000, s. 11–17.

Szuman S., *Laudato si', mi' Signore, czyli duchowość ekologiczna według papieża Franciszka*, „Acta Erasmiiana” 18 (2019), s. 31–38.

CYTOWANIE

M. Derlatka, *Człowiek a przyroda – przesłanie papieża Franciszka w encyklice Laudato si'*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), 35–47, DOI: 10.18276/sp.2023.33-03.

Adam Drozdek

Duquesne University

drozdek@duq.edu

ORCID: 0000-0001-8639-2727

Christoph Christian Sturm's Theological Reflections on Nature

Teologiczne refleksje Christopha Christiana Sturma na temat przyrody

STRESZCZENIE

Christoph Christian Sturm był osiemnastowiecznym duchownym niemieckim żywo zainteresowanym wiedzą przyrodniczą. Jako pastor wykorzystywał tę wiedzę do celów teologicznych: ludzie mogą i powinni wzmacniać swoją wiarę, badając Boże dzieła w przyrodzie, aby zobaczyć wyraźne znaki Jego mądrości, mocy i opatrności odcisnięte w tych dziełach. Sturm także obszernie dyskutował problem teodycei, wskazując, że dobro zdecydowanie przeważa nad złem występującym w przyrodzie oraz w życiu społecznym i indywidualnym, a to, co postrzegane jest jako zło, to środki Boże użyte w pozytywnych celach.

SŁOWA KLUCZOWE:

Christoph Christian Sturm, fizykoteologia, teodycea

ABSTRACT

Christoph Christian Sturm was an eighteenth-century German ecclesiastic keenly interested in naturalist knowledge. As a pastor, he used this knowledge for theological purposes: people can and should enhance their faith by investigating God's works in nature to see the clear signs of His wisdom, powers, and providence imprinted in these works. Sturm also addressed at length the problem of theodicy by pointing that the good by far outweighs evil found in nature and in social and individual life, and that what is perceived as evil is God's means used for beneficial purposes.

KEYWORDS:

Christoph Christian Sturm, physico-theology, theodicy

Introduction

Christoph Christian Sturm (1740–1786) was a German pastor. He studied at the universities of Jena and Halle. In 1762, he was appointed as one of the masters in the Königliches Pädagogium in Halle, and in 1765 he became a conrector of the school in Sorau (today: Żary in western Poland). In 1767, he returned to Halle as a pastor of the Market Church (Marktkirche). He left Halle in 1769 to become a pastor of the church of the Holy Spirit (Heilig-Geist-Kirche) in Magdeburg. Finally, in 1778, he was appointed a chief pastor of St. Peter's Church (Sankt-Petri-Kirche) in Hamburg.¹

Sturm was a prolific author of pastoral books, collections of sermons, and theological reflections. His publications were very popular in Germany and abroad well into the nineteenth century. For example, his *Unterhaltungen mit Gott in den Morgenstunden auf jeden Tag*, first published in 1768, had thirteenth edition in 1831 and his *Morgen- und Abendandachten auf jeden Tag*, published in 1778, had eighth edition in 1798. Sturm, not a scientist himself, wanted to capitalize on the growing contribution of science to the human knowledge which was also reflected in the use of science for theological purposes in the then very popular physico-theology. Explicitly naming Buffon, Derham, Pluche, Nieuwentijt, Sulzer, and Bonnet, Sturm said he wanted to use their language to be understandable. What he wanted to accomplish was to bring to the *Unstudirten*, to people with little or no scholarly training, the necessary knowledge of what God's work in nature emphasising in this endeavor the aspects of nature closest to the everyday life (B 1.Vorrede [2–3]).²

Physico-theology

Physico-theology had a dual purpose: first, convincing unbelievers by the orderliness and makeup of nature that God exists and is the creator of nature; second, by pointing to the very same nature, instilling in believers the appreciation of the beneficial work of the providential God. Sturm expressed very little interest in the former, concentrating almost entirely on the latter.

In Sturm's opinion, the investigation of God's work in nature is the most important, the most pleasant, and the easiest kind of knowledge. It is good to learn about God's

-
- 1 J.F. Feddersen, *Christoph Christian Sturm's gewesenen Hauptpastors zu St. Petri und Scholarchen Leben und Charakter*, Hamburg 1786. Feddersen was a very close friend of Sturm.
 - 2 References are made to the following works of Sturm: B – *Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur und der Vorsehung auf alle Tage des Jahres*, vols. 1–2, Halle 1785³ [1772]; P – *Predigten über die Sonntags-Evangelia durchs ganze Jahr*, vols. 1–5, Pest 1792–1797 (published posthumously and edited by W.F. Wolfrath); PE – *Predigten über die Sonntags-Episteln durch ganze Jahr*, vols. 1–4, Halle 1774–1788.

revelation from the Bible, but this revelation will be accepted with the conviction of the heart when with it is associated the revelation in nature through which God makes Himself known as the Creator of all things and as the Lord, Father, and Benefactor of people. This is the best preparation to understand and accept the Gospel of Jesus (B 1.161). Nature is the divine masterpiece and only human blindness cannot see it. "From each part of nature shines something concerning the divine wisdom, but much more is concealed from us" (1.18). God is in simplest things which people don't notice since they see them every day (1.135) since they pay attention only to unusual events neglecting the importance of what they see on the daily basis (P 3.285).

Physico-theology wants to show the wisdom of God in nature and thus the purpose for all elements of creation. Sturm very frequently returned to that point showing the purpose and usefulness of various materials found in nature, of natural phenomena, and of the usefulness of the elements of flora and fauna. In the case of aphids, rather insignificantly looking creatures, Sturm directly addressed the question of why God created such insects. We can say that much: 1. God shows through such creation His rule over nature (B 487); 2. there is great variety in nature which incites the human admiration of the Creator; 3. people easily get used to common sights, so, new phenomena lead to the continuation of the investigation of nature; 4. people see that the strangest phenomena fit the harmony of the whole according to God's designs (1.488). About the antlion, Sturm prayerfully stated that this insect was created "for no other reason than to give me an opportunity and inducement to know you also through lower[-level] creatures. To this I want to apply this portion of the history of nature. I want each insect, as small as it may appear, and my first thoughts to direct to you, who created the smallest worm and an elephant and who cares for it, as for any other [creature]" (B 2.178–179).

Even nonprofessional observation should show that "nature is in the small what it is in the large: so full of order and harmony in the makeup of an elephant as in the structure of a cheese-mite" (B 1.35, 313, 377) and people should be ashamed that they do not see the power and wisdom of God in the smallest things (273, 2.422). For example, the microscope allows us to see that mildew is like a forest with branches, flowers, leaves and fruit; that human skin is covered by scales 250 of which are of the size of the grain of sand, each scale covering 500 sweat pores (1.36, 174). Consider the human body in which no part is redundant and no additional part is needed (41); in which all parts are in the right place, properly shaped, well coordinated (180, 2.407). Consider the fact that God maintains the proper proportion between deaths and births of humans and animals (1.111). Consider an astonishing variety of creations on earth (291, 376, 417), but there is also amazing proportion and interconnection between them (291). Consider the remarkable uniformity in plants: the uniformity of the nourishing mechanism, of growth and,

at the same time, there is a remarkable variety of species. Similarly, with animals, also with people: all have the same nature, but each individual is different from another (196). And, on the other hand, there is a remarkable variety in nature: there are known 30,000 kinds of plants (1.206). With this variety of plants on earth, each kind of plant serves as food for some creatures (286, 345, 430, 2.144, 299). Accordingly, God endowed animals with proper instincts so that they can find food and shelter in their environment (1.301; P 3.293). The wonder of instincts; for instance, how do the migrating birds know when to return (B 1.306) and how do they know their way back (307, 2.287)?

The majesty of God shines best in the wonderful fruitfulness of plants. One tobacco plant can produce 40,320 seeds and in four years, one seed can eventually produce 2,642,908,293,365,760,000 [= 40,320⁴] seeds (B 1.367). The fish and insects come fairly close to that fruitfulness: one carp can produce 20,000 eggs, one stockfish, one million eggs (368), but, in Sturm's estimation, the proportion between animals and plants remains similar over time so that no plant overgrows the land nor any animal destroys plants by overgrazing (369).

On each level of nature, orderliness clearly transpires that can come only from the divine being. The appreciation of God's power and wisdom only grows with the growth of knowledge about the mechanism of nature: "the works are so perfect, how glorious must be he who made them? If the beauty of what he has created is so immeasurably great, then inexpressibly greater is who oversees the whole of creation at a glance" (1.233). A physico-theologian can only conclude that "each creature points to its Creator. Each place in the entire realm of nature is full of God: he is present for you in each [blade of] grass, in each bloom, in each bird; he speaks in a still but convincing language of nature to you, to your senses, to your intellect, to your conscience, to each of your faculties" (391). The observation of nature leads to the conviction that the world is "an orderly and perfect whole whose makeup and the entire structure is the work of an ability of a great Artist" (2.412). However, with the growth of knowledge the recognition also increases how little people know about nature, how limited human knowledge is. There are millions of things in nature whose cause, purpose, and the connection with everything else is unknown, but what we know is that all natural phenomena are caused by the wisdom of God (1.172). Therefore, "everything that we recognize of the order of the physical world is just a weak glimmer that we get from the sun until we reach a greater light of knowledge and the wisdom of God, which is impenetrable to us in many respects, will be seen more closely and fully" (2.413).

Nature and humankind

The universe is teeming with life, also intelligent life. Other planets may be inhabited by beings of a different nature than humans, the beings who are able to endure extreme heat or extreme cold (B 1.201, 236). In fact, there may be more perfect creatures than humans in other worlds (P 4.144). However, human beings are the most perfect creation of God in this small corner of the universe, on Earth, and the investigation of nature should not only incite in people the admiration of God's power and wisdom, but also the awareness of His love and care for His creation. His care is manifested on each level of creation: "the Creator cares with the same goodness as much about a worm that crawls in dust as about the whale which towers in the sea" (B 1.37, 313). However, it is humans that are the center-point of all that God created for His glory: "God prepared everything for the good of humans and strove to set everywhere before their eyes the proof of his love" (B 2.264); "the entire world is made and prepared, all its parts are prepared for this: to please and do good to the human race" (392); the entire structure of the earth is for the needs and pleasure of humans (P 2.108). Nature is working for human needs (B 1.84). All creation serves and must serve humans and thus people should express gratitude to God and be filled with love for Him. They should live for God just as all creatures live for humans (86).

Hard information

Sturm reflected on various aspects of nature always coming to a theological conclusion, but he often used state-of-the-art knowledge to point to the complexity and harmoniousness of nature on any level. Here are some examples.

When discussing properties of elements, he wrote about air that "the load with which the air presses on any surface of a square feet is two thousand pounds. So, a man who is six feet tall, and whose surface is about fourteen square feet, is constantly carrying on him a weight of air which is at least twenty-eight thousand pounds, or two hundred and eighty centners." The air inside the human body is a counterweight (B 1.219).³

When presenting structural details of leaves, Sturm wrote that "each leaf has certain tubes: these are close together in the stems, and spread out into the leaves like branches and ribs. Each leaf has the finest tubes and cavities. And it has been observed, e. g., of a genus *box*, called *palma cereris*, that one side of its leaf had a 172,090 of such openings" (B 1.404).⁴ Also, "the surface of the leaves, which faces the ground, is for the most part paler, rougher, less glossy, and more spongy than the upper one. Here, too,

³ *Gothaischer Hof-Kalender, zum Nutzen und Vergnügen eingerichtet auf das Jahr 1766*, Gotha 1765, p. 48.

⁴ H. Baker, *The Microscope Made Easy*, London 1742, p. 257.

the wisest design is that the side of the leaves facing the ground is rougher and therefore more porous, so that they can receive the vapors rising from the earth/ground and from the fallen dew, accept them and be able to supply them to the plant more often and more easily. So, the leaves move to the area where they get the most nourishment from the vapours. For this reason, the leaves of some plants droop very deeply” (405).⁵

About the nautilus mollusc we learn that “the nautilus is of the snail species and lives in water. If it wants to rise, it pulls itself forward in the shell, pushes water out of the opening, and becomes lighter. If it wants to sink, it pulls itself in, water runs in and it gets heavier. If it wants to swim, it turns its shell upside down so that it becomes a boat: it also stretches out a skin so that it can be caught by the air and used as a sail. Some people may have learned the art of sailing from it” (B 2.70).⁶

About the antlion we read that “its body is endowed with six feet, it is pointed and composed of many membranous rings. Its head is square, flat, armed with two moving horns like with two pickaxes, the singular structure of which shows how much admirable [elements] nature has even in its smallest works. This insect is the most cunning and the worst enemy of ants” (B 2.176).⁷

About herrings Sturm said that an immense number of them live in the North Sea but at appointed times they move close to England although the reason for it is rather unclear. In any event,

already in March, a wing of this army arrives to the island of Iceland: and this is the western one. Herrings are so numerous in Iceland at this time that a large quantity can be lifted out at once with a shovel, which is used to moisten sails from the sea. The eastern wing plunges further and further into the North Sea. A part of it turns to the North Cape and down the Norwegian coasts through the Sund to the Baltic Sea, but another part to the northern tip of Jutland, which then enters into the Südersee and, after having circumnavigated it, returns home to the North Sea. The strongest part of the eastern wing, however, is that which turns westward and meets the Arcadian Islands, where the Dutch await it. Towards the 8th of June the whole sea is filled with herrings. Afterwards, they turn towards Scotland and England, where they fill all the bays and estuaries with their spawn. After leaving England, they will presumably go back to their Nordic homeland. At least they cannot be seen afterwards, and nobody knows where they are going (B 1.478-480).⁸

Sturm was a pastor and no one would expect him to conduct lengthy naturalist research to observe the anatomy of the antlion (on second thought, why not?) or to trace

5 L.J.D. Sucklow, *Briefe an das schöne Geschlecht über verschiedene Gegenstände aus dem reiche der Natur*, vol. 3, Jena 1771, pp. 2143–2144.

6 J.B. Basedow, *Des Elementarbuches für die Jugend und für ihre Lehrer und Freunde in gesitteten Ständen*, vol. 1, Altona 1770, p. 163.

7 K.Ch. Bonnet, *Betrachtung über die Natur*, Leipzig 1772, p. 546.

8 J.F. Schröter, *Algemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, vol. 2, Halle 1753, pp. 875–876.

migration patterns of herrings. All this hard information comes from other sources, but the reader could only guess it since the sources or authors are never indicated. Worse yet, the factual information is simply lifted from these sources; entire sentences or paragraphs are just copied with sometimes little modifications. It can be easily seen from the few examples quoted above and the original statements referenced in the footnotes. In his two-volume *Betrachtungen* Sturm mentioned only the leading physico-theologians, as indicated at the beginning of this article, and Leeuwenhoek (B 1.174).⁹ It is interesting that he pointed, among others, to Derham as his inspiration in respect to the way of presenting material, but in Derham's *Physico-theology* all information is fully documented, sometimes coming from his own observations and experiments, and references and footnotes occupy more space than the main text.

Analogies

Natural phenomena served Sturm also as analogies to derive moral lessons. This is not accidental, since in his view, nature is a school for the heart since it teaches people their duties toward God and toward others: humility, gratitude, and trust toward God, and love toward others (B 2.461-463). Here are some examples.

The fact that there are plants that do well in winter: laurel, ivy, and others (B 1.20), leads to the wistful desire for oneself to be fruitful also in the winter of one's own life (22). Moreover, "look at the earth covered by snow, rivers covered by ice, trees robbed of their leaves, the entire nature desolate and empty, and think about the designs which your Creator wants here to accomplish" – God does it for the fertility of soil and the joy of His creation. Snow and ice will melt, short days will pass, and this should bring to mind the feebleness of human life (60, 118).

Many animals are hibernated in winter waking up in spring, so the buried human body will be awakened for the last judgment (B 1.132).

As the earth would be dead without the sun, so the human heart would be dead without God's grace, the sun of righteousness (B 1.290).

Thinking about flower buds brings the thought about young people, their undeveloped spiritual faculties, and of hopes and expectations of their parents and teachers (B 1.340).

Nature comes to life in spring, but very soon all flowers wither although there is still spring. So, people should think about their own end, about how short their life is (B 1.380). "O death that I carry in my bosom, / You undermine my little happiness. / You, roses, die in a day, / And I maybe in a moment." They should turn their thought to the afterlife and the beauty of the earthly life should show how infinitely more beautiful is the heavenly world (381). And thus, "Oh, if I were to die today! / How happy I would be" (382).

⁹ Also, Pliny (B 2.299); never mind Robert Fludd who is only mockingly mentioned (B 2.202).

The view of a sun or moon eclipse brings to mind the last judgment when the sun and moon will lose their shine and the sky will crush down (B 1.483).

The death of a believer and his resurrection can be compared to the transformation of a caterpillar – a blind, crawling, despised worm – into a butterfly to fly across millions of worlds (B 2.4-5).

A fallen leaf is an image of human life: “I am a fallen leaf, / Death is by my side. / Perhaps today I will wither / And tomorrow I will be dust” (B 2.288).

Sailors use the Polar Star as a guide and so is God’s word for people sailing through the turbulent sea of the world surrounded by the darkness of night (B 2.500).

Not infrequently, in such analogies and similes Sturm spoke more as a poet than a theologian and moralist.

Theodicy

The problem of the existence of evil was always a thorny problem for theologians. Physico-theologians addressed it to various degrees and for Sturm it was one of major topics of his investigations.

There are frequent complaints about nasty or at least less pleasant elements of nature. Why cold? Why not warm temperatures everywhere? In addressing such questions, Sturm saw great benefits in hard science. And thus, cold air carries few illnesses, unlike in summer (B 1.86). If temperatures were the same on the entire earth, many animals and plants would disappear, the ones that can only live in a cold or only in a hot climate. Trade would disappear since each country would have the same things (91). There would be no winds; air would corrupt (91).

Earthquake, “this evil,” is an expression of God’s wrath and fearsome majesty (B 1.109). Such events, as earthquakes, are a sign of “higher goals. Through earthquakes God wants to preserve everything.” Destroyed areas are small in comparison to the entire surface of the earth; even thousands of people who perish is a small number in comparison with the population of the earth. People should be convinced “that all fears of nature, all apparent evils and imperfections of the world are necessary for the preservation of the whole and also for glorification of God” (110, 164).

Why does God permit destructive storms? “Silly question! Why dare I judge the Omniscient as to his government? Shouldn’t I rather with worshipful silence investigate his ways and convince myself about their goodness?” (B 1.168). When they complain, do people consider the benefits that God brings? Storms are, in fact, the best way to purify air and prevent sea waters from becoming foul. And generally, “motion is the soul of entire nature that maintains orderliness and prevents it from downfall” (2.433). God uses natural phenomena to punish human sins, but these phenomena never undermine the benefit for the whole, which is the most important concern of God (28). And thus, thunderstorms

purify air preventing pests, and people should not grumble over small damages these storms cause (29). As indicated in one hymn, the response should be: “when in storms / Thunder shakes it [the world], / Your world, oh Father, is beautiful.”¹⁰

Hail causes some damage of fields and houses, but the damage of some crops or breaking a few hundred windows is nothing in comparison with its benefits: it refreshes air in summer by bringing coolness and water from hail causes soil to be fruitful (B 2.27).

Violent downpours are rather harmful to nature and human property, but they are very rare and affect a very small area in comparison with the surface of the earth and, when complaining about them, people forget the blessings of God which are much more common than the punishing events. It is really sinful to use harmful phenomena against God and forget the many uses stemming from the wise arrangement of nature. People should investigate the works of God with humility and seek the right ideas about them. “It is undeniable that the infinite wisdom, beauty, and goodness is also where we cannot see it at all or very little of it” (B 2. 126-127).

Floods? Rivers sometimes inundate some areas bringing destruction, but that happens infrequently and over relatively small areas; they fertilize the soil and also “for thinking people [this is] a proof that God blesses with one hand while he seems to punish with the other” (B 1.414). About the then recent flood Sturm almost dismissively stated: “a small area of damaged fields – what is it in comparison with the immense scope of fields, pastures, and meadows which God decorates with charm and growth? [...] A misfortune of some hundreds or thousands of people – what is it in comparison with the happiness of many millions?”¹¹

When complaining about deficiencies of their bodies, people should remember that these bodies are functioning better than the best artificial systems or machines and their parts were not set up by accident. Those who complain about the world, would they be able to create anything better? When complaining about a part, the whole should be taken into account. Weather may cause some damage in some places, but this is necessary to prevent the harmful mixture of air. East wind has to blow for the benefit of all lands even though some ships are brought off course (B 1.388). Some things may appear to the human limited mind nonsensical and contrary to God's plans; however, a general rule should be kept in mind that “all that God does, comes from wise and good purpose” (1.390). “God allows some small imperfection here and there ... so that the whole would reach a greater perfection” (2.33).

10 *Gesangbuch für Gartenfreunde und Liebhaber der Natur*, ed. Ch.Ch. Sturm, Hamburg 1781, p. 141. This is Sturm's considerable reworking of Mathias Claudius' hymn, cf. Ulrich Leisinger, *C.P.E. Bach and C.C. Sturm: Sacred Song, Public Church Service, and Private Devotion*, [in:] *C.P.E. Bach Studies*, ed. A. Richards, Cambridge 2006, pp. 122, 125.

11 Ch.Ch. Sturm, *Von den Hauptursachen des auf der Erde ausgebreiteten Mangels; eine Predigt, zur Unterstützung des durch die neuerliche Ueberschwemmung verarmten Evangelischen Predigers zu Mühlheim am Rhein*, Hamburg 1784, p. 17.

The natural phenomena, “fire, hail, snow and storm, earthquake and pestilence are God’s servants that execute His word” [cf. Ps. 104:4, 148:8] (P 5.55). God speaks in weather. Bad weather is God’s preacher; it preaches about human duties toward God.¹² The order on earth was determined in eternity and even the most destructive phenomenon has its proper place in it (5.56). God directs everything to the best of the whole (57).

There is a natural enmity among animals and a constant war among them mainly because of food, but even this enmity is a proof of this being the best world. The fact that they destroy one another is for their benefit. In this way, new kinds and new generations can appear (B 2.232). However, the proportion among animals is retained (234). The destructive aspects of the animal kingdom are providentially kept in check. The animals of prey are relatively few in numbers, they multiply in small numbers, some require little food, some require a great deal of effort to get food, some fight among themselves, small animals are eaten by their kind; moreover, they often sleep in winter, digest slowly, eat plants if necessary, and weak animals have ways of defense against them (1.291, 2.148, 234).

There is much more goodness in the world than evil. Count the days of sickness vs. days of health, count joys vs. hurts, count good works vs. harmful deeds, etc. (B 2.229). People easily forget good things that happened and remember for a long time bad things (230). And thus, “Glory be to God, my greatest good! / He generously sends me joys / ... He teaches me here through suffering, / And then gives me again comfort and peace” (231).

All that happens, happens to reveal God’s righteousness, wisdom, and goodness (PE 3.389). People are short-sighted when assessing what is evil. What is evil for one city or province is often good for the whole (391). In the time of famine, the lazy are forced to work, big spenders must limit their spending. Bad times are medicine to heal the soul (392).

Christians should glorify God also through their suffering, for instance, the sick glorify God through sickness when they do not wait with anger for its end or not wishing their death out of impatience, but, like children, they submit themselves to the will of their Father silently awaiting God’s help thanking Him for this suffering and trusting Him to the end (PE 2.169-170). If Christians must suffer, they should endure it patiently for the glory of God and for the benefit of their brothers and rejoice because they are suffering like Christ (P 1.44). When by God’s will people suffer, they should think about salutary outcomes which by God’s design must follow; it is God who educates people and using any means He leads them to wisdom and piety and eventually to wellbeing.¹³

12 Ch.Ch Sturm, *Die Bestimmung des Menschen beym Landleben*, Leipzig 1764, pp. 85, 95.

13 Ch.Ch. Sturm, *Predigten über einige Familiengeschichten der Bibel*, vol. 1, Hamburg 1783, p. 137.

It is not a blind accident that in the human life often bad days are mixed with good days (Prov. 1:15) (P 2.324). Unpleasantness and suffering are unavoidable; they are necessary for the human progress in perfection and wellbeing. Uninterrupted good days would not be possible for people, nor desirable, nor beneficial (326); they would be even harmful (327). Good days are more pleasant when they are mixed with sadness of bad days (331). Dawn is enjoyed more since it follows night, spring is enjoyed more since it follows winter, good health is enjoyed more when it follows an illness (332). Through the loss of earthly joys, God points people to spiritual joys and to the joys of the afterlife. Without bad days, people would gravitate toward frivolity away from serious virtues, toward pride away from the realization of our dependence on God (336-337). Bad days make people stronger, willing to curb their desires, remind them about death and the coming judgment (338), about the fact that this life is a preparation for eternity (340). Through occasional losses God reminds people that they are designed for the future life, not the life on earth (343).

Human knowledge is thus too limited to appreciate the full beneficial impact of apparently harmful elements of nature. People thus should extend this knowledge by studying nature. However, this knowledge will always be limited. In fact, too much of it could also be harmful. "The light of knowledge is for the soul what light of the sun is for the eyes. Too much would cause pain, and thus would not help. It would be too dangerous for people if the ability were given to them to see the future" (B 1.228). So, human knowledge will always be limited since human mind is finite and thus limited. Therefore, Sturm's pastoral advice is that, not always easy as it may sometimes be, people should put their trust in God in the face of phenomena they cannot explain and believe that "what appears to us to be unneeded or harmful, contributes in the end to our happiness" (B 1.29).

Conclusion

The most important lesson from the investigation of nature is of an eschatological nature: the life on earth is short, maybe not altogether happy, but eternity awaits people and they should live to deserve the proper side of this eternity. What should they expect? Sturm does not venture far into the investigation of the life after death, but it seems that, to some extent, it would be the continuation of some aspects of this life, although on a higher level. After death, he hopes in eternity to go through space and see thousands of new worlds (B 1.69). There are millions of stars (33, 427) and it is very likely that stars have their own planets (399, 32, 95); there are thus millions of worlds with rational inhabitants who glorify the Creator. In eternity, people will be able to see these worlds (400), they will be able to move from one star to another, from one planet to another (98).

The foremost occupation should be to know God since the knowledge of God satisfies human desires and brings peace and joy to the human heart, it becomes the foretaste of the knowledge people will have before the eternal throne of God (B 1.234).

In the end, naturalist pursuits acquire very an exalted position in Sturm's theology. Studying nature is set on equal footing with the study of Scriptures: "isn't nature also a divine revelation equal to the scriptural [revelation]?" (B 2.254). It is the most noble occupation to investigate the book of nature to learn about the greatness of God and low status of humans. It is a pity that people do not see wonders around them. Reason was given to them so that they should see God's perfections in His works and praise Him for it. What can be more exciting that detecting in nature traces of God's providence? (B 1.162). As Sturm prayed: "I will climb the ladder of your creations from the earth to heavens to know you and to feel your kindness. All that is around me and what is in me should lead me to you as the source of all things and enkindle my devotion. ... the entire nature which you prepared for my needs and enjoyment, should lead me to you" (163).

Sturm was not a naturalist, but by his writings, particularly the *Betrachtungen*, he contributed to the spreading of physico-theological views among the wide population more than other authors, even those more competent and involved in scholarly research. He provided just enough factual information about nature to make the reader appreciate the complexity and harmoniousness of the world on any level from a microscopic creature to celestial bodies and thereby, using easy-going prose with frequent interjection of poetry, directed the reader to the Author of the universe and the religious meaning all of it should have in the life of every person.

References

- Baker H., *The Microscope Made Easy*, London 1742.
- Basedow J.B., *Des Elementarbuches für die Jugend und für ihre Lehrer und Freunde in gesitteten Ständen*, vol. 1, Altona 1770.
- Bonnet K.Ch., *Betrachtung über die Natur*, Leipzig 1772.
- Fedderson J.F., *Christoph Christian Sturm's gewesenen Hauptpastors zu St. Petri und Scholarchen Leben und Charakter*, Hamburg 1786.
- Gesangbuch für Gartenfreunde und Liebhaber der Natur*, ed. Ch.Ch. Sturm, Hamburg 1781.
- Gothaischer Hof-Kalender, zum Nutzen und Vergnügen eingerichtet auf das Jahr 1766*, Gotha 1765.
- Leisinger U., C.P.E. *Bach and C.C. Sturm: Sacred Song, Public Church Service, and Private Devotion*, [in:] C.P.E. *Bach Studies*, ed. A. Richards, Cambridge 2006, pp. 116–148.
- Schröter J.F., *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, vol. 2, Halle 1753.
- Sturm Ch.Ch., *Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur und der Vorsehung auf alle Tage des Jahres*, vols. 1–2, Halle 1785³ [1772].
- Sturm Ch.Ch., *Predigten über die Sonntags-Evangelia durchs ganze Jahr*, vols. 1–5, Pest 1792–1797.

- Sturm Ch.Ch., *Predigten über die Sonntags-Episteln durch ganze Jahr*, vols. 1–4, Halle 1774–1788.
- Sturm Ch.Ch., *Von den Hauptursachen des auf der Erde ausgebreiteten Mangels; eine Predigt, zur Unterstützung des durch die neuerliche Ueberschwemmung verarmten Evangelischen Predigers zu Mühlheim am Rhein*, Hamburg 1784.
- Sturm Ch.Ch., *Predigten über einige Familiengeschichten der Bibel*, vol. 1, Hamburg 1783.
- Sturm Ch.Ch., *Die Bestimmung des Menschen bey dem Landleben*, Leipzig 1764.
- Sucklow L.J.D., *Briefe an das schöne Geschlecht über verschiedene Gegenstände aus dem reiche der Natur*, vol. 3, Jena 1771.

CYTOWANIE

- A. Drozdek, *Christoph Christian Sturm's Theological Reflections on Nature*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), 49–61, DOI: 10.18276/sp.2023.33-04.

Cezary Korzec

Uniwersytet Szczeciński
cezary.korzec@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-8719-2927

Emmanuel (Iz 7, 14) i Jezus (Mt 1, 23): mesjański znak dziecka

STRESZCZENIE

Księga Izajasza jest często nazywana przez chrześcijan „piątą Ewangelią”. Nie wynika to tylko z przyjęcia opinii św. Hieronima czy też z literalnego rozumienia imienia samego proroka: „Bóg zbawia”. To treść księgi inspirowała pokolenia chrześcijan do takiego jej rozumienia. Niniejszy artykuł stanowi studium grupy tekstów: Iz 7, 10–25; 9, 5–6; 11, 1–11, powiązanych konceptem mesjanizmu mającego za centrum figurę potomka królewskiego z rodu Dawida. Artykuł nie jest typowym studium egzegetycznym, lecz – korzystając z bogatego dorobku współczesnej egzegezy – jeszcze raz podejmuje refleksję nad powyższymi wspomnianymi tekstami mającymi kluczowe znaczenie dla konceptu mesjańskiego. W tym samym kluczu jeszcze raz zostanie przebadany tekst Mt 1, 23, w którym tego rodzaju koncept mesjański zostaje podjęty poprzez cytowanie Iz 7, 14.

SŁOWA KLUCZOWE:

Księga Izajasza, Mesjasz, Emmanuel, Jezus

Emmanuel (Isa. 7, 14) and Jesus (Matt. 1, 23): A Messianic Sign of a Child

ABSTRACT

The Book of Isaiah is often called “the fifth Gospel” among Christians. It is not because of the embrace of St Jerome’s opinion, or because of the literal meaning of the prophet’s name, which translates to: “God redeems”. It is the content of the book itself that has been inspiring generations of Christians to understand it in such a way. This article is a study of a group of texts from Isa. 7, 10–25; 9, 5–6; 11, 1–11, interconnected by the concept of Messianism, which centers on the figure of a royal descendant from the house of David. The article itself is not a typical exegetic study; instead, by making use of the numerous works of modern exegesis, it once again takes on the fragments of the aforementioned texts, those which have a key meaning for the messianic concept. The same analysis shall be conducted of Matt. 1, 23 in which this kind of messianic concept is brought up through a quotation from Isa. 7, 14.

KEYWORDS:

Book of Isaiah, Messiah, Emmanuel, Jesus

Wprowadzenie

Właściwe odczytanie Iz 7, 14 zakłada odwołanie się do jego potrójnego kontekstu: historycznego, literackiego i teologicznego. Pierwszy z nich, dość szczegółowo opisany w literaturze, to wydarzenia drugiej połowy VIII wieku przed Chr., czyli rządy w Judzie króla Achaba, wojna syro-efraimska z lat 734/733 (2Krl 16, 5–9) i działalność jerozolimskiego proroka Izajasza¹. Drugi z kontekstów, dobrze przebadany na równi z pierwszym, podkreśla motyw dziecka (7, 3. 14; 8, 3. 8. 18; 9, 5; 11, 1), wplatając go w tematy najazdu i upadku, będącego jego wynikiem. Motyw ten stał się przedmiotem licznych refleksji teologicznych, aż po interpretację, która znajduje się w Ewangelii wg św. Mateusza. Jest to trzeci z kontekstów wspomnianych powyżej.

Niniejszy artykuł jest doprecyzowaniem niektórych aspektów mesjańskiego rozumienia tekstu, tak jak to znajduje się w Mt². W realizację tego zadania zostaną włączone procedury właściwe egzegezie biblijnej z uwzględnieniem wyników badań historyczno-krytycznych.

Kontekst literacki (7,2–8,8)

Werset Iz 7, 14 przynależy do jednostki literackiej mającej dzięki obecności formuły: *I dalej JHWH mówił do Achaza* swój wyraźnie zaznaczający się początek w w. 10. Jednocześnie wspomniana formuła odsyła do w. 7 tego samego rozdziału, w którym następuje pierwsza interwencja Boga. Podobna formuła pojawi się w Iz 8, 1: *I rzekł JHWH do mnie*. Wskazuje ona na początek nowej jednostki, stąd Iz 7, 25 należy uważać za zakończenie fragmentu mającego swój początek w w. 10. Jednocześnie obecność tych formuł należy uważać za wyznacznik istnienia szerszej jednostki literackiej, która rozpoczyna się w Iz 7, 2 3

-
- 1 Kontekst polityczny działalności Izajasza został przedstawiony przez wielu badaczy. Wciąż aktualne (ze względu na wyważone opinie kształtowane przez studium źródeł biblijnych i pozabiblijnych), mimo upływającego czasu, są opracowania: L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine: A Critical Source Study*, New York 1926; B.S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Michigan 1967. Wśród współczesnych szerszych opracowań na uwagę zasługuje pozycja: J.H. Hayes, P.K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Eugene 2007, s. 62–65. 71–4.
 - 2 Na temat mesjanizmu starotestamentalnego zob. J. Lemański, *W oczekiwaniu Mesjasza?*, [w:] *Scripturae Lumen: Biblia i jej oddziaływanie*, t. 7: *Jezus Chrystus*, red. G. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Tarnów 2015, s. 35–68; nadal aktualne pozostają też uwagi Tadeusza Brzegowego oraz wskazana przez niego literatura polska i zagraniczna odwołująca się do problematyki mesjanizmu, por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza 1–12*, Częstochowa 2010, s. 427–445.
 - 3 W opinii komentatorów (zob. np. H. Wildberger, *Jesaja 1–12*, Neukirchen-Vluyn 1980, s. 274; T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 387 i nn.) Iz 7,1 to fragment redakcyjny, zaczerpnięty ze znaczącymi wariantami z 2 Krl 16, 5–9. Nie pełni on funkcji właściwego wprowadzenia do perykopy, która ma swój początek w wierszu 2.

i kończy w Iz 8, 8, gdzie pojawia się imię Emmanuel⁴. Jest ona tryptykiem, w którym na każdą scenę składają się: narracja, wyrocznia, groźba⁵.

	Scena I	Scena II	Scena III
Narracja	7, 2–6	7, 10–13	8, 1–3
Wyrocznia	7, 7–9a	7, 14–16	8, 4
Groźba	7, 9b	7, 17–25	8, 5–8

W centrum pierwszej sceny znajduje się interwencja proroka w chwili, kiedy połączone siły syryjsko-efraimskie wyruszają przeciwko Jerozolimie, aby zastąpić króla Achaza Tabalem, który jest bardziej przychylny planom koalicji antasyryjskiej (zob. w. 6)⁶. Na dodającą w tej sytuacji otuchy interwencję Izajasza składają się: jego obecność w miejscu fortyfikacji obronnych (wraz synem, którego imię Szear-jaszub – „reszta powróci” – mówi o wciąż możliwej przyszłości) oraz płynące z wiary słowa o powierzeniu się Bogu i odrzuceniu paraliżującego strachu (7, 4. 7). Prorok jest zgodny z Achazem w sprawie odrzucenia udziału w koalicji syryjsko-izraelskiej przeciw Asyrii, jego intuicja przewiduje niepowodzenie ich planów (zob. w. 6). Ogłasza porażkę koalicjantów, której wynikiem będzie ich unicestwienie (ww. 8–9a)⁷. Jednak ostateczny cel jego interwencji ukazuje się w ostatnich słowach (w. 9b): *Jeżeli nie uwierzycie (ta'aminu), nie ostoicie się (te'amenu)*, skierowanych bezpośrednio do króla i całej społeczności, której przewodzi. Dwukrotne użycie w tym krótkim tekście tego samego czasownika wskazuje, że pewność Izajasza osadza się na Bożej obietnicy, odnoszącej się do wieczności dynastii Dawidowej. *Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki* (2 Sm 7, 16)⁸. Jednocześnie słowa te wykluczają możliwość szukania innego ludzkiego oparcia – w tym wypadku zwrócenia się do Asyrii, co rozważa Achaz.

4 Część badaczy odróżnia w. 8a od w. 8b i przyłącza w. 8b do następujących po nim ww. 9–10, wskazując przy tym na odmienną myśl i styl; por. np. J. Bright, *Isaiah – I*, [w:] *Peake's Commentary on the Bible*, red. M. Black, H.H. Rowley, A.S. Peake, London – New York 1962, s. 496.

5 Zob. B. Marconcini, *Księga Izajasza*, Kraków 2000, s. 102. Propozycja Marconciniego podejmuje wyniki analiz innych badaczy, zob. np. L.T. Brodie, *The Children and the Prince. The Structure, Nature and Date of Isaiah 6–12*, „Biblical Theology Bulletin” 9 (1979), s. 29.

6 Teoforyczne imię Tabeel (zob. LXX) – „Bóg jest dobry” – poprzez zamianę samogłosek zostaje zniekształcone i przybiera formę Tabeal (TM) – „dobry do niczego”. Identyfikacja postaci i jej syna jest ciągle przedmiotem dyskusji, zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 407.

7 Werset 8b jest późniejszą glosą, której znaczenie pozostaje niepewne; zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 409.

8 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 409 i nn.

Kontekstem historycznym trzeciej sceny (8,1–8) jest także wojna syro-efraimska (zob. w. 4b. 7)⁹. Jej zakończenie, jak wskazuje na to prorok, nastąpi wcześniej niż drugi syn Izajasza – noszący symboliczne imię Maher-szalal Chasz-baz, „Rychły-łup bliska-zdobycy”¹⁰ – *nauczy się wymawiać „mój ojciec” i „moja matka”* (w. 4a). Oblężenie Jerozolimy zamieni się w pogrom oblegających (w. 4b). Porażka koalicji agresorów nie jest jednak ostatnim słowem Boga. Prorok w imieniu Boga zwraca się do ludu ze słowem groźby¹¹. Lud, jak wcześniej jego król, nie kieruje się ufnością wobec Boga (w. 6), stąd jego los jest zagrożony. Na horyzoncie pojawia się wróg potężniejszy od koalicji sąsiadów. Prorok dla opisanego potęgi tego nowego zagrożenia używa języka obrazu: porywającego nurtu rzeki (w. 7), za którym kryje się imperium asyryjskie.

Znak Emmanuela (7,10–25)

Pomiędzy pierwszą a trzecią sceną sytuuje się scena zapowiedzi narodzin Emmanuela. Jej głównym bohaterem jest Bóg w momencie dialogu z królem Achazem (w. 10). Mediatorem komunikacji jest prorok Izajasz¹². Kontekstem historycznym, ze względu na wyraźną łączność z wcześniejszą sceną: *I dalej Jhwh mówił* (w. 10a), pozostają wydarzenia wojny syro-efraimskiej. We wstępnym dialogu – poprzez obecność przeciwstawnych sformułowań: *od Jhwh, Boga twego* (w. 11) i *dla Boga mego* (w. 13) – pomiędzy jego uczestnikami ujawnia się inny sposób zrozumienia Bożego działania w historii. Prorok zachęca króla do głębszego zaufania wyraźnie ogłoszonemu słowu Boga (zob. w. 9b) niż słowom zapewniającym ludzką pomoc. Nowy znak, o którym mówi prorok w swojej zachęcie, jest dobrowolnie dany od Boga. Nie wymaga akceptacji króla i dąży do ukazania wiarygodności Boga¹³. Odpowiedź króla, zawierająca dwie negacje, jest dyplomatycznym

9 Zob. S.H. Widyapranawa. *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1–39*, Grand Rapids, MI 1984, s. 46.

10 Znaczenie imienia wyczerpująco tłumaczy T. Brzegowy, zob. *Księga Izajasza...*, s. 459. Szerzej problematyką figur dziecięcych w Iz 7–12 zajął się współcześnie M.J. Boda, *The Sings and Wonders of Salvation. Beholding Isaiah and His Children*, [w:] *Is the Gospel Good News?*, red. S.E. Porter, H.T. Ong, Eugene 2019, s. 35–39.

11 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 467. Już samo imię syna Izajasza ma w sobie zawartą groźbę. Uwidacznia się to bardziej w kontekście jahwistycznych imion: Uriasz i Zachariasz, dwóch świadków symbolicznego działania proroka, zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 463.

12 Wiele współczesnych tłumaczeń sygnalizuje obecność Izajasza już w w. 13, np. BT: *Wtedy rzekł Izajasz*, zaznaczając przy tym, że imię proroka jest interwencją tłumacza (podobnie BPZ, BSP, BWA). Tego rodzaju interwencja jest uzasadniona obecnością pierwszej osoby liczby pojedynczej w zakończeniu w. 13: *Naprzykrzacie się Bogu mojemu?* Zob. także notę i szerszy komentarz: T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 385, 412.

13 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 412. Wyczerpująca analizę pojęcia znaku w ST, wraz z bogatą literaturą przedmiotu, autor rozwija w ekskursie „Znak (cudowny) w Starym Testamencie” na stronach 415–417. O ile w wypadku terminu „znak” w Iz 7, 14 stanowisko autora jest klarowne: „cudowne narodziny będą następczym potwierdzeniem aktualnego słowa Bożego” (s. 417), o tyle w przypadku Iz 7, 11 jego opinia pozostaje niejasna. Szerszą koncepcję znaku polski czytelnik znajdzie w opracowaniu J.L. Sicre Diaza,

odrzuceniem propozycji proroka. Prorok w kolejnych słowach demaskuje hipokryzję tej odpowiedzi, nie traktując jednak króla jako jednostki, lecz jako członka szerokiej społeczności „domu Dawida”, z którym Bóg zawarł trwale przymierze (zob. raz jeszcze w. 9b). Słowa proroka, w których dwukrotnie powraca czasownik *naprzykrzać się* (zob. Iz 1, 14; 16, 12; 47, 13), wskazują na utratę cierpliwości wobec zapoznania ze strony króla Bożej wierności okazywanej dynastii Dawida. Jednak ich emfaza spoczywa na wyrażeniu: *Bóg mój*, co wyklucza, że chodzi o Boga króla Achaza¹⁴. Odpowiedzią proroka jest nowa wyrocznia (ww. 14–16), w której centrum znajduje się znak będący dziełem samego Boga¹⁵. Przygotowywany przez Boga znak to narodziny dziecka, na co wskazuje gatunek literacki: zapowiedź narodzin (zob. Rdz 16, 11–12; 17, 19; 25, 23; Sdz 13, 5; 1 Krl 13, 2–3). W jego skład wchodziły stałe elementy: przyczyny narodzin, symbolika imienia i przyszłość dziecka, czasami zostaje dołączony też motyw diety. Słowa proroka akcentują jeden z aspektów tej formy literackiej – jest nim imię mającego narodzić się dziecka¹⁶. W Iz 7, 14 jest to imię teoforyczne: Emmanuel i choć jego znaczenie jest oczywiste: „Bóg z nami”, to jednak problematyczna pozostaje kwestia tożsamości ukrywającego się za nim dziecka. Wysiłek komentatorów skupił się zatem na sprawie identyfikacji dziecka i powiązanej z nim, nie tylko z naturalnych względów, tożsamości jego matki¹⁷.

Cztery argumenty: historyczny, chronologiczny, literacki (przedstawiony powyżej) oraz pośredni, prowadzą do utożsamienia Emmanuela z Ezechiaszem¹⁸ i jego matką, Abi, żoną Achaza¹⁹. Wielokrotnie przywoływane uwolnienie od nieprzyjaciół (w. 7. 8. 9a. 16) nie pozwala myśleć o wydarzeniach odległych w czasie: trudno dostrzec, jak odległe narodziny Mesjasza (argument historyczny) mogłyby wpłynąć na zmianę obecnej trudnej sytuacji Judy – przywrócić pokój serca królowi i ludowi, którzy teraz znajdują się

Duchowość proroków, [w:] *Historia duchowości*, t. 1: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli, J.L. Sicre Diaz, M. Gilbert, R. Cavedo, G. Ravasi, Kraków 2002, s. 447.

14 Zob. S. H. Widyapranawa, *The Lord Is Savior...*, s. 41.

15 Trudno jest rozstrzygnąć kwestię, czy chodzi o ten sam znak wspominany w w. 11. Część egzegetów uważa, że chodzi o inny rodzaj znaku, zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 416. W centrum wypowiedzi proroka jest jednak nie natura znaku, ale jego pochodzenie; jego zaistnienie jest inicjatywą samego Boga. Wskazuje na to obecność emfaticznego zaimka osobowego „on” (w. 14a).

16 Zob. J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków...*, s. 448; T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 399 i nn.

17 Poglądy komentatorów co do tożsamości matki Emmanuela, poczynając od Hieronima, referuje T. Brzegowy, dedykując tej sprawie ekskurs: „Alma dziewicza matka Emmanuela”, zob. *Księga Izajasza...*, s. 417–420.

18 Inne interpretacje dziecka-Emmanuela to: kolejny syn Izajasza, syn króla Ezechiasza, syn pewnej kobiety będącej w stanie błogosławionym w momencie dziejących się wydarzeń, Jerozolima rozumiana symbolicznie i kolektywnie jako figura mityczna, Jezus z Nazaretu; zob. J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris 1977, s. 217–221, J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39*, Grand Rapids 1986, s. 213; J.J.M. Roberts, P. Machinist, *First Isaiah: A Commentary*, Minneapolis 2015, s. 119.

19 Jak słusznie zauważają komentatorzy, kluczową kwestią dla autora nie jest identyfikacja matki Emmanuela. Przemawia za tym gatunek tekstu i dwuznaczność hebrajskiego terminu dla wskazania kobiety; zob. J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków...*, s. 449 czy J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, s. 210 i nn.

w dramatycznym stanie: *Zadrzało serce jego [króla] i serce ludu jego, jak drżą drzewa lasu od wichru* (7,2). Dokładna rekonstrukcja sukcesji królów, argument chronologiczny, uwiarygadnia tezę o zapowiedzi narodzin Ezechiasza, syna Achaza, które miały nastąpić w latach 733–732²⁰. Dla opisanego matki został użyty hebrajski termin *‘almâ*, który w swoim podstawowym znaczeniu oznacza młodą kobietę, „dziewczynę na wydaniu” (zob. np. Wj 2, 8; Prz 30, 19; Ps 68, 26; Pnp 1, 3; 6, 8)²¹. Partykuła „oto” i rodzajnik określony towarzyszące rzeczownikowi, kolejny argument literacki obok wspomnianego wcześniej gatunku tekstu, wskazują na jej, matki dziecka, obecność podczas rozmowy²². Ten fakt, w połączeniu z gatunkiem tekstu, wskazuje na niespójność dwóch głównych argumentów przywoływanych w kontekście twierdzenia, że w Iz 7, 14–15 mamy do czynienia z bezpośrednim prorocstwem mesjańskim (argument pośredni): „perspektywa”, przez którą prorok Izajasza widzi nieuniknione, bliskie, „jak pejzaż przez binokle”, narodzenie Chrystusa i dopiero „przesunięcie” w procesie redakcji na koniec rozdziału w. 14b–15 jest bezpośrednio mesjanistyczne²³.

Z tej perspektywy klarowna ukazuje się natura znaku ogłaszanego przez Izajasza. Nie jest on równoważny z cudem, jest wydarzeniem opatrnościowym, weryfikowalnym w krótkim czasie (zob. Iz 37, 30; 38, 7–8). Wskazują na to trudne okoliczności narodzin i dorastania dziecka (w. 15 „twaróg i miód”, a także w. 22), których przezwyciężenie jest dowodem opieki Bożej. Zagrożenie przedstawione przez Asyrię (w. 17 łączy wyrocznię i groźbę) zostaje wyrażone w czterech groźbach dobrze zdefiniowanych przez konotację chronologiczną (7, 18. 20. 21. 23): wierność Boga i kara człowieka nie stoją ze sobą w sprzeczności.

Achaz, odrzucając znak ofiarowany od Boga, staje teraz wobec znaku, który ciągle wymaga wiary: słabe, bezbronne dziecko jest Bożym gwarantem uwolnienia z opresji (w. 16) i Bożej obecności. Dziecko, otrzymawszy swe imię i umocniwszy się, stanie się groźbą dla Achaza. Wzrost dziecka, nabycie zdolności rozeznawania, czyli wyboru dobra i odrzucania zła, stanie się znakiem zwycięstwa Boga nad Damaszkiem i Samarią²⁴. W ten sposób Bóg rozliczy się z niewiarą króla i jego ludu. Emmanuel stanie się zatem znakiem Bożego gniewu i zwiastunem nadchodzącego spustoszenia.

20 Zob. V. Pavlovsky, E. Vogt, *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, „Biblica” 45 (1964), s. 346 i nn.; J.K. Hayes, P.K. Hooker, *A New Chronology...*, s. 71 i nn.

21 Zob. L. Koehler i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, s. 6903. Więcej na temat terminu i jego użycia w Iz 7, 14 i dyskusji wokół niego polski czytelnik znajdzie w J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków...*, s. 449, p. 56; T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 417–420.

22 Zob. S.H. Widyapranawa, *The Lord Is Savior...*, s. 41. Inaczej T. Brzegowy, który powołując się w tym miejscu na Coppensa, uważa, że chodzi o przyciągnięcie uwagi Achaza, zob. *Księga Izajasza...*, s. 417.

23 Joachim Becker jest pierwszym z uczonych, który położył nacisk na znaczenie procesu redakcji w Iz. Stąd pierwotne fragmenty księgi Iz 7, 10–16 (a także 8, 23–9, 6 i 11, 1–5) nie miały znaczenia mesjańskiego, lecz zostały zreinterpretowane w okresie powygnaniowym, zob. *Isaias – der Prophet und sein Buch*, Stuttgart 1968, s. 32.

24 Zob. S.H. Widyapranawa, *The Lord Is Savior...*, s. 42.

Reinterpretacje Izajaszowe Emmanuela (9, 5–6; 11, 1–9)

Kolejna, po redakcyjnych interwencjach w Iz 7, 10-17, reinterpretacja Emmanuela znajduje się w Iz 9, 5–6. Jej ramy literackie stanowi jednostka mająca swój początek w Iz 8, 19, a zakończenie 10, 4. Tworzą ją mniejsze fragmenty, co do granic których wśród uczonych nie ma zgody²⁵. W opinii wielu komentatorów bliższy kontekst literacki stanowi fragment 8, 23b–9, 6²⁶. Tłem historycznym są dramatyczne wydarzenia najazdu asyryjskiego za czasów Tiglat-Pilesera III (732 r. przed Chr.), który zajmuje obszary plemion północnych, Zabulona i Neftalego (w. 8, 23ba)²⁷. Im też jako pierwszym jest ogłoszone orędzie pokoju (w. 8, 23bb–9, 4). Jest ono wyrażone przy pomocy antytez ciemność–światło (w. 8, 23; 9, 1), poniżenie–chwała (w. 8, 23) i metafor radości (w. 9, 2). Towarzyszą im słowa wskazujące na zanikanie znaków ucisku (w. 9, 3–4)²⁸. Choć w tekście nie pojawia się imię Boga, to dla proroka i dla jego słuchaczy nie ma wątpliwości, że sprawcą tego zanikania jest Bóg, który wyprowadza z chaosu²⁹. Przygotowują one zasadnicze orędzie o narodzinach królewskiego dziecka, które jest darem „dla nas” – nowego ludu zebranego wokół proroka (w. 9, 5a). Słowa: *I stała się władza na barkach jego* (w. 5ab) wydają się wskazywać na rytuał intronizacji królewskiej i powiązane z nim przekazanie władzy³⁰. Tym, który ją przejmuje z rąk swego ojca, zasiadającego „na tronie Dawida” (w. 6a), jest Ezechiasz, którego imię nie jest wymienione. W jego miejsce pojawia się wymowny tytuł (lit. *imiona jego*), którego nadanie stanowi istotną część rytuału intronizacji (w. 5b). Przejęcie władzy nie jest jednak tylko aktem kontynuacji dynastii Dawidowej. Prorok w tym wydarzeniu widzi umocnienie, rozszerzenie i odnowienie panowania syna Jessego (w. 6ab)³¹.

Jednym z najbardziej dyskutowanych problemów tekstu stały się tytuły, które wyrażają nadzieję pokładaną w nowym królu. W historii egzegezy dyskutowano ich liczbę, znaczenie, a przede wszystkim kwestię najistotniejszą – do kogo one się odnoszą: ludzkiego króla czy istoty boskiej? Cztery tytuły łączą w sobie słownictwo kancelarii sądowej z przymiotnikami charakteryzującymi osoby ponadludzkie: *Zadziwiający Doradca, Bóg Mężny, Ojciec-Wieczności, Książę Pokoju*³².

25 Zob. U. Berges, W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja: Eine Einführung*, Göttingen 2016, s. 50 i nn., 70–74.

26 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 497–527 (zwłaszcza dyskusja na s. 498 i nn.); U. Berges, W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja...*, s. 73 czy np. H.G.M. Williamson, *A Critical and Exegetical Commentary of Isaiah 1–27*, vol. 2: *Commentary on Isaiah 6–12*, London 2018, s. 355–406.

27 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 506.

28 Zob. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah...*, s. 244.

29 Zob. J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków...*, s. 452.

30 Zob. O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja: Kapitel 1–12*, Göttingen 1981, s. 197 i nn.; T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 515; U. Berges, W.A.M. Beuken, *Das Buch Jesaja...*, s. 73.

31 Zob. O. Kaiser, *Das Buch...*, s. 206.

32 Rozwinięta interpretacja wymienianych czterech tytułów jest dla polskiego czytelnika dostępna w monografiach czy wielu artykułach, zob. np. J.S. Synowiec, *Oto Twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1999, s. 82–84 czy T. Brzegowy, zob. *Księga Izajasza...*, s. 516–519. W obu pozycjach jest

Pierwszy z nich, *Zadziwiający Doradca*, podkreśla praktyczną mądrość będącą wynikiem kalkulacji dworskich urzędników, ale ustawicznego trwania w komunikacji z Bogiem. Jej skutkiem jest ratunek przychodzący przez tego rodzaju osoby w chwilach kryzysu (zob. Prz 11, 14; 24, 6). Tego rodzaju mądrość jest przymiotem króla jako „syna Bożego”. Termin „zadziwiający” charakteryzuje działanie Boga na przestrzeni dziejów, mające charakter cudowny (zob. np. Wj 15, 11; 34, 10; Sdz 6, 13; Ps 77, 15). Podkreśla sposób działania, a nie bycia. Drugi z tytułów, *Bóg Mężny*, uwypatnia dynamizm Boży, przekazany Jego ziemskiemu reprezentantowi (zob. Ps 45, 4; 89, 20). W kontekście pokoju kojarzy umiejętności wojownicze króla, jego śmiałość w walce i podkreśla zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości. Przymiotnik „mężny”, hbr. *gibbor*, odnosi się do pełnego sił mężczyzny (hbr. *geber*), którego jednak literatura mądrościowa nie opisuje poprzez jego tężyznę fizyczną, lecz przez bezpośredni kontakt z Bogiem ujawniający się w wytrwałości, męstwie, w czasach próby (zob. Hi 10, 5; 14, 10; 33, 29; Prz 30, 1)³³. Sam przymiotnik jest także łączony z Bogiem (Ps 24, 8) i wydaje się być odpowiedzią na asyryjską tytułaturę królewską³⁴. Także kolejny z tytułów, *Ojciec-Wieczności*, odnosi do konceptów królewskich z terenu Mezopotamii, gdzie królowie byli nazywani „wieczne życie” i „ojciec”. Wynikało to z przekonania, że władza królewska nie tylko pochodzi od bogów, ale wprost jest emanacją obecności i działania samego bóstwa. Stąd obecność w literaturze Bliskiego Wschodu życzenia „wiecznego życia”, które było kierowane do króla, i jest znane także w liryce biblijnej (zob. np. Ps 72, 5. 17)³⁵. Jest to życzenie specyficzne dla domu Dawida, zawarte w obietnicy Natana: *Dom Twój i królestwo Twoje będą trwać na wieki wobec Mnie i tron Twój będzie trwać na wieki* (2 Sm 7, 16). Ostatni z tytułów³⁶, *Książę Pokoju*, ma swoje asyryjskie tło, na co wskazuje wybór hbr. *šar* zamiast *melek*. W połączeniu z agresywną polityką Asyrii, która w tym okresie w pełni się ujawnia, podkreśla antyasyryjskie znaczenie samego tytułu, a także podobny wydzźwięk trzech wcześniejszych³⁷.

dostępna obfita bibliografia, która pozwala na orientację w problematyce: znaczenia tytułów, ich powiązania z Mesjaszem itd., na różnych etapach historii interpretacji.

33 Zob. C. Korzec, *Księga Lamentacji. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Częstochowa 2021, s. 106.

34 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 518. Z kolei J.S. Synowiec (opierając się przede wszystkim na wynikach badań H. Wildbergera, zob. *Die Thronamen des Messias, Jes 9, 5b*, „Theologische Zeitschrift” 16 [1960], s. 319–326) przedstawia egipskie analogie Izajaszowej tytułatury, zob. *Oto Twój król...*, s. 84.

35 Zob. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 2: *Salmi 51–100*, Bologna 1996, s. 474, 476.

36 Kwestia liczby tytułów wysunięta przez Albrechta Alta (który był przekonany o zaginięciu piątego tytułu, zob. *Jesaja 8, 23b–9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag*, [w:] A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. 2, München 1953, s. 219) jest odrzucana we współczesnej literaturze.

37 Zob. R.A. Carlson, *Anti-Assiran Charakter of Is. IX 1–6*, „Vetus Testamentum” 24 (1974), s. 130–135. Aktualna pozostaje opinia Alonso Schökela odnośnie do jedności tytułów: „Imiona te posiadają wyjątkową rozpiętość znaczeniową. Przedstawiają cztery sfery działania: doradcy, wojownika, ojca i księcia, przy czym każde z nich jest określone przymiotnikami, który mu nadaje mniej lub bardziej boską cechę: cudownym, boskim, odwiecznym, przynoszącym pokój. Dla zrozumienia tych imion nie wystarczy analiza ich poszczególnych komponentów, ponieważ ich znaczenie jest łączne, ale także nie jest tylko ich prostym zsumowaniem. Jest to bowiem jedność skondensowana i obejmująca całość. Dzieląca się na aspekty, ale taka, którą należy

Wyrocznie przypieczętowują słowa: *Zazdrość Jhwh Zastępów dopełni tego* (Iz 9,6b). Fakt, że jest to formuła stereotypowa (zob. 2 Krl 19, 31 i Jr 31, 31), nic nie ujmuje jej sile i głębi. Bóg po raz kolejny w historii ludu Bożego staje się protagonistą wydarzeń, prowadząc do pełnej realizacji nadziei pokładanych w nowym, młodym królu. Motywów jego działania należy poszukiwać w ukrywającej się za stereotypowymi słowami historii relacji Jhwh z ludem, a nawet więcej niż ludem – Jego ludem – która ma swój początek w Jego pierwotnym wyborze tej społeczności pośród innych narodów. W kontekście napaści asyryjskiej na północne regiony Izraela Izajasz wskazuje na młodego króla jako remedium na trudne wydarzenia, tak jak uczynił to wcześniej w czasie wojny syro-efraimskiej. Tekst Izajaszowy, chociaż inspirowany „stylem sądowym”, nie ogranicza się do mówienia o Ezechiaszu i pokładanych w nim Izajaszowych nadziei, ale w ostatnich słowach zwraca się ku zawierzeniu w nieprzewidywalną gorliwość Pana, czyli w jego żarliwą miłość.

Po Iz 7, 10–17 i 9, 1–6 kolejna reinterpretacja wyroczni o Emmanuelu znajduje się we fragmencie Iz 11, 1–9. Język fragmentu na poziomie idei odróżnia go od najbliższego kontekstu i poprzez powtórzenia czasowników w czasie przyszłym i poprzez tchnące nadzieją słowa oderwane od wszelkiej historycznej weryfikowalności. Odsyła do czasu odległego, jak upadek Jerozolimy w roku 586 przed Chr. albo niepowodzenia Zorobabela w czasie odbudowy miasta, przypadającym na lata pomiędzy 520–515 r. przed Chr.³⁸. Tekst wyraża pełne zawierzenie w obietnicę daną Dawidowi w mrocznym czasie, pozbawionym znaków pozwalających dostrzec i przewidzieć ich realizację.

Stanowiący dystych tekst, wybiegając w przyszłość, opisuje w pierwszej części (w. 1–5) odrośl, hbr. *hoter-neser* (w. 1)³⁹, która wyrośnie i posiadzie pełnię Ducha (w. 2), a jej obecność da początek czasom pokoju (w. 6–9). Literacka „fizjonomia” odrośli, za którą ukrywa się potomek Jessego (w. 1a), ubrana w formę trzech par darów (w. 2), czyni z niej syntezę wielkich postaci przeszłości: mądry jak Salomon, mężny jak Dawid, pełen bojaźni jak Mojżesz (w. 2). Pierwsze dwie pary: *duch mądrości i rozumu* / *duch zaradności i męstwa*, są niemal identyczne z tytułami w Iz 9, 5. Ostatnia z par – *duch znajomości i bojaźni Jhwh* – dotyczy jej intymnej relacji z Bogiem. Tym, co zdumiewa w tej postaci, nie jest sam fakt odrodzenia upadłej dynastii, ale to, że odrodzenie jest połączone z zawładnięciem

starać się zrozumieć jako jedność, jako jeden doskonały i harmonijny akord. To doradca i wojownik, książę i ojciec w jednej osobie, wiekiusty pokój i boski cud [...]. I na koniec trzeba zauważyć, że samo nowo narodzone dziecko podtrzymuje i jednoczy te aspekty: nie są to już cztery imiona, ale jedno poczwórne imię” – *Dos Poemas a la paz*, „Estudios Bíblicos 18 (1959), s. 157, cyt. za J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków...*, s. 454.

38 Inaczej T. Brzegowy, zob. *Księga Izajasza...*, s. 606–609, gdzie dyskutuje różne opinie na temat datowania Iz 11, 1–6. Ostatecznie w konkluzji (s. 609) opowiada się za jego Izajaszowym autorstwem. Podobnie stanowisko wcześniej zajął L. Stachowiak, *Księga Izajasza 1–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1996, s. 253–254. Obaj komentatorzy odrzucają zasadniczy argument filologiczny za późniejszym datowaniem tego tekstu niż czas działalności Izajasza. O ile w tej sprawie opinia Stachowiaka jest w pewnym stopniu uargumentowana, to ta T. Brzegowego jest wyrażona w sposób arbitralny.

39 Motywy wegetacyjne stanowią istotną część języka Iz 7–12. Sygnalizują one temat sądu, który zmierza ku zbawieniu, zob. M.J. Boda, *The Sings...*, s. 39–40.

poprzez pełnię Bożego Ducha. Zaowocuje to praktyką sprawiedliwości (w. 3–5) – nie w jej wymiarze relacji międzynarodowych, ale przede wszystkim w stanowieniu równości wewnątrz powierzonej odrośli Jessego społeczności. W tej odrodzonej społeczności zatryumfuje sprawiedliwość zagrożona przez czynniki wewnętrzne: fałszywe skarżenia (w. 3b), wyzysk ubogich (w. 4b) czy arogancję i pazerność bogatych (w. 4a). Będą to działania radykalne, jak na to wskazują pełne poetyckiej ekspresji wyrażenia: *i porazi ziemię przy pomocy różgi ust swoich i przy pomocy tchnienia warg swoich uśmierci nieprawych* (w. 4b)⁴⁰. Trwałość tej godnej króla postawy stanowienia sprawiedliwości zostaje wyrażona przy pomocy paralelizmu synonimicznego: *sprawiedliwość–wierność i biodra–łędźwie* (w. 5)⁴¹. To utoruje drogę harmonii pomiędzy samymi ludźmi, a także między ludźmi i stworzeniem (w. 6–9). Dla opisanie tej harmonii autor ucieka się do pełnych ekspresji obrazów, uporządkowanych w dwóch sekwencjach łączących trzy razy w parę zwierzęta dzikie i udomowione: wilk–baranek, pantera–koziołek, cielę–lwiątko (w. 6), krowa–niedźwiedzica, ich młode, lew–wół (w. 7). Każdą sekwencję zamyka kolejny obraz, który przywołuje słabość człowieka objawiającą się w figurze dziecka-niemowlęcia (w. 6 d. 8ab). Ostatni werset tekstu porzuca obrazy zwierzęce, ale nie koncept harmonii i pokoju. Tekst wraca do konceptu powstrzymanego zła z wcześniejszych wersetów. Prorok ogłasza obecność nowego daru, którego odbiorcą jest cały lud: poznania Jhwh (w. 9b). Ze względu na jego powszechność, jest to dar przekraczający inne wspomniane wcześniej. Za jego przyczyną zgębiona społeczność dostępuje harmonii. Wagę tego daru podkreśla fakt, że aktualna sytuacja społeczności jest całkowicie odmienna (zob. Iz 6, 9–10).

Wobec tak „intensywnego” tekstu rodzi się pytanie o jego przesłanie: czy jest on alegorią czy wyrocznią? Odnosi się do jakiejś wzniosłej osoby czasów przyszlých czy konkretnego historycznego króla? Pierwszą interpretację zdają się uprzywilejowywać zestawienia zwierząt przywołane w w. 6–7⁴². Jak twierdzi Henri Cazelles: „W starożytnym wschodzie grupy społeczne były opisywane symbolami zwierząt: kozy Moabu (Wj 15, 15), barany (= dominatorzy) Iz 14, 9, gazy i byki Ugarit”⁴³. Nadzieja pokoju między ludźmi oczywiście jest widoczna w tekście, który wypowiada nawet więcej – pomiędzy człowiekiem i światem otaczającym człowieka (zwierzęta i wszystko stworzone) istnieje ścisły związek. Dobroć człowieka odzwierciedla się w stworzeniu: oko czyste widzi wszystko czyste, tak jak grzech zanieczyszcza środowisko (zob. Rdz 3, 17–18; Oz 2, 20; Iz 65, 25; Ez 34, 25; Rz 8, 20–21). Człowiek i wszystko stworzenie mają udział w tym samym przeznaczeniu: śmierci lub życiu, harmonii lub chaosie – jednak to człowiek, będąc świadomym uczestnikiem historii, widzi, że w ten sposób wzrasta jego odpowiedzialność.

40 Więcej na temat użytych w tym miejscu metafor ust i warg zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 618.

41 Komentatorzy w tym miejscu często odwołują się do Ps 72, nazywając ten psalm „kompilacją teologii królewskiego Mesjasza” – J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków...*, s. 454; T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 616.

42 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 619 i nn.

43 H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia*, Roma 1981, s. 94.

Z pewnością ten typ lektury tekstu jest uzasadniony. Jednak jej ograniczeniem są punkty styczności Iz 11, 1–9 z Iz 7, 14–15 czy 9, 5–6. Pierwszy z nich to Iz 7, 15 (zob. także w. 22), w którym jest przedstawiona dieta Emmanuela: *twaróg i miód będzie spożywał*. Produkty te należy odróżnić od tych często wspomnianych w Biblii: *mleka i miodu*, które są pokarmem Bożej opatrności związanym z Ziemią Obiecaną (zob. np. Pwt 6, 3; 26, 9; Joz 5, 6). Twaróg i miód diety Emmanuela są darem obfitości, a nawet rajskiej obfitości⁴⁴. Ten tekst jest pierwszym znakiem idealizacji figury dziecka i początkiem jej stopniowego odrywania się od historycznej rzeczywistości aktualnie zasiadających na tronie potomków Dawida. Dalszym znakiem tego postępującego procesu idealizacji jest już zasygnalizowana łączność pomiędzy tytułami intronizacyjnymi, Iz 9, 5b a darami Ducha Iz 11, 2. Ich bliskości nie da się zrozumieć bez przyjęcia, że są one dane do dyspozycji tej samej osobie, która wymyka się wszelkiej próbie identyfikacji ze znanymi królami Judy. Częścią tego procesu jest wspomnienie imienia Emmanuel w Iz 8, 8–10, którego obecność jest znakiem Bożej opieki i zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi. Bazując na tych tekstach można autentycznie mówić o „Księdze Emmanuela”, którą współczesna biblistyka sytuuje w Iz 6–12⁴⁵. Poszczególne fragmenty tej księgi (początkowo dotyczące konkretnych królów, ożywiane pragnieniem odrodzenia dynastii lub jej przywrócenia w chwili jej całkowitego załamania), wsparte pamięcią obietnicy danej Dawidowi przez usta Natana (por. 2 Sm 7, 5–16), przemieniły się w źródło dalszej refleksji w kręgach, które oczekiwały z utęsknieniem przyjścia Zbawiciela. Jedynie Zbawiciel, odmienny od poprzednich królów i całkowicie ich przewyższający, mógł spełnić te gorące nadzieje monarchiczne. Żywienie tych nadziei nie było wynikiem idealizacji instytucji monarchii, bo jak świadczą teksty biblijne (por. np. 1 Sm 8, 5–8), realizm znaczenia tej instytucji stale był obecny pośród odpowiedzialnych za powstawanie tekstów świętych i znalazł swoje dopełnienie w jej zaniku. Jednak pozostawało niepokojące pytanie o sens jej obecności w całej historii społeczności ludu Bożego. Odpowiedź znajduje się w nadziei, która nie uległa pomniejszeniu w efekcie nadejścia następcy Dawida, który – żyjąc w pełnej wierności Bogu – stanie na czele sprawiedliwej społeczności ludu Bożego⁴⁶.

Jednym ze znaków tej gorącej (rozumianej jak powyżej) nadziei jest uruchomienie procesu, który doprowadził do przypisania mającemu przyjść na świat dziecku jeszcze jednej cechy – dziewiczego poczęcia. Dokonało się to w procesie przekładu greckiego Iz 7, 14, kiedy matka dziecka przestaje być młodą kobietą (hbr. *’alma*), a staje się dziewicą (*parthénos*)⁴⁷.

44 Zob. H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, s. 155–158; podobnie O. Kaiser, *Das Buch...*, s. 167 („Speisen gesegneter Friedensreich”), a za nim T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 423.

45 Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 341.

46 Zob. G. Lohfink, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo 1999, s. 134.

47 Inaczej T. Brzegowy, *Księga Izajasza...*, s. 420, gdzie autor przychylił się do opinii, że już sam termin hbr. *’alma* jest wystarczający do przyjęcia dziewiczego poczęcia Emmanuela.

Ponowne odczytanie Iz 7, 14 w Ewangelii św. Mateusza

Mt 1 jest tekstem chrystologicznym, na co wskazują w. 1, prawdziwy tytuł Mt 1, a może i całej księgi⁴⁸, i następujące w. 2–16, zawierające linearną genealogię, która mimo zaburzeń jest genealogią Jezusa (w. 16). Wskazują one na Jezusa, Mesjasza, w którym historia zbawienia mająca swój początek w obietnicach danych Abrahamowi osiąga swoje wypełnienie. Koncentracja w kolejnym fragmencie (w. 18–25) na imieniu mającego narodzić się dziecka (w. 21) i wyjaśnienie tego imienia poprzez figurę Emmanuela (w. 23), muszą być odczytane w świetle w genealogii otwierającej Mt, złożonej z 42 pokoleń, w dużej części zawierającej imiona królewskie (w. 7–11). Ewangelista nie jest zainteresowany cytowaniem Izajasza, aby potwierdzać dziewictwo Maryi, już potwierdzone dwa razy (1, 16. 18), ani szukaniem wsparcia w LXX, która hebr. *’alma* tłumaczy przez greckie *parthenos*. »Jezus Mesjasz« stanowi fundamentalne przesłanie Mt, które autor stara się potwierdzić przy pomocy biblijnych odniesień: »syn Dawida«, »syn Abrama«. Identyfikacja Mesjasza jako syna Dawida mogła być potwierdzona na podstawie królewskich tekstów mesjańskich; autor preferuje jednak wybór bardziej przekonujący: »genealogię«⁴⁹. Mimo tego twierdzenia, Ortensio da Spinetoli chwilę potem stwierdza historyczną kruchość tego rodzaju zabiegu i jego teologiczną niewystarczalność. Stąd w zakończeniu genealogii pojawia się „zaburzenie” (w. 16): *Jezus nie jest zrodzony z Józefa*. Wprowadza ono istotną korektę, która wykazuje, że działanie Boże jest darmowe i wolne, co ujawnia się w mesjańskim macierzyństwie Maryi (Mt 1, 18–25), które jest wyłącznym darem Boga⁵⁰.

Tytuł tej małej jednostki, w. 18: *Zaś Jezusa Chrystusa pochodzenie takie było*, sugeruje, że w jej centrum znajduje się wyjątkowy (zob. greckie *de, zaś*) sposób poczęcia. Rozwój literacki tej jednostki, świadczy o tym, że poczęcie (w. 20b) zostaje ewidentnie połączone z wyjątkowym powołaniem i misją dziecka (w. 21). Uwaga lektora przesuwana jest ze sposobu poczęcia (w. 18b. 20b) na znaczenia imienia dziecka – Jezus – i jego powiązanie z innym imieniem Emmanuel. Autor dba skrupulatnie, aby lektor, mimo narażenia go na poczucie dysonansu, został pewnie poinformowany o znaczeniu imion, najpierw Jezus: *ten bowiem wybawi lud swój od grzechów jego* (w. 21b), potem Emmanuel: *z nami Bóg* (w. 23b). Ewangelista jednak dostrzega ciągłość między Ezechiaszem i Jezusem. Stereotypowa forma zapowiedzi narodzin dziecka⁵¹ stanowi narzędzie literackie bardziej eksponujące

48 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2005, s. 72–75. Szerzej na temat reinterpretacji mesjańskich w LXX pisze J. Lemański, zob. *W oczekiwaniu...*, s. 60–62.

49 O. da Spinetoli, *Matteo. Il Vangelo della chiesa*, Assisi 1993, s. 51.

50 Tamże, s. 56.

51 Gatunek literacki „zwiastowania”, którego obecność identyfikują komentatorzy w Mt 1, 18–25 (np. O. da Spinetoli, *Matteo...*, s. 57; inaczej A. Paciorek, *Ewangelia...*, s. 90, który uważa, że jest to midrasz hagadyczny), ma punkty stykowe z „zapowiedzią narodzin dziecka”, tak jak zostało to omówione wcześniej,

znaczenie teologiczne wydarzenia niż znaczenie przywiązania do detali historycznych. Dzieci, Ezechiasz i Jezus, są znakiem Bożej wierności obietnicom zbawienia: „mały znak” dla domu rządzącego to znak pierwszy; znak ostateczny, który jest *dopełnieniem* małego znaku (w. 22) dla wszystkich ludzi, to znak drugi.

Poprzez przywołanie Iz 7, 14 w wersji LXX⁵², a wraz z nim wszystkich wspomnianych procedur angażujących Iz 9, 5–6; 11, 1–9 i wielu innych tekstów Izajaszowych, zostaje ustanowiony nowy kontekst historyczny narodzin, różny od tego z w. 18b: *wpierw nim zamieszkali razem*. Formuła wprowadzająca cytat: *to wszystko stało się [sposób narodzin Jezusa], aby dopełniło się to słowo przez Pana, kiedy mówił przez proroka*, sprawia, że zarówno narodziny Jezusa, jak i narodziny Ezechiasza otrzymują nową historyczną intencjonalność, zmierzającą do wyjaśnienia postaci poczętego dziecka. W tym kontekście słuszna jest wątpliwość wyrażona przez Spinetolię, czy to aby nie zależność od Iz 7, 14 prowadzi do określonej rekonstrukcji wydarzeń⁵³. W tym wypadku jednak nie ma wątpliwości, że ta historyczna prawda została zilustrowana za pomocą Pisma, a wczesny Kościół, wspólnota autora, uznał ją za wiarygodną jako taką i dostępną w sformułowaniach obecnych w Księdze Izajasza⁵⁴. To oczywiście, że Iz 7, 14 sam w sobie dostarcza bodźca szybko wychwyconego przez wspólnotę w jego procesie interpretacyjnym. Cytat przede wszystkim ubogaca przesłanie chrystologiczne Mt 1, 18–25, które, jak stwierdzono na początku, stanowi centrum zainteresowania autora. Jezus jest synem Dawida, Abrahama (w. 1), ale nade wszystko jest Emmanuelem, „Bogiem z nami”. Dla proroka jest to postać nadzwyczajna, której cechy rozwija on w kolejnych wyroczniach: Iz 9, 5–6, 11, 1–9 i innych. W Mt, Ewangelii będącej dobrą nowiną o przyjściu Bożego panowania (Mt 4, 17), Jezus-Emmanuel rekapitułuje czynną obecność Boga w historii. W Jezusie to, co boskie, znane, tak jak opisuje prorok w tytułach (Iz 9, 5b) lub darach Ducha (Iz 11, 2), znajduje swoją pełną, ludzką manifestację.

Podsumowanie

Iz 7, 10–25 wśród tekstów biblijnych wskazujących na szczególną relację Jhwh z dynastią Dawida zajmuje specjalne miejsce. To on uruchomił szczególny proces, który przekroczył granice kontynuacji myśli proroka, czego współczesnym świadectwem jest Księga Izajasza. Ta szczególna relacja, która w Iz 7 leży u podstaw wyroczni o trwaniu dynastii,

zob. s. 15. Dotyczy to zwłaszcza zasadniczego elementu obu form, czyli przesłania, którego treścią są narodziny dziecka.

52 Cytat jest niemal identyczny z tekstem LXX. Jediną różnicę stanowi użycie liczby pojedynczej w miejsce mnogiej czasownika.

53 Zob. O. da Spinetoli, *Matteo...*, s. 60.

54 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia...*, s. 95.

mimo wewnętrznych i zewnętrznych trudności, stała się przedmiotem idealizującej refleksji, która na trwałe włączyła się w nurt mesjański tradycji starotestamentalnej. Jej wątek powiązany z Iz 7, 10–25 akcentuje figurę dziecka, które będąc w szczególnie sposób związane z Bogiem (Iz 9, 5–6), obdarzone pełnią jego darów (Iz 11, 1–6) ostatecznie staje się ludzką manifestacją samego Boga (Mt 1, 18–25).

Bibliografia

- Alt A., *Jesaja 8, 23b–9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag*, [w:] A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. 2, München 1953, s. 206–225.
- Becker J., *Isaias – der Prophet und sein Buch*, Stuttgart 1968.
- Berges U., Beuken W.A.M., *Das Buch Jesaja: Eine Einführung*, Göttingen 2016.
- Boda M.J., *The Sings and Wonders of Salvation. Beholding Isaiah and His Children*, [w:] *Is the Gospel Good News?*, red. S.E. Porter, H.T. Ong, Eugene 2019, s. 31–45.
- Bright J., *Isaiah – I*, [w:] *Peake's Commentary on the Bible*, red. M. Black, H.H. Rowley, A.S. Peake, London–New York 1962, s. 489–515.
- Brodie L.T., *The Children and the Prince. The Structure, Nature and Date of Isaiah 6–12*, „Biblical Theology Bulletin” 9 (1979), s. 27–31.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza 1–12*, Częstochowa 2010.
- Carlson R.A., *Anti-Assiran Charackter of Is. IX 1–6*, „Vetus Testamentum” 24 (1974), s. 130–135.
- Cazelles H., *Il Messia della Bibbia*, Roma 1981.
- Childs B.S., *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Michigan 1967.
- Coppens J., *La prophétie de la 'almah*, „Ephemerides theologices Lovanienses” 28 (1952), s. 648–678.
- Da Spinetoli O., *Matteo. Il Vangelo della chiesa*, Assisi 1993.
- Gressmann H., *Der Messias*, Göttingen 1929.
- Hayes J.H., Hooker P.K., *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Eugene 2007.
- Honor L.L., *Sennacherib's Invasion of Palestine: A Critical Source Study*, New York 1926.
- Kaiser O., *Das Buch des Propheten Jesaja: Kapitel 1–12*, Göttingen 1981.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
- Korzec C., *Księga Lamentacji. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Częstochowa 2021.
- Lemański J., *W oczekiwaniu Mesjasza?*, [w:] *Scripturae Lumen: Biblia i jej oddziaływanie*, t. 7: *Jezus Chrystus*, red. G. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Tarnów 2015, s. 35–68.
- Lohfink G., *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo 1999.
- Marconcini B., *Księga Izajasza*, Kraków 2000.
- Oswalt J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 1–39*, Grand Rapids 1986.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2005.
- Pavlovsky V., Vogt E., *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, „Biblica” 45 (1964), s. 321–347.
- Ravasi G., *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 2: *Salmi 51–100*, Bologna 1996.
- Roberts J.J.M., Machinist P., *First Isaiah: A Commentary*, Minneapolis 2015.

- Schökel A., *Dos Poemas a la paz „Estudios Bíblicos”* 18 (1959), s. 149–169.
- Sicre Diaz J.L., *Duchowość proroków*, [w:] *Historia duchowości*, t. 1: *Duchowość Starego Testamentu*, red. A. Fanuli, J.L. Sicre Diaz, M. Gilbert, R. Cavedo, G. Ravasi, Kraków 2002, s. 299–473.
- Synowiec J.S., *Oto Twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1999.
- Vermeulen J., *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe, I–XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris 1977.
- Widyapranawa S.H., *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1–39*, Grand Rapids 1984.
- Wildberger H., *Die Thronamen des Messias, Jes 9, 5b*, „Theologische Zeitschrift” 16 (1960), s. 314–332.
- Wildberger H., *Jesaja 1–12*, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Williamson H.G.M., *A Critical and Exegetical Commentary of Isaiah 1–27*, vol. 2: *Commentary on Isaiah 6–12*, London 2018.

CYTOWANIE

- C. Korzec, *Emmanuel (Iz 7, 14) i Jezus (Mt 1, 23): mesjański znak dziecka*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), 63–77, DOI: 10.18276/sp.2023.33-05.

Tadeusz Kuźmicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

tadeusz.kuzmicki@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4638-2396

Der Weg von der Buße zur Beichte zwischen Patristik und Scholastik in theologisch-geschichtlicher Forschung des 20. Jahrhunderts

Droga od pokuty do spowiedzi między patrystyką a scholastyką w teologiczno-historycznych badaniach XX wieku

STRESZCZENIE

W XX wieku podjęto na nowo naukowe badania tekstów źródłowych chrześcijaństwa, dzięki czemu odkryto istotne elementy w eklezjologii i sakramentologii. Za najbardziej wpływowych badaczy pokuty i spowiedzi z tamtego okresu uważa się Bernharda Poschmanna (1878–1955), Karla Rahnera (1904–1984), Herberta Vorgrimlera (1929–2014) i Reinharda Meßnera (1960), którzy przez lata między rozwojem myśli patrystycznej i scholastycznej dostrzegli wiele istotnych zmian. W patrystyce szczególnie akcentowano więź z Kościołem dla ekskomunikowanych, możliwość drugiej pokuty w życiu oraz duchowy charakter pokuty i całego procesu rekonyliacji. W dalszych latach chrześcijaństwa, podczas iroszkockiej misji ewangelizacyjnej Europy, w przewyżczeniu ludzkiej słabości centralną rolę odegrał wpływ życia monastycznego. W scholastyce koncentrowano się natomiast raczej na znaczeniu istoty grzechu oraz procesu przebaczenia. Rzeczywistość grzechu i jego odpuszczenie w spowiedzi wyrażano za pomocą pojęć materii i formy. Wyszczególnione akcenty teologiczno-historycznych badań XX wieku w odniesieniu do rozumienia pokuty i spowiedzi przez lata między patrystyką a scholastyką wskazują na zmieniające się podejście do rozumienia sakramentalnego przebaczenia. Wraz z upływem lat, coraz bardziej akcentowano duchowy charakter tego sakramentu, co w sposób szczególny stało się widoczne w terminologicznym przesunięciu pojęć z pokuty na spowiedź.

SŁOWA KLUCZOWE

pokuta, spowiedź, patrystyka, scholastyka, ekskomunika, rekonyliacja, odpuszczenie grzechów, iroszkocka ewangelizacja Europy

A Journey from Penance to Confession: between Patristics to Scholasticism in the 20th Century Theological-historical Research

ABSTRACT

In the 20th century, research on Christian source texts was again undertaken, thanks to which essential ecclesiological and sacramentological elements were discovered. Bernhard Poschmann (1878–1955), Karl Rahner (1904–1984), Herbert Vorgrimler (1929–2014) and Reinhard Meßner (1960) are considered to be the most influential researchers of penance and confession of those times. Throughout the years, between the development of the patristic and scholastic thoughts, they discerned many significant changes. The connection between the Church and the excommunicated, the possibility of second penance in one's life as well as a spiritual nature of penance and of the entire process of reconciliation were particularly underscored in patristics. In the further years of Christianity, during the Celtic evangelization mission in Europe, the influence of monastic life played a central role in overcoming human weakness. In scholasticism, in turn, the focus was placed rather on the significance of sin's essence and on the process of forgiveness. The reality and forgiveness of sin during confession were expressed through the concepts of matter and form. The specified accents of the 20th century theological-historical research, in relation to understanding of penance and confession throughout the years between patristics and scholasticism, indicate a changing approach to understanding of sacramental forgiveness. With time, a spiritual nature of this sacrament was more and more underlined, which became particularly observable in the terminological conceptual shift from penance to confession.

KEYWORDS

Penance, confession, patristics, scholasticism, excommunication, reconciliation, forgiveness of sins, Celtic evangelization of Europe

Einführung

Das 20. Jahrhundert brachte neues Interesse innerhalb der theologischen Forschung an den theologiegeschichtlichen Untersuchungen dessen, was als Kern der Kirche bezeichnet wird. In der Diskussion um das Wesen des Christentums wurde dabei das Zeugnis der urchristlichen Gemeinde eine relevante Erkenntnisquelle. Dieser Weg zu den Quellen (*ad fontes*) wurde vornehmlich im theologischen Ringen in dem Zeitraum um das Zweite Vatikanische Konzil gegangen. Indem diese historische Methode ausgehend von der Patristik um weitere Jahrhunderte erweitert wird, erweist sie sich sehr erhellend und eröffnet neue Perspektiven in der Analyse der theologischen Themen. Auf diesem Hintergrund wird im vorliegenden Aufsatz Fokus auf die wesentlichen Erkenntnisse der theologisch-geschichtlichen Untersuchungen des 20. Jahrhundert in Hinblick des geschichtlichen Entwicklungsprozesses von der Buße zur Beichte im Zeitraum vom Ende der Patristik bis zur Scholastik geworfen. Es wird dazu aus der breiten Palette der unterschiedlichen Autoren die Forschung von Bernhard Poschmann (1878–1955), Karl Rahner (1904–1984), Herbert Vorgrimler (1929–2014) und Reinhard Meßner (1960) als den einflussreichsten Theologen damaliger Zeit in den Blick genommen.

1. Die Bußpraxis in der Patristik

In der ausgehenden Antike wurde die Vergebung der Sünden nach der Taufe durch die Kirche mit dem Prozess der Exkommunikation und Rekonziliation verbunden. Sie galt exklusiv und konnte als Praxis nur einmal im Leben Anwendung finden. Die nach der Taufe noch einmal praktizierte öffentliche Buße und das Sündenbekenntnis sollten vom Sünder freiwillig angenommen werden. War das jedoch nicht der Fall, wurde er durch Ermahnung darauf hingewiesen. Als letztes Mittel zur Umkehr und Belehrung trat die Verhängung der Exkommunikation ein,¹ während der Büsser in einer Gebetsgemeinschaft mit der Kirche blieb, die ihm in der Zeit der Exkommunikation bei der Buße half.²

In einem Brief *Sollicitudinis quidem tuae* vom 11. Juni 452 an Bischof Theodor von Fréjus wurde die Bußleistung und die darauf folgende Rekonziliation mit folgenden Worten beschrieben:

Die vielfältige Barmherzigkeit Gottes kommt den menschlichen Verfehlungen so zu Hilfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch die Arznei der Buße die Hoffnung auf das ewige Leben wiederhergestellt wird, damit diejenigen, welche die Gaben der Wiedergeburt verletzt haben, wenn sie sich durch eigenen Richtspruch verurteilen, zur Vergebung der Vergehen gelangen: [und zwar] sind die Hilfen der göttlichen Güte so eingerichtet, daß die Vergebung Gottes nur auf die Fürbitten der Priester erlangt werden kann. ‚Der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus‘ [1 Tim 2,5], hat nämlich den Vorstehern der Kirche diese Vollmacht übertragen, sowohl den Beichtenden Bußleistung aufzuerlegen als auch sie, wenn sie durch heilsame Genugtuung gereinigt sind, durch die Tür der Wiederversöhnung (reconciliationis – T.K.) zur Kommunion der Sakramente zuzulassen.³

Die Verantwortung für die Verbesserung des Sünders trugen sowohl die Priester, die in der Funktion des Seelenarztes standen, als auch die Gemeinde bzw. alle Christen.⁴

Mit dem Ende der Christenverfolgung und dem Anfang der Staatskirche im 4. Jh. wuchs die Kirche und damit häuften sich die Fälle, die einer Vergebung im Nachgang zur Taufe bedurften.⁵ Als Gegenbewegung entstanden in den Klöstern Strömungen, die nach Vollkommenheit und absoluter Reinheit strebten und nach der Wurzel der Sünde suchten.⁶ Vor diesem Hintergrund bildete sich der Gedanke des inneren Kampfes

1 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, S. 88f, 97.

2 Vgl. ebd., S. 90–95.

3 P. Hünermann (Hg.), *Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Br. ⁴²2009, Nr. 308.

4 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 123–126.

5 Vgl. ebd., S. 63, 68–71.

6 Vgl. ebd., S. 71f.

und der täglichen Gewissensforschung heraus,⁷ was dazu führte, die nichtsakramentale Buße als tägliche Übung zu empfehlen.⁸

Im Streben nach Vollkommenheit bildete sich in der gallikanischen Kirche eine aszetische Lebensform aus, deren Vertreter, *conversi* genannt, sich durch gelebte Bekehrung und strenge Buße auszeichneten.⁹ *Conversio* wurde zu einer geistlichen Bewegung der Bekehrung und der Hingabe an Gott. Dabei galt für diese Bewegung, dass der Mensch im irdischen Leben nur nach der Vollkommenheit streben kann, sie aber nicht endgültig erreicht.¹⁰ Diejenigen, die eine Buße praktiziert hatten, wurden als *religiosi* bezeichnet in einer Abgrenzung zu den *laici*, die sich dieser Praxis enthielten.¹¹ An dieser Unterscheidung ist es deutlich, dass die ausgeübte Buße zu einem äußeren sichtbaren Merkmal des geistlichen Lebens wurde. Die Aufnahme in einen Stand der Büsser wurde also als eine gewonnene Aufwertung des christlichen Lebens in der Gemeinde und nicht als eine schwerwiegende Last wahrgenommen.

Interessante Ursprünge und Anknüpfungspunkte an die gegenwärtige Beichtpraxis findet man bei den charismatischen Wanderpropheten und -aposteln in den ersten Jahrhunderten. Sie versuchten die Nachfolge Christi in asketischer Heimatlosigkeit zu leben. Man nannte sie Geistträger (gr. *pneumatoforoï*) und schrieb ihnen Vergebungsvollmacht zu.¹² „Das Mönchtum wird diese Tradition charismatischer, geistiger Sündenvergebung aufnehmen und zur Mönchbeichte ausgestalten.“¹³ Das Leben der ersten Wüstenmönche wurde auf die eigene Sündhaftigkeit fokussiert, so dass man stets im Kampf gegen die Sünde und die sie verursachenden Dämonen leben musste. Zu ihrem Leben in Buße kam auch ein Bekenntnis der Sünde, das zur Vergebung führte.¹⁴ Erst wenn der Mönch diesen Kampf gegen die Sünde und den Teufel siegreich bestand, wurde er zum Vater, also ein charismatischer Geistträger.¹⁵

Diese geistliche anachoretische Beichtpraxis wurde von den Koinobiten rezipiert.¹⁶ In den Klöstern entstand eine neue Praxis der Beichte. Basilius der Große (um 330–379) verpflichtete alle Mönche in seinen Regeln, einem geeigneten Seelenführer alle Sünden zu beichten. Dieses Amt hatte zwar der Obere inne, aber die anderen Brüder konnten ihn darin vertreten. Ob es sich hier schon um die Beichte im eigentlichen Sinne handelte,

7 Vgl. ebd., S. 82ff.

8 Vgl. ebd., S. 117.

9 Vgl. ebd., S. 131ff.

10 Vgl. ebd., S. 136–139.

11 Vgl. ebd., S. 301.

12 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr uns Versöhnung, Sakramentliche Feier I/2*, Regensburg 1992, S. 136.

13 Ebd., S. 137.

14 Vgl. ebd., S. 141.

15 Vgl. ebd., S. 142.

16 Vgl. ebd., S. 144.

kann man nicht feststellen, da mit ihr keine Lossprechung verbunden war. Es geht also mehr um den spirituellen Charakter dieser Handlung und nicht um den sakramentalen.¹⁷ Die Beichte nach Basilius besaß auch die Funktion der Zurechtweisung des fehlenden Bruders im Sinne von Mt 18,15ff. Wenn er sich nach der brüderlichen Mahnung nicht von den schlechten Taten abwandte, nahm der Vorsteher seine Macht in Anspruch und forderte das Bekenntnis des Sünders.¹⁸

Benedikt von Nursia (um 480–547), der in der Forderung der Beichte von Johannes Cassianus (360–435) und Augustinus (354–430) beeinflusst ist,¹⁹ hat die Mönche in seiner Regel sogar zur Beichte aller bösen Gedanken als Bußmittel verpflichtet, wodurch die Seelenführung erheblich gefördert wurde. Auch den Laien außerhalb des Klosters wurde diese Praxis empfohlen.²⁰ Das Bekenntnis der Sünden wurde auch bei einer Äbtissin abgelegt, was aber schon im Jahr 1210 von Innozenz III. (1161–1216) nicht mehr akzeptiert wurde.²¹

Gregor der Große (540–604), der selber durch die strenge Schule des Mönchtums gegangen war und aus eigener Erfahrung lehrte, rief in seiner *cura pastoralis* zur Verantwortung für sich selbst und die Mitbrüder auf, die sich in einer unablässigen Bekämpfung der Sünde durch Übungen und Buße zeigen sollte. Deshalb gab er in der *Regula pastoralis* ins Einzelne gehende Anweisungen.²² Die übliche Form der Verbesserung des Anderen wurde in der Ermahnung, die *admonitio* oder *correptio*, oder der Predigt angewendet, als letztes Mittel wurde die Exkommunikation eingesetzt, und dadurch zeigte sich deutlich ihre disziplinarische Funktion, die primär der Wiedereingliederung des Exkommunikanten in den Leib Christi dienen sollte.²³ Für Gregor den Großen hatte die Buße den Charakter der Gnade Gottes, die den toten Sünder, noch bevor er zur Bekehrung kommt, heimsucht, und zum Bekenntnis der Sünden vor einem anderen – nicht unbedingt vor einem Priester – führt, wodurch er zum Leben kommt, wie der tote Lazarus von Jesus zum Leben gerufen wurde.²⁴

Isidor von Sevilla (560–636) sah das Wesen der Buße in der *conversio*, die sich innerlich mit der Abkehr von der Sünde und in der rückhaltlosen Hingabe an Gott vollzieht. Auch wenn der Büßer nicht in ein Kloster eintreten musste, sollte sich seine Lebensform von der allgemein üblichen unterscheiden.²⁵

17 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 230f.

18 Vgl. ebd., S. 232.

19 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 144.

20 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 232–236.

21 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 145.

22 B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 248f.

23 Vgl. ebd., S. 260f.

24 Vgl. ebd., S. 253f, 275.

25 Vgl. ebd., S. 280f.

Die unerlässliche Bußgesinnung besteht in der *compunctio cordis*, d. i. der Reue. (...) Sie ist um so vollkommener, je mehr sie alle Affekte fleischlicher Begierden zurückdrängt und das ganze Streben des Geistes auf die Betrachtung Gottes konzentriert.²⁶

Mit dem Ende der Patristik kann man erste Anzeichen für den Wandel der Bußpraxis erkennen. Im Westen wurden seit dem 6. Jahrhundert Buße und Rekonziliation wegen ihrer einmaligen Möglichkeit nur in den Grenzsituationen praktiziert und als Pflicht auf das Sterbebett verschoben. In den Beschlüssen der Synoden wurde sogar eine Warnung davor ausgesprochen, eine Buße vor dem hohen Altern zu erteilen. Dies führte dazu, dass die Buße ihre eigentliche lebensbegleitende Aufgabe verloren hatte, da sie nicht mehr gelebt und geübt werden konnte.²⁷ Die Bußbereitschaft war eine unerlässliche Voraussetzung für den Erfolg des Bußprozesses und deutete die innere Bekehrung an.²⁸ Wenn die Buße nur einmal im Leben am Sterbebett vorgenommen wurde, dann verlor die tägliche Dynamik der Bekehrung ihren Bezugspunkt. Dabei spielte auch die Ekklesiologie eine wichtige Rolle in den weiteren Entwicklungsphasen der Bußgeschichte. Das kirchliche Leben hatte sich seit der Mitte des 6. Jahrhunderts in den Klöstern konzentriert. Sie verantworteten das geistliche Leben und ermöglichten auch den Laien die Beichte in der Seelenführung.²⁹

Die öffentliche Exkommunikationsbuße wurde zwar noch praktiziert, aber ihre streitbare Verteidigung auf der Synode von Toledo 589³⁰ beweist, dass die Praxis der wiederholbaren Beichte schon weit bekannt war. Die bisherige Form der Buße war nicht mehr haltbar und erfüllte auch nicht die wesentlichen Forderungen, die zur Buße gehören. Die öffentliche kanonische Buße verlor an Relevanz. Mit dem Ende der Patristik kam die Zeit für eine Reform der Buße zu einer wiederholbaren Beichte,³¹ obwohl die öffentliche Buße an einigen Orten noch bis zum Ende des 17. Jahrhunderts bezeugt ist.³²

Es gibt in der dogmengeschichtlichen Forschung einen Streit darüber, wann die kirchliche Privatbuße eintrat und den Platz der öffentlichen Buße übernahm.³³ Der Streit

26 Ebd., S. 281f.

27 K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte“* (1973), [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 375–396, hier S. 384ff. Nach Karl Rahner die Synoden: das Konzil von Agde (506) can. 15, das 3. Konzil von Orleans (538) can. 24.

28 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 204.

29 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 163f.

30 Es wird dies als Reaktion auf die wiederholte Buße interpretiert. Dazu K. Rahner, *Stichwort...*, S. 386. R. Meßner lehnt dieses Datum als Grenzdatum ab. Er sieht in der Synode von Chalon-sur-Saône um 650 erste Anzeichen der Akzeptanz der neuen Beichte: *Feier der Umkehr...*, S. 167.

31 Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, S. 386; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 158ff

32 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 129.

33 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang...*, S. 204–213.

ist mit der Frage verbunden, „ob es im 5. und 6. Jahrhundert eine kirchliche Vergebung außerhalb des eigentlichen, öffentlichen Bußverfahrens gab?“³⁴

2. Auflösung der öffentlichen Buße im Einfluss der Iroschottischen Mission

Die britische und die keltische Kirche kannten um das 7. Jahrhundert keine öffentliche Bußinstitution, stattdessen gab es andere Formen.³⁵ Bereits seit dem 6. Jahrhundert wurde die wiederholte kirchliche Buße praktiziert.³⁶ Es ist eine geläufige These, dass die Herkunft der wiederholten Buße und der Beichte auf dem Festland mit der Iroschottischen Mission im 7. Jahrhundert verbunden ist.³⁷ Damit scheint die Entstehung der wiederholbaren Beichtpraxis offenbar mit dem geistlichen Leben in den Klöstern verbunden zu sein. Dieser Deutung der Geschichte widerspricht Bernhard Poschmann. Er vertritt die Ansicht, dass die neue Beichtpraxis als neu interpretiertes Kontinuum der bisherigen Bußform angesehen werden muss.³⁸

Die keltische Kirche befand sich in einer anderen Situation als die Kirche auf dem Festland: fehlende autoritative Gesetzgebung, schwache Entwicklung und Position der Hierarchie, keine feste Jurisdiktion der Bischöfe, schwache Möglichkeit der Synoden und stattdessen die starke einflussreiche Rolle der Klöster. Lehrautorität bezog man aus der Schrift, den Kirchenvätern und den Heiligen.³⁹

So etablierten sich in der keltischen Kirche die Bußbücher und mit ihnen die Tarifbuße. Die Buße war nicht mehr mit dem Ausschluss aus der Kirche verbunden. Das führte zur Aufhebung der Exkommunikation und zum Verlust der Bedeutung der Rekonziliation.⁴⁰ Die in den Bußbüchern vorgeschriebene Buße wurde den Sündern von den Priestern auferlegt. Um genau zu wissen wie die Buße ausfallen soll, mussten die Sünden dem Priester bekannt werden. Vor diesem Hintergrund ist die starke Koppelung der Verggebungsvollmacht mit dem Sündenbekenntnis zu verstehen.⁴¹ Aus den Bußbüchern ergab sich die Gefahr, dass Schuld und Vergebung als Tauschverhältnis zwischen Gott und

34 Ebd., S. 210.

35 Zu diesen Ergebnissen kommt Poschmann aus der Erforschung der *Paenitentiale Theodori*, B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, S. 1–6.

36 Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, S. 386. Nach Rahner: *Paenitentiale Theodori I*, 13.

37 Vgl. R. Kottje, *Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent*, [in:] H. Löwe, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Teilband 1, Stuttgart 1982, S. 511–524; K. Rahner, *Stichwort...*, S. 387. Nach Rahner: erste Bezeugung wohl durch die Synode von Chalons can. 8.

38 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 27f.

39 Vgl. ebd., S. 7f.

40 Vgl. ebd., S. 9.

41 Vgl. ebd., S. 32.

Mensch angesehen wurde. Das führte sogar dazu, dass man sich einen Stellvertreter nehmen konnte, der im Namen des Schuldigen die Buße entweder im Ganzen oder zum Teil abbüßen konnte.⁴² Die Tarifbuße ist jedoch prinzipiell aus einer medizinischen Auffassung der Buße aus der Mönchbeichte hervorgegangen. Diese Mönchbeichte wurde von Klemens von Alexandrien (150–215) und Origenes (185–253) geprägt und gelangte über Cassianus und das südgallische Mönchtum in den keltischen Raum. Das ausführliche Sündenbekenntnis war wichtig, da der Priester entscheiden musste, ob dies ein Fall für die öffentliche Buße war oder nicht.⁴³

Warum jedoch die keltische Kirche keine öffentliche Buße kannte, ist unklar. Bernhard Poschmann schließt aus seinen Vermutungen, dass die auf dem Festland geltenden Bußformen, auf gleiche Weise angewendet, nicht das erwünschte Ergebnis bringen konnten. Man kann kaum von den gerade erst bekehrten Bewohnern, die die Teilnahme an der Eucharistie lernen, erwarten, dass sie den Ausschluss aus der Eucharistie als Strafe empfinden.⁴⁴ Die auferlegte Buße, als strenge Fastenzeit oder Gebet, war auch schwer durchzuführen, da das Fasten bis hin zum vollkommenen Verzicht auf Nahrung verstanden wurde.⁴⁵

Im 6. Jahrhundert missionierten Mönche aus Irland und England auf dem Festland in Frankreich, Deutschland, bis ins nördliche Italien hinein.⁴⁶ „Der Mann, an dessen Namen sich das irische Missionswerk in erster Linie knüpft, ist der Ire Columban,“⁴⁷ der mit seinen zwölf Mitbrüdern sein Kloster verließ, durch Frankreich bis nach Burgund zog und die ersten Klöster gründete.⁴⁸ Die Verkündigung des Columban und seine neu geschriebene Klosterregel waren sehr streng und aszetisch. Er sah den Verfall des Glaubens in der Vernachlässigung der Buße,⁴⁹ deshalb empfahl er den Mönchen, unverzüglich auch kleine Sünden zu beichten.⁵⁰ Seine Strenge zeigte sich auch in der für die Mönche vorgeschriebenen Regel der Geißelung als einer Züchtigungsform für die kleinsten Verfehlungen gegen die Klosterordnung.⁵¹ Die von Columban eingeführte keltische Bußordnung wurde auf dem Festland ohne große Proteste angenommen.⁵²

42 Vgl. ebd., S. 55f.

43 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 165f.

44 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 10f.

45 Vgl. ebd., S. 12–15.

46 Vgl. ebd., S. 60.

47 Ebd., S. 61.

48 Vgl. ebd., S. 62.

49 Vgl. ebd., S. 62ff.

50 Vgl. ebd., S. 69f.

51 Vgl. ebd., S. 146f.

52 Es gilt der 3. Synode von Toledo (589) in Spanien als eine Form des Protestes gegen die wiederholte Buße und can. 8 der Synode von Chalons, die in die Zeit von 639–654 fällt. Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 60, 73ff.

Schon um die Mitte des 7. Jahrhunderts wurde bei der Synode von Chalons die neu eingeführte private Beichte auf dem Festland etabliert.⁵³

Am Ende des 8. Jahrhunderts wurden anhand verschiedener Quellen neue Bußbücher⁵⁴ geschrieben, die die vorgegebene Materie unterschiedlich verarbeiteten, sodass für gleiche Taten unterschiedliche Bußwerke vorgeschrieben wurden. Damit verbreitete sich auch Laxismus. Als eine Reaktion auf diese Verwirrung in der Bußdisziplin schufen die Synoden im 9. Jahrhundert eine systematische Zusammenstellung der Bußbücher.⁵⁵ Das ausführliche Sündenbekenntnis war erforderlich, um eine effektive Buße aufzuerlegen, sonst hatte die Seelenführung keinen Sinn.

Um das Jahr 760 ist sowohl in England als auch auf dem Festland die wiederholte Beichte in einer Verbindung mit der Eucharistieteilnahme belegt. Bei Chrodegang von Metz (715–766) findet sich das erste Zeugnis auf dem Festland dafür, dass seine Kleriker mindestens zweimal im Jahr (zu Anfang der Fastenzeit vor Ostern und in der Zeit von Mitte August bis 1. November) beichten sollten. Als Motiv für die Verbindung von Eucharistieteilnahme und Beichte bei den Gläubigen wird vermutet, dass sie die Mönche nachgeahmt haben.⁵⁶ Nach den Zeugnissen des Theodulf von Orleans (750–821) war am Anfang des 9. Jahrhunderts in Gallien die Beichte in der Osterzeit eine allgemeine und pflichtmäßige Übung. Etwa um 900 gab es eine Empfehlung an die Gläubigen, mindestens dreimal im Jahr zu beichten. In der fränkischen Kirche galt das sogar als Pflicht. Die Mönche sollten gleichzeitig jeden Samstag beichten.⁵⁷ Das 4. Laterankonzil (1215) verpflichtete Christen, einmal im Jahr alle Sünden zu beichten.⁵⁸ Dass es sich dabei nicht um ein persönliches Sündenbekenntnis bei einem Amtsträger handelte, sondern um eine geistliche Übung, lässt sich daran erkennen, dass auch bei der daraus entstandenen hohen Beichtquantität den zahlreichen Benefizianten, Kaplänen und Messelesern das Beichthören verweigert oder nur in Ausnahmefällen gestattet wurde.⁵⁹

53 Vgl. B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948, S. 6–14.

54 Zur Entstehung, Geschichte und verschiedenen Arten der Bußbücher, Vgl. L. Körntgen, *Bußbücher*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Aufl. 3, Bd. 2, Hrsg. W. Kasper u. a., Freiburg im Br. 2006, Sp. 822ff.; H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg im Br. 1978, S. 95f. Zur Literatur der Bußbücher und Literatur von den Bußbüchern: R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 159ff.

55 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 81–85.

56 Vgl. ebd., S. 173; R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 174f.

57 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 174.

58 *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus im Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura.* P. Hünermann (Hg.), *Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Br. 42009, Nr. 812.

59 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 175.

Als letzter Beleg der öffentlichen Buße gilt die im 12. Jahrhundert verwendete *paenitentia sollemnis*, die mit der öffentlichen Buße identifiziert werden kann. Sie wurde vom Bischof am Aschermittwoch dem Sünder mit einem Ritus auferlegt, der am Gründonnerstag mit dem Rekonziliationsritus wieder in die Kirche aufgenommen wurde.⁶⁰

Dass sie im 13. Jahrhundert keine große Rolle mehr spielte, können wir schon daraus ersehen, dass Thomas ihr nur noch im Anhang zu seiner Bußlehre, hinter der Lehre vom Ablass, eine *quaestio* widmet. Im 14. Jahrhundert ist sie nach dem Zeugnis des Durandus de S. Porciano in vielen Kirchen schon ganz außer Übung gekommen.⁶¹

Damit verschwand allmählich die Praxis der öffentlichen Buße aus dem Glaubensleben.

3. Akzentverschiebung in der Scholastik

Die Analyse der scholastischen Quellen aus der Sicht der Forschung des 20. Jahrhunderts offenbarte eine Verschiebung des Schwerpunkts in der Auffassung der Buße und Beichte. Es wurde der Blick sowohl auf das Verständnis der Sünde als auch auf die Macht ihrer Vergebung geworfen. Man erkannte, dass in der Scholastik unterschiedliche Hamartiologien diskutiert wurden. Es wurde zuerst die augustinische Sündenlehre als *aversio a Deo et conversio ad creaturam* und als *privatio boni* aufgenommen und systematisiert. Vor diesem Hintergrund unterschied die Scholastik zwischen einem objektiven Aspekt der Sünde, der mit dem Gegenstand der Handlung verbunden ist und einem subjektiven Aspekt, der mit der Intention verbunden ist. Abelard identifiziert die Intention als Schuld und den äußeren Gegenstand der Handlung als Sünde.⁶² In diesem Kontext der Differenzierung des Sündenbegriffs und der Verhältnisbestimmung entfaltete sich die spätere Lehre *intrinsece malum*, und vor diesem Hintergrund bewegt sich auch die Sündentheologie des Thomas von Aquin mit den zentralen Begriffen Materie der Sünde und Intention.⁶³

Es wurden in der scholastischen Forschung neue Praxen der Sündenvergebung wahrgenommen. Noch in der Zeit vor der eigentlichen Scholastik gab es die einflussreichen Meinungen, die sich auf spätere Etappen der geschichtlichen Entwicklung des Geistes ausgewirkt hatten. Dies ist in der Praxis der Laienbeichte erkennbar,⁶⁴

60 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 161.

61 Ebd., S. 166.

62 Deshalb war für Abaelard die wahre Buße nur als Willensentscheidung zu verstehen. Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 174.

63 Vgl. H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 126ff.

64 Zur Herkunft der Laienbeichte aus der monastischen Beichtpraxis: J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte*, Donauwörth 1913; R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 180f. Diese Form hat sich auch lange erhalten, auch Ignatius von Loyola seinem Waffenbruder vor der Schlacht vor Pamplona gebeichtet hat: Ebd. S. 181.

die zum ersten Mal von Beda Venerabilis beschrieben wurde und im 8. Jahrhundert begann. Danach werden leichtere Sünden dem Nächsten, nicht dem Amtsträger, gebeichtet und nur die schweren Sünden dem Priester.⁶⁵ „Diese Lehre Bedas von dem zweifachen Sündenbekenntnis blieb für die folgenden Jahrhunderte maßgebend. Bis in die Scholastik hinein stützen sich die Theologen auf sie.“⁶⁶

Um die Jahrtausendwende unterstützte eine Verinnerlichungstendenz in der mittelalterlichen Frömmigkeit das Sündenbekenntnis.⁶⁷ Diese Tendenz bestärkte der pseudoaugustinische Traktat *De vera et falsa poenitentia*, ab Mitte des 11. Jahrhunderts durch seine vermeintliche augustinische Autorität, die er bis ins 15. Jahrhundert genossen hat.⁶⁸ Der Traktat betrachtet die Beichte bei einem Laien in einer Notfallsituation und die Beichte bei einem Priester als gleichwertig. Gegenüber der Beichte bei einem Priester trat hier jedoch die Vergebung erst mit „Verzögerung“ ein.⁶⁹

Dank der seinem (anonymen) Traktat beigelegten Autorität des heiligen Augustinus wurde aber die Lehre von der Wirksamkeit und Notwendigkeit der Laienbeichte durch ihn sanktioniert, so dass sie bei allen Scholastikern bis hinab zu Thomas ihren Platz in der Bußlehre behauptete.⁷⁰

Eine solche Laienbeichte wurde deshalb von Petrus Lombardus bis Johannes Duns Scotus (ausschließlich) als gültig angesehen.⁷¹

Mit dem Aufkommen der Privatbuße wurde die Exkommunikation nicht mehr praktiziert, es blieb jedoch die Rekonziliation, da die Sünde nach wie vor einen Bruch mit Gott und der Gemeinde darstellte. Das stellte die richterliche Autorität des Priesters in Frage, da ihr Gegenstand nicht mehr gegeben war. Es folgte also eine Phase, in der man dem Gebet des Priesters direkte Vergebungsmacht zuschrieb und nicht der Folge der Wiedervereinigung mit der Kirche. So entwickelte sich die deprekative Form der Lossprechung in der Geschichte.⁷²

Bis zum Anfang des 11. Jahrhunderts sind die Gebete des Priesters beim Bußverfahren einfache Orationen, erst später wurden sie als Absolutionen verstanden. Der Unterschied besteht darin, dass die Orationen optativen (wünschende Formel) und die Absolutionen

65 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 185f.

66 Ebd., S. 186.

67 Zu den medizinischen und systematisch-theologischen Positionen des Sündenbekenntnis und dessen Begründungen: R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 173f.

68 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 193f.

69 Vgl. ebd., S. 194ff.

70 Ebd., S. 197. Von einigen Autoren wird auch behauptet bis 15. Jahrhundert. Vgl. H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 108.

71 Vgl. ebd., S. 108; N. Krautwig, *Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Scotus*, Freiburg im Br. 1938.

72 Vgl. B. Poschmann, *Der Ablass...*, S. 19f.

indikativen (deklaratorische Formel) Charakters waren.⁷³ Noch um die Mitte des 12. Jahrhunderts ist man sich nicht einig über die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses.⁷⁴

In einer weiteren Folge ergaben sich die relevanten Fragen der Scholastik nach der Wirkung der priesterlichen Absolution bezüglich der Schuldtilgung, die mit unterschiedlichen Theorien erklärt wurde.

Die deklaratorische Theorie (Anselm, Abaelard, Petrus Lombardus, Wilhelm v. Auxerre, Alexander v. Hales, Albertus Magnus) lehrt: Die priesterliche Absolution ist die autoritative Erklärung der durch Gott allein schon gegebenen Vergebung. Eine andere Theorie (Es handelt sich um die von den Viktorinern vertretene Auffassung) sucht für die Absolution nach einer jenseitigen Wirkung: Die Kirche vergibt zwar nicht die Schuld, lässt aber die ewigen Strafen nach (Hugo v. St. Viktor) oder verwandelt die bedingte Vergebung der Schuld durch Gott in eine absolute (Richard v. St. Viktor).⁷⁵

Der Konsens dieser Diskussion beruht auf der Meinung: „die Wirkung der Absolution durch den Priester bestehe in der Vergebung bei Gott“.⁷⁶

In seiner Kritik an Ablässen der Kirche hat Abaelard deutlich betont, dass für die Sündenvergebung Reue, Beichte und Genugtuung nötig sind. Er unterstreicht am Rande dieser Kritik, dass die Liebesreue (*contritio, compunctio*) eigentliche sündentilgende Kraft besitzt und die Rechtfertigung bewirkt. Weil die Sünde Ausdruck von Hochmut ist, muss die Beichte ein Vollzug der Demut sein.⁷⁷

Die Lehre von der Reue knüpft im 11. und 12. Jahrhundert an die schon von Ambrosius bezeugte Lehre vom *votum sacramenti* an, nach der die Wirkung des Sakramentes im Notfall schon durch das innere Verlangen nach ihm möglich wird. In diesem Sinne wird nach der wahren Reue *contritio* schon die Vergebung der Sünden gewährt.⁷⁸ Zunächst bezog sich die Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Reue (*contritio/atritio*), die im 12. Jahrhundert durch die Schule des Gisbert von Poitiers eingebracht wurde, auf die sachliche Abwendung von der Sünde und noch nicht auf das Motiv der Hinwendung zu Gott. Bis zu Thomas von Aquin war die *contritio* eine Voraussetzung für die Beichte,

73 Die ausführliche Untersuchung der Absolutionsformen bietet J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten*, Innsbruck 1932, Die optativen Formeln S. 206–223, die indikative Formeln S. 223–230 und in einer unterschiedlichen Kombination seit dem späten Mittelalter S. 230–237. Vgl. B. Poschmann, *Der Ablass...*, S. 18. I. W. Frank, *Beichte. Mittelalter*, [in:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5, Hrsg. G. Müller u. a., Berlin u. a. 1980, S. 414–421; M. Ohst, *Buße. Kirchengeschichtlich*, [in:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Aufl. 4, Bd. 1, Hrsg. H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, S. 1910–1918.

74 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 173f.

75 K. Rahner, *Stichwort...*, S. 388; Vgl. H. Vorgrimler, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, [in:] J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. V, *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich u. a. 1976, S. 349–461, hier S. 414f; R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 176f.

76 H. Vorgrimler, *Der Kampf...*, S. 415.

77 Vgl. B. Poschmann, *Der Ablass...*, S. 29, 63f.

78 Vgl. H. Vorgrimler, *Der Kampf...*, S. 416.

falls sie nicht vollkommen war, verwandelte die Gnade in der Absolution *attritio* in *contritio*. Nach Duns Scotus wird die Sünde durch die Absolution getilgt. Somit genügt sowohl für Thomas als auch für Duns Scotus die *attritio* für die Beichte.⁷⁹ Ähnlich galt für Bonaventura wesentlich zur Vergebung die Absolution *ex opere operato*, was sich zu einer dispositiven Kausalität auf die Reue auswirkte.⁸⁰

Die „Wesensbestandteile“ eines Sakraments werden von der Scholastik, aufbauend auf patristischen Unterscheidungen (wie die von „elementum“ und „verbum“ bei Augustinus), in aristotelischem Sinn (erstmal greifbar bei Hugo von St. Cher) als Materie und Form, das Bestimmbare und das Bestimmende, aufgefasst.⁸¹

Nach Hugo von St. Cher konstituiert die Beichte *quasi materia* (*confessio* und *satisfactio*) und *forma* (*absolutio* und Auferlegung der *satisfactio*). Für Thomas von Aquin gehören zur Materie (*quasi materia*) die Akte des Pönitenten (*contritio*, *confessio*, *satisfactio*) und zur Form die Absolution des Priesters. Das Thema der Materie war wiederum für Duns Scotus nicht wesentlich relevant, da nach seiner Auffassung die Beichte nur in der Lossprechung besteht, die Akte des Pönitenten sind nur unerlässliche Vorraussetzung des sakramentalen Zeichens.⁸² Mit dieser hylemorphistischen Formulierung bewegte sich die scholastische Bußtheologie in der Gefahr, den Bußakt von seiner ekklesialen Dimension zu isolieren.⁸³ Thomas verstärkte diese Gefahr durch sein christologisches Sakramentsverständnis, worin die pneumatisch-ekklesiale Bedeutung der Kirche kaum Entfaltung erfährt.⁸⁴

Im 12. und 13. Jahrhundert herrschte die Meinung vor, dass wahre Reue bereits vor der Beichte die Sündenvergebung und somit die Rechtfertigung erreicht.⁸⁵

Die sakramentale Formel „*Ego te absolvo*“ wird zuerst autoritativ durch das *Decretum pro Armenis* (1439) bezeugt, in dem der thomanische Hylemorphismus rezipiert wurde.⁸⁶

Erst bei J. Duns Scotus bewirkt die Absolution bei einer genügenden Reue (*attritio*) als bloßer moralisch geforderte Vorbereitung die ‚Eingießung‘ der rechtfertigenden Gnade, die nicht mehr durch einen ihrem Wesen entsprechenden Akt (*contritio*) hindurch sich mitteilt und angenommen wird.⁸⁷

79 Vgl. ebd., S. 416f. Zu der Theologie des Thomas, Duns Scotus *attritio* und *contritio*, H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 133–145.

80 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 178f.

81 H. Vorgrimler, *Der Kampf...*, S. 417.

82 Vgl. ebd., 417f; H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 145–148.

83 H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 148.

84 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 178.

85 Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, S. 388.

86 Vgl. B. Poschmann, *Der Ablass...*, S. 25.

87 K. Rahner, *Stichwort...*, S. 388f.

Mit der Wirkung des Bußsakramentes geschieht auch die Versöhnung mit der Kirche. Diese Lehre wurde in der Früh- und Hochscholastik vertreten, danach aber nicht betont. Erst wieder in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde sie lebendig.⁸⁸

Ertrag

Die neu aufgenommenen theologisch-geschichtlichen Untersuchungen des 20. Jahrhunderts brachten in Hinsicht der Buße, Beichte und Sündenvergebung unterschiedliche relevante Erkenntnisse hervor. Erstens kann festgestellt werden, dass verschiedene Epochen, sowohl Patristik, als auch die Zeit der Iroschottischen Mission so wie Scholastik andere Akzente betont hatten. Auch wenn dies als Binsenwahrheit gilt, in Bezug auf die gegenwärtige Praxis offenbart diese Erkenntnis jedoch, wie komplex und vielfältig der Umgang mit dem menschlichen Versagen, durch Buße und Vergebung wahrgenommen werden kann. Zweitens wurde deutlich, dass die in der Patristik praktizierte Exkommunikation keinen trennenden Charakter von der ekklesialen Gemeinschaft meinte. Damit rückte stärker die medizinale Bedeutung sowohl der Exkommunikation als auch der Buße in der theologischen Bedeutung der Beichte ins Bewusstsein. Drittens wurde sowohl in der Patristik als auch mit der Iroschottischen Mission deutlich, dass die Buße und Beichte vielmehr ein Vorgang des geistlichen Lebens auf der Suche nach der erstrebten Vollkommenheit ist, ein juristisches Geschehen des Umgangs mit der Sünde und Wiederherstellung dessen, was zurückgewonnen werden soll. Viertens zeigte die Analyse der Buße, Exkommunikation und Rekonziliation in der Patristik einen anderen Zusammenhang mit dem, was während der Iroschottischen Mission von der monastischen Herkunft hergeleitet wurde. Zuletzt wurden in der Scholastik neue Akzente wahrgenommen, in dem mehr über die Auffassung und Unterscheidung der Sünde aber auch in der Frage der Vergebungsvollmacht nachgedacht wurde. In diesem Zusammenhang wurde sowohl die Wirklichkeit der Beichte in hylemorphistisches Denksystem zum Ausdruck gebracht als auch der geistliche Schwerpunkt des gesamten Umgangs mit der Aufarbeitung der Sünde deutlich, was sich besonders in der Laienbeichte als auch der Wirkung der vollkommenen Reue offenbarte.

88 Vgl. ebd., S. 391.

Literaturverzeichnis

- Frank I.W., *Beichte. Mittelalter*, [in:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5, Hrsg. G. Müller u. a., Berlin u. a. 1980, S. 414–421.
- Hörmann J., *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte*, Donauwörth 1913.
- Hünemann P. (Hg.), *Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Br. ⁴²2009.
- Jungmann J.A., *Die lateinischen Bußriten*, Innsbruck 1932.
- Körntgen L., *Bußbücher*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Aufl. 3, Bd. 2, Hrsg. W. Kasper u. a., Freiburg im Br. 2006, Sp. 822–824.
- Kottje R., *Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent*, [in:] H. Löwe, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Teilband 1, Stuttgart 1982, S. 511–524.
- Krautwig N., *Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Scotus*, Freiburg im Br. 1938.
- Meßner R., *Feier der Umkehr uns Versöhnung, Sakramentliche Feier I/2*, Regensburg 1992.
- Ohst M., *Buße. Kirchengeschichtlich*, [in:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Aufl. 4, Bd. 1, Hrsg. H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, S. 1910–1918.
- Poschmann B., *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948.
- Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928.
- Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005.
- Rahner K., *Stichwort „Bußgeschichte“ (1973)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 375–396.
- Vorgrimler H., *Buße und Krankensalbung*, Freiburg im Br. 1978.
- Vorgrimler H., *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, [in:] J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. V, *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich u. a. 1976, S. 349–461.

CYTOWANIE

- T. Kuźmicki, *Der Weg von der Buße zur Beichte zwischen Patristik und Scholastik in theologisch-geschichtlicher Forschung des 20. Jahrhunderts*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), S. 79–93, DOI: 10.18276/sp.2023.33-06.

Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński
janusz.lemanski@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1512-997X

Powstanie Pięcioksięgu – aktualny stan badań

STRESZCZENIE

W artykule zaprezentowano aktualny stan badań nad powstaniem Pięcioksięgu. Najstarsze tradycje w nim zawarte to Kodeks Przymierza (VIII w. przed Chr.), rdzeń tradycji o exodusie i rdzeń tradycji patriarchalnych (zwłaszcza tradycja o Jakubie), sięgający wczesnego okresu monarchii (IX/VIII w. przed Chr.). Kolejne etapy tworzenia tego dzieła stanowiła szkoła deuteronomistyczna wraz z przepracowanym przez nią Kodeksem Przymierza (Kodeks Deuteronomistyczny; druga połowa VII w. przed Chr.) i szkoła kapłańska (koniec VI w. przed Chr.). Tradycja o exodusie (+ Mojżesz) i tradycje patriarchalne rozwijały się początkowo niezależnie. Ich pierwsze połączenie przypisywane jest bądź szkole kapłańskiej (po wygnaniu babilońskim), bądź niekapłańskiej/(post)deuteronomistycznej (w końcowym okresie monarchii lub w trakcie wygnania). W obecnej debacie spore znaczenie przypisuje się tzw. redaktorom, którzy nie sklejali ze sobą już istniejących tekstów, lecz je rozwijali i tworzyli, prezentując w nich własne koncepcje i poglądy teologiczne.

SŁOWA KLUCZOWE

Pięcioksiąg, exodus, patriarchowie, prehistoria biblijna, redakcja

The Formation of the Pentateuch – current state of research

ABSTRACT

The article presents the current state of knowledge about the creation of the Pentateuch. The oldest traditions contained in it are the covenant code (VIII B.C.), the core of the exodus traditions and the core of patriarchal traditions (specially the tradition of Jacob), dating back to the early period of the monarchy (IX/VIII B.C.). The next stage in the creation of this work is the Deuteronomistic school with the code of the covenant worked out by it (Deuteronomistic code, the second half of VII century B.C) and priestly school (late 6th century B.C.). The exodus tradition (+ Moses) and the patriarchal tradition developed independently at first. The first connection is attributed either to the priestly school (after the Babylonian exile) or the non-priestly/(post) Deuteronomistic (in the final period of the monarchy or during the exile).

In the current debate considerable importance is attached to the so-called editors, who did not glue existing texts together, but broke them up and created them, presenting in them their own concepts and theological view.

KEYWORD

Pentateuch, exodus, patriarchs, biblical prehistory, redaction

Wprowadzenie

„By móc zrozumieć tekst trzeba poznać, gdzie/jak on się zaczyna i gdzie/jak on się kończy”¹. To założenie Erharda Bluma Reinhard G. Kratz² uznaje za centralny problem we współczesnych badaniach nad powstaniem Pięcioksięgu. W niniejszej prezentacji chciałbym przedstawić aktualny stan badań nad powstaniem Pięcioksięgu, mając na uwadze ten uwypuklony przez obu wspomnianych badaczy problem. Omówienia wymagają jednak najpierw dwie kwestie. Pierwszą jest ustalenie tego, co jest już przedmiotem konsensusu badawczego w sferze datowania poszczególnych części tego dzieła, a potem – patrząc bardziej globalnie – z jaką intencją te elementy składowe były ze sobą łączone, aż powstał ostatecznie znany nam dziś Pięcioksiąg. Na koniec – odwołując się do dawnej teorii fragmentów i uzupełnień – chciałbym zarysować jeszcze jeden aspekt badawczy, charakterystyczny zwłaszcza dla ostatnich lat, a mianowicie badania nad procesem rozwoju tradycji związanych z najważniejszymi postaciami Pięcioksięgu (Mojżesz – Exodus + patriarchowie: Jakub, Izaak, Abraham) oraz prehistorią biblijną.

1. Julius Wellhausen i jego teoria czterech dokumentów

Przywołanie teorii Wellhausena w punkcie wyjścia jest pewnego rodzaju uproszczeniem – użytecznym jednak, gdyż z jednej strony podstawowe założenia z jego propozycji odnośnie do powstania Pięcioksięgu długo dominowały w literaturze badawczej, a z drugiej – od początku niemal wykazywano słabości wielu z tych założeń, co owocowało intensywną pracą nad poprawieniem „jakości” samej teorii, a z czasem jej podważeniem i ostatecznie odrzuceniem. To dokonało się w ostatnich 40 latach ubiegłego wieku. Początek XXI wieku zaowocował nowymi propozycjami i teoriami, którym

-
- 1 E. Blum, *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel*, [w:] *Les dernières redactions du Pentateuchque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, (BETL 203), red. T. Römer, K. Schmid, Leuven 2007, s. 67–97, zwł. 67: „Um einen Text verstehen zu können, sollte man Wissen, wo/wie er anfängt und wo/wie er aufhört”.
 - 2 R. Kratz, *The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate*, [w:] *The Pentateuch* (FAT 78), red. Th. B. Dozeman i in., Tübingen 2011, s. 31–61, zwł. 31.

jednak daleko do prostoty wellhausenowskiej hipotezy³. Wellhausen niewątpliwie zebrał i podsumował swoją teorią aktualny w jego czasach stan badań nad Pięcioksięgiem. Od początku jednak wiele z przyjętych przez niego założeń poddawano krytyce. Najpierw wskazywano to, że teoretycznie wyróżniał on dokument jahwistyczny (J) i elohistyczny (E), ale praktycznie nie podjął się precyzyjnego ich wydzielenia, pisząc zawsze o tzw. jehowicie (J/E). Potem zarzucono jego teorii to, że pracę redaktorów Pięcioksięgu potraktował na zasadzie „wytnij i wklej”, nie przyznając im tym samym żadnej innej aktywnej roli w redagowaniu tego dzieła, niż tylko zwykłe mechaniczne połączenie już istniejących dokumentów. Krótko po ogłoszeniu tej teorii zauważano jednak z jednej strony, że domniemany jahwista nie jest jednorodny pod względem ideowym i teologicznym (np. Herman Gunkel wyróżniał J₁ i J₂)⁴, a z drugiej strony dokument elohistyczny – o ile w ogóle istniał, to wydawał się być zbyt fragmentaryczny, by mówić o niezależnym dokumencie. Z czasem zresztą znacznie obniżono datowanie sztandarowych perykop przypisywanych wcześniej temu dokumentowi⁵. Wreszcie statyczne rozumienie czterech dokumentów dość szybko zastępować zaczęła dynamiczna koncepcja „źródeł”, co otworzyło drogę do uwzględnienia wkładu redaktorów odpowiedzialnych za powstanie Pięcioksięgu i zarazem uwzględnienie wielu pośrednich koncepcji, które decydowały o kolejnych redakcjach, zanim powstała obecna, kanoniczna wersja tego dzieła, a sam Pięcioksiąg uzyskał nadrzędny status względem pozostałych pism ST⁶. Ostatecznie obalono także nieco późniejszą teorię o „oświeceniu Salmonowym” z X wieku przed Chr. (Gerhard von Rad), w którym to okresie miałyby powstać dokument jahwistyczny. Uwzględniono zarazem niezależny początkowo status tzw. pism deuteronomistycznych (Martin Noth). To oczywiście duży skrót, pozwalający jednak zrozumieć aktualny *status quaestionis* w badaniach nad Pięcioksięgiem.

2. Co jest przedmiotem konsensusu?

Obecna, masorecka forma Pięcioksięgu, jest zgodnie rozpoznawana jako Tora, niezależny i nadrzędny względem pozostałych tekst Biblii Hebrajskiej. Stanowi literacko odrębną część tej Biblii i ma swoją kontynuację w tekstach „proroków wcześniejszych”

3 Na temat historii badań por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020, s. 65–186.

4 Na temat debaty i różnych koncepcji tzw. jahwisty zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST I/1), Częstochowa 2013, s. 54–61.

5 Na temat klasycznego rozumienia E i łączonych z nim tekstów zob. H.-Chr. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament* (UTB 2146), Göttingen 2005, s. 223–232; krytyczne uwagi zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43* (NKB.ST I/2), Częstochowa 2014, s. 413–416.

6 *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007.

(Jozue-2Krl) czyli w tym, co zwykliśmy nazywać „historią deuteronomistyczną”. Takie literackie powiązanie (*Enneateuch*)⁷ dwóch niezależnych literacko bloków tekstualnych zakładane było już w dziele kronikarza (1-2Krn). Dziś jednak postrzega się to wyłącznie jako przyczynek rzucający światło na to, jakie tendencje towarzyszyły rozwojowi pierwotnego *Vorlage* Pięcioksięgu. Same Kroniki traktowane są bowiem jako przykład *rewritten Bibel* pozwalający zrozumieć w jaki sposób starsi pisarze, jeszcze z czasów biblijnych, używali wcześniejszych tradycji biblijnych i pod jakim kątem były one przez nich przepracowywane.

Zgoda panuje dziś także w wyizolowaniu dwóch podstawowych warstw literackich Pięcioksięgu – Księgi Powtórzonego Prawa, której pierwotna niezależność była uznawana już od czasów Wilhelma Martina Lebrechta de Wette oraz tzw. Pisma kapłańskiego (P), włączając w to także Kodeks Świętości (H) (Theodor Nöldeke), to z kolei w ramach Księgi od Rodzaju do Liczb. Trzecią literacką jednostką, którą potraktować należy oddzielnie, jest Kodeks Przymierza (Wj 20-23), gdyż jest on używany i przepracowywany już przez deuteronomistę w tzw. Kodeksie Deuteronomistycznym (Pwt 12-26).

O ile stosunkowo łatwo znaleźć początek i koniec Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 1,1-5; 31,5 + liczne odwołania do niej samej wewnątrz księgi (np. 17,18-19)⁸, o tyle z tekstem kapłańskim nie jest to już takie proste. Początek jest jasny, to opis stworzenia (Rdz 1), ale już jego zakończenie jest przedmiotem kontrowersji⁹. W Kodeksie Przymierza również znajdujemy prawdopodobnie starszy, oryginalny początek (Wj 21,1), ale patrząc pod kątem wprowadzenia go w obecny kontekst jako mowy JHWH z Wj 20,22, można zakładać, że sam zbiór praw musiał mieć swoje narratywne obramowanie. Mowa JHWH kończy się dopiero w Wj 23, ale nie ma pewności, że to ten rozdział stanowił oryginalne zakończenie Kodeksu.

Zgoda panuje w tym, że po wydzieleniu tych trzech niezależnych od siebie tekstów (Kodeks Przymierza; D, P) zostaje nam w Księgach Rodzaju, Wyjścia (Wj 1-24) i Liczb materiał określany mianem nie-P i nie-D¹⁰. To w nim – zgodnie uważa dziś większość badaczy – znaleźć można pierwotny, literacko-historyczny rdzeń obecnego Pięcioksięgu.

Po rozdzieleniu tekstów, według powyżej przedstawionych kryteriów, rodzi się kolejny element konsensusu badawczego, który polega na tym, że obecne tematy składające się na Pięcioksiąg, a więc prehistoria, patriarchowie, Mojżesz, exodus wraz z tradycją wejścia lub nie wejścia do Ziemi Obiecanej, pierwotnie stanowiły odrębne tradycje, które same w sobie miały też swoją niezależną początkowo drogę rozwoju.

7 *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*. Festschrift H.Ch. Schmitt (BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin, New York 2006.

8 E. Blum, *Pentateuch...*, s. 84-89.

9 J. Lemański, *Tora...*, s. 165-170.

10 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 35.

Dopiero wtórnie stały się one przedmiotem integracji i częścią większego dzieła literackiego, a więc także koncepcyjnego przepracowania, aby dostosować je do założeń tej większej narracji. Badacze w znacznym stopniu zgadzają się również z tym, że rozwój tych tradycji można zbadać na podstawie dostępnego aktualnie (masorecki) tekstu Pięcioksięgu, bez konieczności odwoływania się do jakiejś niejasnej – ustnej lub pisemnej – prehistorii tego tekstu. Innymi słowy, oznacza to wyraźne przejście od metodologii właściwej historii tradycji do metodologii właściwej badaniom historyczno-literackim, zwłaszcza w zakresie historii redakcji¹¹. Powstanie i rozwój warstw literackich i związanego z tym procesu redakcyjnego nie jest już dziś postrzegane jako czynność czysto mechaniczna, ale właśnie jako sposób na prześledzenie procesu wewnątrz-biblijnej reinterpretacji.

3. Co wymaga dyskusji?

Dwa zasadnicze problemy są dziś przedmiotami debaty, w której – póki co – brakuje konsensusu. Pierwszy to analiza i precyzyjna identyfikacja poszczególnych warstw literackich i potem wzajemne relacje zachodzące między tymi różnymi warstwami.

3.1. Warstwy literackie

Najogólniej rzecz ujmując, mamy kilka podstawowych warstw: nie-P, nie-D, Kodeks Przymierza, D i P. Problem polega na tym, że te tzw. warstwy (*strata*) nie są jednorodne. Z tego względu pojawia się wiele detalicznych analiz i propozycji, ale też wiele rozbieżnych wniosków w kwestii szczegółów. W tym wypadku konsensus odnośnie do detali nie jest jednak konieczny, gdyż proces redakcyjny był dość płynny, a samo aptekarskie przypisywanie danego wiersza, półwiersza czy wręcz czasem jednego, dwóch wyrazów do proponowanej przez danego autora redakcji niczemu konkretnemu już nie służy.

1. Tekst kapłański

Przedmiotem dyskusji jest rozróżnienie tego, co przynależy do tzw. *Grundschrift-P* – tekstu podstawowego (P^G), a co jest późniejszym do niego suplementem (P^S) lub suplementami¹². Samo istnienie takiego tekstu podstawowego (niem. *Quelle*) uznaje dziś raczej większość badaczy. Jak wspomniałem, problematyczna jest kwestia jego oryginalnego zakończenia. Część badaczy nadal widzi jednak w P wyłącznie warstwę redakcyjną (niem. *Bearbeitung*). Alternatywa zaproponowana przez Erharda Bluma w 1990 roku

¹¹ Tamże.

¹² Przykładem dostrzegania kilku kolejnych suplementów kapłańskich jest komentarz R. Albertz, *Exodus 1-18.19-40* (ZBK.AT 2.1-2), Zürich 2012–2015.

wyklucza obie hipotezy¹³. Pisząc o tzw. *Kompozycji-P* badacz ten analizuje relacje między P i jego *Vorlage*, dotyczące zawartości, ale nie podaje żadnych rozwiązań w zakresie technik redakcyjnych zastosowanych przez autorów tej domniemanej kompozycji¹⁴. Reinhard Kratz stosuje w tym wypadku metody stosowane w gatunku tzw. *rewritten Bible* (por. Księgi Kronik, Jubileuszy). To jednak – jak sam zauważa¹⁵ – przykłady zupełnie oddzielnych tekstów, które nigdy nie były ściśle zależne od swojej *Vorlage*. Alternatywą jest zatem hipoteza suplementów, zakładająca dodatki P do tekstów nie-P¹⁶. Wszystkie te podejścia nie likwidują jednak problemu braku zakończenia w dokumencie podstawowym P. Bez względu na to, czy zakładamy istnienie niezależnego pierwotnie tekstu P, czy też traktujemy P jako redakcję i suplementowanie materiału nie-P, to w obu wypadkach możemy śmiało myśleć o możliwych wielu przesunięciach i zmianach takiego oryginalnego zakończenia, powodowanych rozwojem tekstu, który w ten sposób powstawał. O wiele ważniejsze niż ustalenie zakończenia P jest dostrzeżenie tego, że P nie da się zrozumieć w oderwaniu od materiału nie-P, do którego się odnosi. Kratz zauważa ponadto, że to oznacza, iż połączenie między tradycjami patriarchalnymi (i prehistorią?) oraz tradycją exodus – Mojżesz musiało istnieć zanim środowisko kapłańskie rozpoczęło swoją pracę, a więc to nie autorzy kapłańscy byli pierwszymi, którzy połączyli obie tradycje, jak dziś często się uważa¹⁷. Niemniej dyskusja o tym, czy autorzy nie-P czy P są odpowiedzialni za połączenie tradycji patriarchalnych z tradycją exodus – Mojżesz trwa i argumenty obu stron są tak przekonujące, co niewystarczające do rozstrzygnięcia tej dyskusji¹⁸.

2. Powtórzone Prawo

Współczesna debata nad metodologią badań tego dzieła przesunęła się z kryteriów stylistycznych na poszukiwanie tzw. *Ur-Deuteronomium*¹⁹. Większość badaczy uważa, że początków oryginalnego tekstu D szukać należy w sformułowaniach w drugiej osobie liczby pojedynczej, stosowanych w wymaganiach dotyczących centralizacji kultu. Celem tych ostatnich było poprawienie i uzupełnienie Kodeksu Przymierza

13 E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990, s. 221–222, 229–285.

14 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 36. Mając na uwadze relację między P i *Vorlage* z nie-P, Blum (*Studien*, s. 231–232) pisze jedynie ogólnie o „Nebeneinander von Kontinuität und Diskontinuität” w użyciu przez P swego *Vorlage*.

15 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 36.

16 Chr. Berner, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010.

17 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 38 + przypis 21 z literaturą dotyczącą tej dyskusji.

18 J. Lemański, *Tora...*, s. 141. Argumentacja obu stron m.in w: *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL 34), red. Th.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta 2006; a także wiele artykułów w: *The Formation of the Pentateuch. Bringing the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111), red. J.Chr. Gertz i in., Tübingen 2016; *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel* (FAT 136), red. J.J. Krause, W. Oswald, K. Weingart, Tübingen 2020.

19 T. Veijola, *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation I*, „Theologische Rundschau” 67 (2002), s. 273–327.

pod kątem nowych realiów (tylko jedno sanktuarium centralne). Eckart Otto²⁰ zaproponował jednak nieco inną hipotezę. W jego opinii, rdzeń Deuteronomium stanowiły Pwt 13* i 28*, które to rozdziały sformułowano na bazie asyryjskich traktatów lojalnościowych. Ta alternatywna teoria ma jednak wiele istotnych braków²¹, które czynią ją mało przekonującą.

Inny dyskutowany dziś problem dotyczy sposobu wmontowania Księgi Powtórzonego Prawa w kontekst obecnego Pięcioksięgu²². Problem ten pojawił się wraz z teorią Martina Notha dotyczącą historii deuteronomistycznej (DtrH; niem. *Deuteronomistisches Geschichtswerk* = DtrG), w której badacz ten oddzielił od siebie materiał z czterech pierwszych ksiąg Tory od Księgi Powtórzonego Prawa²³. W konsekwencji oznaczało to odłączenie aktualnego, kanonicznego zakończenia Tory od poprzedzających ją ksiąg. Długo ignorowano to spostrzeżenie, że szkodą dla przeprowadzanych analiz. W ostatnim czasie dość mocno jednak akcentuje się, że oryginalne zakończenie, jeszcze przed włączeniem Księgi Powtórzonego Prawa, znajdować się musiało się w Księdze Liczb, co też tłumaczy wiele znajdujących się w niej dopowiedzeń pochodzących z późniejszego czasu.

Księga Powtórzonego Prawa ma swój początek i zakończenie. Oba te momenty nie odnoszą się jednak ani do tego, co ją poprzedza (Tetrateuch vs. Pentateuch), ani do tego, co po niej następuje (DtrH), ale do samej tylko tej księgi. Umieszczenie mów Mojżesza w kontekście pobytu na równiny Moabu pozwala dokonać rekapitulacji poprzedzającej księgę narracji – od Rodzaju po Liczb, a jednocześnie utworzyć perspektywę jej kontynuacji w kolejnych księgach (Jozue-2Krl). Rdzenia domniemanego *Ur-Deuteronomium* szukać należy zatem w wezwaniu do słuchania (Szema Izrael; Pwt 6,4) i w użyciu czasu przyszłego odnośnie do centralizacji kultu. Sama formuła centralizacji pokazuje, że chodzi o próbę uhistorycznienia i zarazem powiązanie tej księgi z poprzedzającymi ją i następującymi po niej narracjami i cel ten należy do oryginalnego rdzenia tej księgi, a tym samym jest jej integralną częścią. Zasada centralizacji stanowi klucz

20 E. Otto, *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999; tenże, *Deuteronomium im Pentateuch*; tenże, *Das Buch Levitikus im Pentateuch*, „Theologische Rundschau” 74 (2009), s. 470–479; tenże, *Deuteronomium 12,1–23,15* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2016, s. 1222–1226. Za tą hipotezą opowiadają się też inni, zob. K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2014, s. 81, 104–108; F. Blanco Wissmann, „Er tat das Rechte...” *Berurteilungskriterien und Deuteronomium in 1Kön 25* (AThANT 93), Zürich 2008.

21 Chr. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (BZAW 383), Berlin 2008; R. Kratz, *The Idea of Cultic centralization in Deuteronomy 12 and Its Supposed Ancient Near East Analogies*, [w:] *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, (BZAW 405), red. R.G. Kratz, H. Spickermann, Berlin 2010, s. 121–144; R. Kratz, *The Peg in the Wall. Cultic Centralization Revisited*, [w:] *Law and Religion in the Eastern Mediterranean. From Antiquity to Early Islam*, red. C. Anselm, C. Hagedorn, R.G. Kratz, Oxford 2013, s. 251–285.

22 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 40 oraz przypis 27 z literaturą dotyczącą tej dyskusji.

23 J. Lemański, *Tora...*, s. 151–154.

do reinterpretacji Kodeksu Przymierza w Kodeksie Deuteronomistycznym²⁴ i tworzy podstawę pod deuteronomistyczną redakcją ksiąg Samuela i Królów, w których dopiero okazuje się, że miejscem „wybrany przez JHWH” jest Jerozolima²⁵. Następstwem tej podstawowej redakcji (razem z Dekalogiem i wymaganiami dotyczącym czystości kultu) była późna, deuteronomistyczna redakcja Ksiąg od Jozuego po 2 Królewską²⁶. Dyskusja dotyczy obecnie tego czy koncepcyjne i literackie odniesienia do narracji stanowiącej literacki kontekst Księgi Powtórzonego Prawa stanowią zarazem jedynie wyraz ogólnej wiedzy na temat historii biblijnej, czy raczej zakładają już istnienie jakiejś wcześniejszej, przeddeuteronomistycznej literackiej wersji tej historii? Możliwe są bowiem dwa sposoby wyjaśnienia tych odniesień. W pierwszym zakłada się, że te odniesienia wprowadzono ze względu na ten literacki kontekst (Mojżesz dokonuje reinterpretacji Prawa na równinach Moabu) i tym samym chodzi o narratywną, koncepcyjną i literacką kontynuację poprzedzającej narracji, opartą na luźnych, obiegowych tradycjach, które potem opracowano w Księgach od Rodzaju po Liczb i pomyślane jako preludium do Księgi Powtórzonego Prawa i DtrH (lub jakiegokolwiek innej księgi rozpoczynającej się w Pwt 1)²⁷. Wielu badaczy traktuje bowiem Pwt 1–3 (i kolejne rozdziały) jako wprowadzenie do niezależnego dzieła literackiego (tu oparcie znajduje się w teoriach Martina Notha i Juliusa Wellhausena). Jak jednak zauważa Reinhard Kratz²⁸ – Pwt 1–3 daje się dobrze zrozumieć, unikając zarazem związanych z tymi rozdziałami problemów interpretacyjnych, tylko wtedy, gdy rozpatruje się ich treść w świetle późniejszego Pięcioksięgu lub co najmniej wcześniejszej „Tory” z Wj 1–Pwt 34. Dyskusja dotyczy zatem tego czy narratywne retrospekcje z Pwt 1–3 w postaci koncepcyjnych i literackich odniesień do tradycji w Wj-Lb i zarazem odmiennie rozłożone akcenty w stosunku do poprzedzającej narracji są owocem tej samej redakcji, czy raczej znakiem istniejącego niezależnie od niej dzieła²⁹.

Dziś raczej krytycznie ocenia się teorię wspomnianego już Martina Notha o niezależnym istnieniu DtrH, z napisanym specjalnie do niego wstępem w postaci Księgi Powtórzonego Prawa. Co nie znaczy, że jego teoria nie ma nadal wielu zwolenników. Z jednej strony zbyt liczne są literacko-historyczne powiązania z wcześniejszymi księgami Pięcioksięgu, aby przyjąć takie założenie, a z drugiej – mimo wszystko podejście

24 Na temat powstania obu „kodeksów” oraz ich wzajemnej relacji zob. J. Lemański, *Prawo...*, s. 84–109.

25 J. Lemański, *Hezekiah and the Centralization of Worship* (2Kgs 18,4.22), „Collectanea Theologica” 92 (2022), s. 29–62, zwł. 45–52.

26 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 41.

27 E. Blum, *Studien...*, s. 109, 164.

28 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 43.

29 *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim*, (BZAW 533), red. D. Edelman i in., Berlin, Boston 2021; *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in their Context* (BZAW 534), red. J. Unsok Ro, D. Edelman, Berlin, Boston 2021.

do wielu opowiedzianych już tradycji wyraźnie odstaje w wersji deuteronomistycznej od poprzedzających narracji³⁰.

3. Teksty nie-P i nie-D

Od czasów Juliusa Wellhausena i Martina Notha, materiał literacki, pozostały po wyodrębnieniu tekstów D, P i Kodeksu Przymierza, próbowano zrozumieć, przypisując go dokumentom/źródłom jahwistycznemu (J) i elohistycznemu (E) oraz kombinacji tych dwóch, zwanej jehowistą (JE). Z czasem zaczęto uwzględniać także rolę redakcji post-D i post-P. Mimo że również współcześnie nie brakowało wielu prób „obrony” tego tradycyjnego modelu³¹, to większość badaczy dziś go odrzuca jako niesatysfakcjonujący. Co zatem w zamian, jeśli zrezygnujemy z teorii dokumentów? Pierwszy problem stanowi sposób separacji i rozróżnienia pomiędzy materiałem pre- i post-P oraz pre- i post-D. Część materiału P i D niewątpliwie powstała pod wpływem tekstów, które nie należały oryginalnie do obu tych źródeł oraz do Kodeksu Przymierza. Tacy badacze jak John Van Seters czy Christoph Levin proponują odmłodzenie tekstów klasyfikowanych jako J (post-D; okres wygnania babilońskiego) lub zastąpienie tradycyjnych źródeł hipotezą kompozycji P / D, jak Erhard Blum. Piszą zatem o tekstach post-J (J^G + J^S – Reinhard Kratz), finalnej redakcji (*endredaktionell*) i jeszcze późniejszych uzupełnieniach (*nachendredaktionell*). Czasem można rozpoznać w tych tekstach język przynależny do P lub D, albo język i idee będące *mixem* myśli teologicznej pochodzącej z obu tych środowisk³². Niemniej częściej taka analiza lingwistyczna nie wystarcza lub bywa wręcz niemożliwa i w konsekwencji trudno klasyfikować taki materiał. Jeszcze trudniej także ocenić go jako przed-P czy przed-D. Równie dobrze może on być późniejszy od obu tych klasycznych źródeł. Problem ten pogłębia się, gdy uświadomimy sobie, że te niejednoznaczne w sferze klasyfikacji teksty znajdują się niejednokrotnie w ważnych kompozycyjne

30 Zob. przykłady w: J. Lemański, „Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan...” (Lb 13,1a). Kto i po co wprowadził tradycje o zwiadowcach wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu?, w: *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24). Księga pamiątkowa dla ks. prof. Antoniego Paciorka, red. G. Baran, Częstochowa 2019, s. 223–246; potem także monografia S. Germany, *The Exodus-Conquest Narrative* (FAT 115), Tübingen 2017; R.E. Garton, *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin 2017; H. Stoppel, *Von Angesicht zu Angesicht. Ouverture am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie* (AthANT 109), Zürich 2018.

31 F. Zimmer, *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch* (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 656), Frankfurt am Main 1999; A. Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002; M. Gerhards, *Aussetzungsgeschichte des Mose: Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtprietsterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006; Chr. Levin, *The Jahwist: The Earlier Editor in the Pentateuch*, „Journal of Biblical Literature” 126 (2007), s. 209–230; J.S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), Tübingen 2012; tenże, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (The Anchor Tale Bible Reference Library), New Haven 2012.

32 L. Perlt, *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen 1994, s. 123–143.

miejscach Pięcioksięgu. Wystarczy wspomnieć takie perykopy jak Rdz 15³³, tekst pomostowy z Rdz 50–Wj 1, Wj 3–4³⁴, czy wreszcie sporą część opowiadania o wydarzeniach na Synaju (Wj 19–24.32–34)³⁵ oraz Joz 24 (+ pomostowe teksty Joz 23–24 i Sdz 1–2)³⁶. Potem trzeba mieć na uwadze Księgę Liczb i jej teksty nie-P oraz samą Księgę Powtórzonego Prawa z jej wstępem Pwt 1–3 (ale i Pwt 5–11) i zakończeniem (Pwt 34) oraz relacja w jakiej te teksty pozostają w stosunku do P. Jak pisze Reinhard Kratz³⁷:

We wszystkich tych przypadkach musimy suplementować badania lingwistyczne innymi kryteriami interpretacyjnymi, które nie były wcześniej odkryte lub jasno zdefiniowane i tym samym powszechnie akceptowane. To tu widzę – pisze Kratz – najważniejsze wyzwanie dla studiów nad Pięcioksięgiem w najbliższej przyszłości.

3.2. Relacje między poszczególnymi warstwami literackimi

Problem właściwych kryteriów umożliwiających literackie rozróżnienie tekstów nie-P i nie-D jest ważny, gdyż decyduje o tym, jak wyjaśniamy potem proces powstawania Pięcioksięgu. Chodzi bowiem o sposób powiązania tych starszych tradycji z całością. Wspomniano już, że część tych tradycji (prehistoria, patriarchowie, exodus, Mojżesz i być może także tradycja o wejściu do Ziemi Obiecanej) miała początkowo swoją niezależną drogę rozwoju. Ten proces odtwarza się dziś na podstawie analizy literackiej samych tekstów biblijnych, bez odwoływania się do jakiejś wcześniejszej ustnej tradycji czy domniemanego literackiego *Vorlage*. Nie wyklucza to, że takie *Vorlage* mogło istnieć i w procesie redagowania było – mówiąc kolokwialnie – przycinane i dopasowywane do całości. Próby odtworzenia go zawsze będą jednak czysto spekulatywne i hipotetyczne. Posłużmy się przykładem metodologii zaproponowanej przez Christopha Levina³⁸, który proponuje zastosowanie hipotezy suplementacji (*Ergänzungs- i Fortschreibungshypothese*). Dzięki tej hipotezie odtwarza proces przepracowywania (pojedynczy autor-redaktor nazywany przez niego jahwistą) starszych źródeł (tj. tradycji), do którego jeszcze później dodane były kolejne uzupełnienia. To procedura badawcza bardzo odmienna od propozycji Erharda Bluma o tzw. kompozycjach P i D. Różnica w obu tych metodach leży jednak nie w samej procedurze – zauważa Reinhard Kratz³⁹ – ale w precyzji, z jaką wyodrębnia się literackie różnice pomiędzy źródłami/tradycjami, redakcją/kompozycją

33 Rdz 15 wydaje się młodszym tekstem niż Rdz 12,1–3, a z drugiej strony Rdz 14, 16, 17 przerywają tu naturalny bieg zdarzeń pomiędzy Rdz 12–13.18–19. Zob. skrótowe omówienie dyskusji w R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 47, przypis 50.

34 Odnośnie do dyskusji nad tymi tekstami por. R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 47, przypisy 51 i 52.

35 Tamże, s. 47, przypis 53.

36 Tamże, s. 47, przypis 54.

37 Tamże.

38 Chr. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.

39 R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 50.

i późniejszymi uzupełnieniami. Levin, zdaniem Kratza, wziął sobie bardziej do serca motto Bluma niż sam Blum, że do zrozumienia tekstu potrzebna jest wiedza o tym, gdzie/jak zaczyna się i kończy dany tekst.

Kolejny problem, niezależny od analizy tekstów nie-P i nie-D, to kwestia tego, gdzie znajdujemy połączenie tradycji, a zwłaszcza pierwsze powiązanie ze sobą tradycji patriarchalnych (też prehistorii) z tradycją exodusu. Wspomniałem już, że dziś badacze dzielą się na tych, którzy takie połączenie widzą w tekstach poprzedzających P i D⁴⁰ i na tych, którzy takie powiązanie widzą dopiero w tekstach P lub post-P⁴¹. Faktem pozostaje, że tradycje patriarchalne i tradycja exodus – Mojżesz to dwie niezależne od siebie tradycje o początkach Izraela połączone ze sobą dopiero na późniejszym etapie ich rozwoju. Sam sposób wyjaśniania tego, czy to metodą historii tradycji, czy metodą analizy literacko-historycznej ma drugorzędne znaczenie. Ważne jest potem pytanie o to, jak długo te dwie tradycje funkcjonowały oddzielnie i w jakim momencie formowania się Pięcioksięgu zostały ze sobą powiązane. Dodatkowy problem stanowi także kwestia istnienia tzw. Hexateuchu (Rdz-Joz), przed-P (przed-D) lub post-P (Rdz-Joz). Dziś wielu badaczy sądzi, że na początkowym etapie zakładano taką właśnie koncepcję całego dzieła (stąd postulat dotyczący uwzględnienia redakcji Hexateuchu) i dopiero wtórnie zdecydowano się na oddzielenie Księgi Jozuego (temat wejścia do Ziemi Obiecanej), aby wyszczególnić wyjątkowy charakter tradycji Mojżeszowej (nie pobyt w Ziemi Obiecanej, lecz posłuszeństwo Torze decydują o tożsamości Izraela). Decyzja o przyjęciu tej hipotezy zależy w dużej mierze od analizy Księgi Powtórzonego Prawa i odróżnieniu w Rdz-Lb materiału nie-P i nie-D⁴².

Zasługą Eckarta Otto było zwrócenie uwagi na znaczenie tradycji prawnych w procesie formowania się Pięcioksięgu. Dziś istnieje konsensus co do tego, że *lex corpora* D i P były zależne od starszego zbioru, czyli Kodeksu Przymierza, który jest przepracowany najpierw w Księdze Powtórzonego Prawa (w tym dodanie Dekalogu w Wj 20 i Pwt 5⁴³), a potem raz jeszcze w P, włączając tzw. szkołę świętości (Kodeks Świętości Kpł 17–26)⁴⁴, którą jedni uważają za kolejną fazę w rozwoju myśli teologicznej P, a inni za niezależne środowisko dokonujące syntezy i korekty myśli teologicznej P i D⁴⁵.

40 John Van Seters: późny jahwista (autor i historyk); Christoph Levin: redukuje i fragmentyzuje jahwistę (redaktor); jehowistę (JE) i jerozolimskie dzieło historyczne (JG) – szkoła z Münster; Erhard Blum; David Carr: Kompozycja-D w Rdz-Lb, ale i przed-P *Hexateuch* i *Enneateuch* jeszcze przed integracją z P (Reinhard Kratz).

41 Niezależne źródło w Rdz-Wj lub Rdz-Kpł (A. de Pury, Th. Römer, K. Schmid, J. Gertz), Blum: kompozycja-P lub redakcja post-P łącząca P i D (Dtr; DtrL lub DtrH) i w tym samym czasie integracja nie-P z Rdz-Lb poszerzona potem szeroko w Kpł (H) i w Lb (Th. Römer, C. Nihan, E. Otto, R. Achenbach).

42 Na ten temat por. R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 51–52.

43 Na ten temat por. J. Lemański, *Prawo Pana doskonale – krzepi życie (Ps 19, 8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie* (SiR 54), Szczecin 2019, s. 241–251.

44 Na temat Kodeksu Świętości zob. J. Lemański, *Prawo...*, s. 110–116.

45 J. Lemański, *Tora...*, s. 172–175.

Otwarty pozostaje jednak problem wyjaśnienia tego, jak wymieniane wcześniej oryginalnie niezależne części Pięcioksięgu, powiązać z nim jako całością, ustalając przy tym właściwą chronologię całego procesu. Można rozumieć cały wspomniany proces zarówno tak, że formowanie Pięcioksięgu – łączenie D i P – zachodziło niezależnie od mniej lub bardziej wyraźnie dostrzegalnych i dostępnych pierwotnych tradycji, albo formowanie się tego dzieła postępowo wraz z formowaniem się jego pojedynczych części i warstw literackich⁴⁶. W tym wypadku nie da się rozstrzygnąć tej kwestii prostym wyborem „to lub tamto”. Obie tendencje zresztą się nie wykluczają. Poszczególne tradycje mogły wszak na jakimś etapie rozwijać się niezależnie, a po ich inkorporacji proces ten zachodził dalej, ale już mając na uwadze całość Pięcioksięgu. Widać to w literackich powiązaniach zachodzących we wspomnianych już teksach z Rdz 15, Wj 3–4, Wj 32–34; Lb, Pwt 1–2; 31–34; Joz 1; 24, ale i w mniej prominentnych fragmentach (por. Lb 25,1; Pwt 34,5–6; Joz 2; 3,1; potem także 2Krl 17; 2Krn 36/Ezd 1; Ps 105; 106; Ne 9).

Szczególne znaczenia nabiera tu Księga Liczb, w której znajdujemy nieliczne ślady tradycji przed-P. Nie oznacza to jednak, że księga jako całość jest post-P, zwłaszcza z uwagi na pustynne itinerarium (Lb 11–21), które stanowi literackie obramowanie wydarzeń na Synaju wraz z Wj 15–18⁴⁷ i w niektórych przypadkach wersje tych samych perykop wydają się być starsze w Księdze Liczb niż w Księdze Wyjścia⁴⁸.

4. Poszczególne tradycje

Na koniec chciałbym już tylko naszkicować aktualny stan wiedzy na temat kształtowania się poszczególnych tradycji: exodus – Mojżesz, tradycje patriarchalne, prehistoria.

4.1. Exodus – Mojżesz

Uwagę badaczy zwraca najpierw znaczna dysproporcja pomiędzy częstotliwością wspominania imienia Mojżesza w Pięcioksięgu i pozostałymi częściami Biblii Hebrajskiej. Mojżesza nie wspomina się praktycznie w ogóle w księgach prorockich. Mi 6,4 to późna glosa, a Oz 12,14 nie wymienia go z imienia (mowa jest o proroku), a ponadto istnieją wątpliwości w kwestii datowania tej wypowiedzi. Potem, kiedy mowa jest w nich o exodusie, to nigdy w połączeniu z tą postacią⁴⁹. Wzmianki w psalterzu⁵⁰ są również

⁴⁶ R. Kratz, *The Pentateuch...*, s. 53.

⁴⁷ J. Lemański, *Tora...*, s. 25.

⁴⁸ Przykładem jest relacja o mannie i przepiórkach (Wj 16; Lb 11); zob. J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym Testamencie*, Szczecin 2006, s. 11–57.

⁴⁹ J. Lemański, *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 87–119.

⁵⁰ J. Schnocks, *Mose im Psalter*, w: *Mose in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW 172), red. A. Graupner, M. Wolter, Berlin, New York 2007, s. 79–88.

nieliczne i zachodzą w psalmach z okresu powygnaniowego. Ślad jakiejś wcześniejszej, przedwygnaniowej i być może przeddeuteronomistycznej tradycji o tej postaci zachował się w niektórych tekstach łączących go z „nielegalnym” kultem (Sdz 18,30: wnuk Mojżesza i kult Danitów; 2Krl 18,4: wąż miedziany w Jerozolimie) lub Kentami/Madianitami (Sdz 1,6; 4,11). W samym Pięcioksięgu, po oddzieleniu tradycji P i D (w tej ostatniej są być może jakieś reminiscencje wcześniejszych tradycji o Mojżeszu, ale ich interpretacja jest trudna⁵¹) pozostaje niewiele materiału na jego temat. Postać Mojżesza w dużej mierze zatem wykreowali autorzy i redaktorzy Pięcioksięgu. David Carr⁵² sugeruje sześć etapów w rozwoju tej biblijnej opowieści. W pierwszym etapie uformowała się jej przeddeuteronomistyczna wersja. Trudno ją jednak dziś precyzyjnie zrekonstruować. Można to robić głównie na bazie wspomnianych deuteronomistycznych reminiscencji⁵³. Niemniej tego rodzaju rekonstrukcja zawsze będzie spekulatywna, gdyż nie wiemy czy te reminiscencje są precyzyjne i czy w pełni odzwierciedlają oryginalną tradycję, czy też są tylko świadectwem jednej z jej wersji lub wręcz, czy nie zostały zmodyfikowane ze względu na własne zainteresowania autorów deuteronomistycznych. Sam D. Carr sugeruje istnienie jakiejś „E-like” tradycji, od której deuteronomista mógł być zależny, ale zauważa też, że takie podejście jest dość zawodne⁵⁴. Oczywiście postulowane przez niego źródło „E” rozumie on inaczej niż klasyczne „E” z XIX-wiecznej teorii dokumentów.

W drugim etapie uformowano Księgę Powtórzonego Prawa jako mowę pożegnalną Mojżesza. W jej ramach zawarto reminiscencję poprzednich wydarzeń. Pwt 6,4 z wersji LXX może – zdaniem D. Carra – zawierać element tej wcześniejszej fazy, gdy prawa deuteronomistyczne były prezentowane jako „(A oto) nakazy i wyroki, które Pan nakazał synom Izraela na pustyni, po ich wyjściu z ziemi Egiptu”. W trzecim etapie nastąpiło połączenie tego mojszeszowego obramowania z Księgi Powtórzonego Prawa (powiązanego być może już razem z Księgą Jozuego) z dwoma innymi zwojami zawierającymi część wczesnej tradycji o Mojżeszu i jakąś formę tradycji nie-P z Księgi Rodzaju. Efektem końcowym tego etapu była skoncentrowana na Mojżeszu wersja Hexateuchu. Główny kłopot z taką wersją nie-P polega na braku zakończenia. Wyjście „z” wymaga bowiem dojścia „do”. Księga Liczb doprowadza czytelnika jedynie do Transjordanii. Zakończenia wymaga również opowieść o życiu Mojżesza. Potrzebny był zatem zarówno materiał z Księgi Powtórzonego Prawa, jak i z Księgi Jozuego. Księga Liczb raczej nie była pisana razem

51 D. Carr, *The Moses Story: Literary-Historical Reflections*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 7–35.

52 Tamże, s. 30.

53 Carr wskazuje na pozycję William Johnstone, *The Use of Preminiscences in Deuteronomy in Recovering the Two Main Literary Phases in the Production of the Pentateuch*, w: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.C. Gertz i in., Berlin, New York 2002, s. 247–273.

54 D. Carr. *The Moses Story...*, s. 30: „Nevertheless, this approach could just represent a form of contemporary hyper-harmonization (of Exodus-Numbers by way of radical subtraction to Deuteronomy) that would make the Second Temple forms of augmenting harmonization pale by comparison”.

z wersją z Księgi Powtórzonego Prawa przed oczyma. Mogło za to być odwrotnie, co pokazują porównania obu wersji⁵⁵. Co więcej – zauważa David Carr⁵⁶ – „obcięty” charakter Księgi Liczb – pozwala podejrzewać, że jej oryginalne zakończenie podczas łączenia zostało wyeliminowane. Jego śladem mogła być „zagubiona” (według Martina Notha po części zachowana w Pwt 34) tradycja o śmierci i grobie Mojżesza, kultywowana na wschodnim brzegu Jordanu. Czwarty etap wzrostu tradycji, to powstanie niezależnego tekstu napisanego przez P (od Księgi Rodzaju po budowę Przybytku). Tradycja przymierza zawartego na Synaju została tu podporządkowana przymierzu z Abrahamem, a opowieść o Mojżeszu powiązana z tradycjami patriarchalnymi i prehistorią (por. Wj 6,2-3: różne imiona Boga na każdym z tych trzech etapów)⁵⁷. Piąty etap wzrostu, to powiązanie materiału P z materiałem nie-P z Hexateuchu, na którym ten pierwszy był modelowany, i który pierwotnie miał zastąpić. Ten połączony już tekst miał prawdopodobnie jeszcze późniejsze kapłańskie poszerzenie na końcu (por. Joz 24,33) i być może w środku. Jak w przypadku połączenia Pwt-Joz z opowiadaniem o Mojżeszu, także i na tym etapie mogło dojść do „utrąty” części materiału, włączając w to np. tradycję nie-P o budowie arki (por. Lb 10,33-36 i Pwt 10,2b, a także Wj 34,1). Nie mamy niestety dostępu do takich potencjalnych niezależnych jeszcze tekstów, więc można jedynie spekulować na temat tego, co i w jakim zakresie usunięto w trakcie ich łączenia. Mimo procesu łączenia redaktorzy zachowali podział narracji pomiędzy Księgą Rodzaju i tym, co po niej następuje oraz pomiędzy Powtórzonym Prawem i tym, co tę księgę poprzedza. Cała środkowa część Wj-Lb długi czas mogła być przekazywana jako „jedna księga”, zanim zawarty w niej materiał poszerzono i wymagał podziału⁵⁸. Etap szósty stanowi seria późniejszych modyfikacji dokonywanych w opowiadaniu o Mojżeszu. Większość z tych uzupełnień miała na celu ściślejsze powiązanie wszystkich części Hexateuchu lub wynikała z uwarunkowań społeczno-historycznych (prosamarytański tekst Pwt 27,4–7 vs. antysamarytańska modyfikacja 27,14–26; Joz 8,30–35)⁵⁹. Zasadniczy tekst był jednak uformowany i autoryzowany (tzw. wersja proto-masorecka/hasmonejska?). Więcej poszerzeń i zmian zaszło w tekście greckim, a także w Pięcioksięgu Samarytańskim oraz protosamarytańskiej wersji z manuskryptów z Qumran (4QRP; 4QTemple). Nie ma pewności co do tego, kiedy Księga Rodzaju i opowieść o Mojżeszu zostały odcięte od Księgi Jozuego, stając się Torą Mojżesza. Odniesienia do niej pochodzą z późnego okresu perskiego i okresu hellenistycznego (por. Ml 3,22; Dn 9,11.13; Ezd 3,2; 7,6; Ne 8,1; 2Krn 23,18; 30,16).

55 Tamże, s. 31.

56 Tamże, s. 32.

57 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 32 zgadza się tu z większością badaczy, która takie powiązanie przypisuje P, choć są nadal zwolennicy wcześniejszego (nie-P) połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją exodusu (i tą o Mojżeszu).

58 Tamże, s. 33–34.

59 Datowane odpowiednio na IV–III w. przed Chr. i III–II w. przed Chr., zob. E. Otto, *Deuteronomium* 23,16–34,12 (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2017, s. 1936.

Nawiązują do nieco starszych zwrotów deuteronomistycznych stosowanych na określenie „Prawa Deuteronomistycznego” (por. Joz 8,31–32; 1Krl 2,3; 2Krl 14,6; 23,25)⁶⁰.

4.2. Tradycje patriarchalne

Tradycje patriarchalne miały początkowo charakter regionalny. Jakub był znany najpierw w Transjordanii (Gilead), zaś Abraham na południu – okolice Hebronu. O Izaaku możemy powiedzieć tylko tyle, że jego postać związana była z Beer Szebą i być może ze znanym w VIII wieku przed Chr. sanktuarium, do którego pielgrzymowali mieszkańcy Królestwa Izraela – o czym wspomina prorok Amos (Am 7,9.16: dom Izaaka; Am 5,5; 8,13; por. 2Krl 23,8: sanktuarium w Beer Szebie)⁶¹. Chronologiczny priorytet niewątpliwie przypisać należy Jakubowi. Tradycja o nim – tak jak zapoznajemy ją potem w Pięcioksięgu – w znacznym stopniu znana była już w VIII wieku przed Chr. – jeśli przyjmujemy taką datację ważnego w dyskusji tekstu z Oz 12⁶². To Jakub występuje potem jako protoplasta i eponim Izraela w tekstach z czasów monarchii. Pierwsze prorockie wzmianki o Abrahamie pojawiają się dopiero w okresie wygnania babilońskiego (Ez 33,24; Iz 41,8; 51,1–2). Dopiero w czasie wygnania lub tuż po nim, kiedy kształtować zaczął się cykl patriarchalny, Abraham stał się praojcem narodu wybranego⁶³. Niektórzy badacze uważają, że spora część epizodów związanych z Abrahamem stanowiła zapożyczenie z tradycji o Izaaku (por. Rdz 26), co sprawiło, że ten ostatni stał się „ubogim krewnym” w stosunku do pozostałych dwóch patriarchów. W istocie Izaak jest zasadniczo postacią drugoplanową zarówno w cyklu o Abrahamie, jak i w cyklu o Jakubie i potem w opowiadaniu o synach Jakuba. Jedyny poświęcony mu w całości rozdział (Rdz 26) stanowi uproszczoną reminiscencję sekwencji podobnych zdarzeń opisanych w cyklu o Abrahamie. Możliwe, że przywołane już powiązania Izraelitów ze wspomnianym przez Amosa „domem Izaaka” i sanktuarium w Beer Szebie były pierwszym etapem tworzenia cyklu patriarchalnego. Kiedy autorzy z Judy włączyli Abrahama do tych tradycji, czyniąc go „ojcem narodu”, nastąpił również transfer epizodów związanych z Izaakiem na Abrahama, a sam Izaak stał się jedynie ogniwem pozwalającym połączyć postaci obu „wielkich patriarchów”. To jednak tylko hipoteza oparta na dość skąpych danych.

Faktem jest, że najstarszy rdzeń tradycji o Jakubie stanowią epizody związane ze wspomnianą Transjordanią, a więc z terenami Królestwa Izraela położonymi na wschodnim brzegu Jordanu. Była to jeszcze tradycja klanowa (*bene Jakob*) z czasów, gdy nie były jeszcze określone ściśle granice pomiędzy Aramejczykami i protoplastami Izraela (Rdz 31,44–49: traktat graniczny Labana i Jakuba). Możemy jedynie zakładać,

60 D. Carr. *The Moses Story...*, s. 34–35.

61 J. Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021, s. 210.

62 Tamże, s. 189–194.

63 J. Blenkinsopp, *Abraham. The Story of a Life*, Cambridge 2015; J. Lemański, *Abraham versus Jakub*, „Collectanea Theologica” 88 (2018) 4, s. 35–51; M. Köckert, *Von Jakob zu Abraham (FAT 147)*, Tübingen 2021.

że kultywowano ją w jednym z tamtejszych sanktuariów (np. w Peneuel: Rdz 32,23–32 lub w Sychem: Rdz 33,20), łącząc postać patriarchy z kultem Boga El. Instytucjonalizacja legendy o Jakubie dokonała się prawdopodobnie najwcześniej w połowie VIII wieku przed Chr. za panowania Jeroboama II. Transfer tradycji na zachodni brzeg Jordanu dokonać się mógł w sanktuarium w Betel, gdzie patriarcha „przysłużył się” tym razem promocji kultu JHWH w Izraelu i stał się „eponimem” narodu (stąd zmiana imienia w Rdz 32,28–29). Na tym etapie mogło pojawić się też powiązanie tradycji o Jakubie z tradycją o exodusie, znaną dotąd głównie tylko w Samarii. Początkowo – jak sugeruje to w licznych swoich publikacjach Albert de Pury – obie tradycje mogły być nawet w konflikcie ze sobą i stanowić alternatywne (Oz 12) sposoby myślenia o początkach Izraela. Powodem pojawienia się tradycji Ezaw – Jakub były zapewne konflikty pomiędzy Izraelitami i Edomitami z okresu monarchii. Pozycję silniejszego zawsze miał w tym okresie jednak Izrael/Juda. Sytuacja uległa zmianie dopiero po upadku Królestwa Judy (początek VI w. przed Chr.) i po najeździe Edomitów na południowe tereny Judy. To dobry przyczynek do tego, aby pojawiły się w cyklu o Jakubie epizody związane z braterskim konfliktem Jakuba i Ezawa⁶⁴.

Cykl o Abrahamie ma swoje początki w, prawdopodobnie jeszcze w przedwygnaniowym *hieros logos*, sanktuarium w okolicach Hebronu (Rdz 18*). Epizod z ugoszczeniem bóstwa i towarzyszących mu osób oraz otrzymane w zamian błogosławieństwo na pierwszym etapie powiązany został z wydarzeniami w Sodomie (i Gomorze) (Rdz 19). Opowiadanie Abraham – Lot (przodek Ammonitów i Moabitów) – Sodoma uznawane jest dziś za najstarszy rdzeń cyklu o Abrahamie. Wstęp do niego (Rdz 13*) powstał wtórnie w stosunku do wspomnianych epizodów. Pozostałe rozdziały, choć mogą zawierać jakieś odrębne, starsze tradycje (Rdz 12,9–20; 16 – powielane potem jeszcze w alternatywnych formach; por. Rdz 12 vs. 20; 26; Rdz 16 vs. Rdz 21) również znalazły się w cyklu dopiero w późniejszej fazie jego formowania. Znaczną większość z pozostałego materiału zawartego w tym cyklu uformowano dopiero w okresie po wygnaniu babilońskim⁶⁵.

4.3. Prehistoria

W 1981 roku Frank Crüsemann⁶⁶ postawił tezę o pierwotnej niezależności przedkapłańskiej wersji prehistorii. Za tą tezę podążył potem Markus Witte⁶⁷ wykazując, że nie ma przedkapłańskiej redakcji, która byłaby odpowiedzialna za kontynuację Rdz 2–8*

64 J. Lemański, *Narodziny Izraela...*, s. 177–210.

65 Tamże, s. 211–250; zob. też J. Lemański, *Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie*, „The Biblical Annals” 10 (2020) 1, s. 5–30; tenże, *Abraham – a Canaanite? Tracing the Beginnings of the Literary Tradition of Abraham*, „The Biblical Annals” 11 (2021) 2, s. 185–230.

66 *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den Jahwisten*, [w:] *Die Botschaft und die Boten*, red. H.W. Wolff, J. Jeremias, L. Periltt, Neukirchen Vluyn 1981, s. 11–29.

67 *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), Berlin, New York 1998.

w dalszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Kolejne analizy w istocie wykazały, że część materiału nie-P może być starsza, a część stanowi reakcję na wersję kapłańską prehistorii biblijnej. Nie wyklucza to zatem możliwości, że istniał uprzednio niezależny od reszty Księgi Rodzaju tekst zawierający hebrajską wersję prapoczątków, która mogła być ekwiwalentem dla mezopotamskich tradycji znanych z *Astrahasis* czy *Gilgamesza*. Zakres tej domniemanej „pierwotnej wersji” jest jednak trudny do ustalenia. Zarówno teksty P, jak i nie-P mogą bowiem zawierać starszy, ale przereklamowany już materiał⁶⁸. Zasadniczo jednak tylko P ma potem swoją kontynuację w dalszej części Księgi Rodzaju. Dobrym przykładem jest zmiksowana wersja P/nie-P w opowiadaniu o potopie. Obie relacje mają tam swój wstęp i zakończenie (Rdz 6,5–8; 8,21–22 = nie-P; Rdz 6,9–22; 9,1–17 = P), ale to P ma pełniejszą wersję. W tym wypadku nietrudno jednak wyobrazić sobie, że P mogło przyciąć starszą wersję. Korekta liczby zwierząt zabranych do arki i ich podział na czyste i nieczyste to zmiany, które są wyraźną korektą wobec relacji P (por. Rdz 7,1–5). Stwierdzenie, że „na pewno” istniała jakaś przedkapłańska wersja prehistorii biblijnej, jest więc trochę na wyrost⁶⁹.

Podsumowanie

Co więc wiemy dziś o powstaniu Pięcioksięgu? Najstarszy materiał w nim zawarty to Kodeks/Księga Przymierza (Wj 20–23) przepracowany potem przez środowisko deuteronomistyczne w jego własnym Kodeksie Deuteronomistycznym (Pwt 12–26) i opatrzone – prawdopodobnie niezależną jeszcze wersją niektórych wydarzeń z tradycji o pobycie na pustyni. Istniała również jakaś pierwotna wersja Dekalogu, z której korzystali zarówno autorzy deuteronomistyczni, jak i kapłańscy. Punktem wyjścia były więc tradycje prawne. Z dużym prawdopodobieństwem jeszcze przed wygnaniem babilońskim mogła powstać jakaś księga/zwój poświęcony tradycji exodusu, w której/ym powiązано ją (wtórnie?) z postacią Mojżesza. Połączenie tradycji deuteronomistycznej z tworzonym równocześnie Tetrateuchem mogło w istocie nie tylko wydłużyć całość dzieła, ale i doprowadzić do wielu cięć. Oryginalne i wielokrotnie modyfikowane zakończenie z Księgi Liczb zastąpione zostało „testamentem Mojżesza” w Moabie z zawartym

68 J. Lemański, *Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie” 23 (2016), s. 75–81; tenże, *Opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3) i pytanie o potencjalną wcześniejszą wersję oraz późniejsze suplementy*, „Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie” 28 (2021), s. 67–83; tenże, *Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3? Próba innego spojrzenia*, w: *Kogo szukasz (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla ks. prof. Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2021, s. 342–368. Warto odnotować także spostrzeżenia W. Chrostowskiego, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* (RiSB 1), Warszawa 1996. Badacz ten wykazał, że tworzywo mitologiczne wykorzystane w Ez 28,11–19; 31,1–18; 36,35 ma surowszą formę niż wersja z Rdz 2–3.

69 J. Lemański, *Tora...*, s. 155–158.

w Księdze Powtórzonego Prawa. Tradycja kapłańska miejscami robi wrażenie początkowo niezależnie istniejącej wersji, a czasami wyraźnie ma charakter jedynie redakcji korygującej lub uzupełniającej już istniejące teksty (np. pobyt na Synaju). Tradycje patriarchalne rozwijały się niezależnie od siebie oraz od tradycji o exodusie i dopiero z czasem zostały połączone z tradycją o exodusie (szkoła kapłańska: po wygnaniu babilońskim // niekapłańska: przed wygnaniem babilońskim?). Z dużą dozą pewności można stwierdzić wreszcie, że pierwotny projekt obejmował tzw. Sześcioksiąg (*Hexateuch* z Księgą Jozuego). Dopiero w dalszej fazie redagowania pobyt w Ziemi Obiecanej przestał odgrywać decydującą rolę w budowaniu tożsamości i najważniejsza stała się sama Tora przekazana przez Mojżesza. Proces przeredagowywania i uzupełniania trwał jeszcze długo potem i zakończył się być może dopiero w epoce hellenistycznej (w połowie III w. przed Chr. powstało tłumaczenie LXX).

Bibliografia

- A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL 34), red. Th.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta 2006.
- Albertz R., *Exodus 1–18.19–40* (ZBK.AT 2.1–2), Zürich 2012–2015.
- Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*. Festschrift H.Ch. Schmitt (BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin, New York 2006.
- Baden J.S., *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), Tübingen 2012.
- Baden J.S., *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (The Anchor Tale Bible Reference Library), New Haven 2012.
- Berner Chr., *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010.
- Blanco Wissmann F., „*Ertat das Rechte...*” *Berurteilungskriterien und Deuteronomium in 1Kön 25* (AthANT 93), Zürich 2008.
- Blenkinsopp J., *Abraham. The Story of a Life*, Cambridge 2015.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990.
- Blum E., *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel*, w: *Les dernières redactions du Pentateuchque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque*, (BETL 203), red. T. Römer, K. Schmid, Leuven 2007, s. 67–97.
- Carr D., *The Moses Story: Literary-Historical Reflections*, „*Hebrew Bible and Ancient Testament*” 1 (2012), s. 7–35.
- Chrostowski W., *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* (RiSB 1), Warszawa 1996.
- Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in their Context* (BZAW 534), red. J. Unsok Ro, D. Edelman, Berlin, Boston 2021.
- Crüsemann F., *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den Jahwisten*, [w:] *Die Botschaft und die Boten*, red. H.W. Wolff, J. Jeremias, L. Periltt, Neukirchen Vluyn 1981, s. 11–29.
- Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim*, (BZAW 533), red. D. Edelman i in., Berlin, Boston 2021.

- Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel* (FAT 136), red. J.J. Krause, W. Oswald, K. Weingart, Tübingen 2020.
- Garton R.E., *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin 2017.
- Gerhards M., *Aussetzungsgeschichte des Mose: Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Germany S., *The Exodus-Conquest Narrative* (FAT 115), Tübingen 2017.
- Graupner A., *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Johnstone W., *The Use of Preminiscences in Deuteronomy in Recovering the Two Main Literary Phases in the Production of the Pentateuch*, [w:] *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.C. Gertz i in., Berlin, New York 2002, s. 247–273.
- Koch Chr., *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (BZAW 383), Berlin 2008.
- Köckert M., *Von Jakob zu Abraham* (FAT 147), Tübingen 2021.
- Kratz R., *The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate*, w: *The Pentateuch* (FAT 78), red. Th.B. Dozeman i in., Tübingen 2011, s. 31–61.
- Kratz R., *The Idea of Cultic centralization in Deuteronomy 12 and Its Supposed Ancient Near East Analogies*, [w:] *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, (BZAW 405), red. R.G. Kratz, H. Spickermann, Berlin 2010, s. 121–144.
- Kratz R., *“The Peg in the Wal”. Cultic Centralization Revisited*, w: *Law and Religion in the Eastern Mediterranean. From Antiquity to Early Islam*, red. C. Anselm, C. Hagedorn, R.G. Kratz, Oxford 2013, s. 251–285.
- Lemański J., *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym Testamencie*, Szczecin 2006.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST I/1), Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43* (NKB.ST I/2), Częstochowa 2014.
- Lemański J., *Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 23 (2016), s. 75–81.
- Lemański J., *Abraham versus Jakob*, „*Collectanea Theologica*” 88 (2018) 4, s. 35–51.
- Lemański J., *„Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan...” (Lb 13,1a). Kto i po co wprowadził tradycje o zwiadowcach wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu?*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24). *Księga pamiątkowa dla ks. prof. Antoniego Paciorka*, red. G. Baran, Częstochowa 2019, s. 223–246.
- Lemański J., *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19, 8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie* (SiR 54), Szczecin 2019.
- Lemański J., *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020.
- Lemański J., *Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie*, „*The Biblical Annals*” 10 (2020) 1, s. 5–30.
- Lemański J., *Abraham – a Canaanite? Tracing the Beginnings of the Literary Tradition of Abraham*, „*The Biblical Annals*” 11 (2021) 2, s. 185–230.
- Lemański J., *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021.
- Lemański J., *Opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3) i pytanie o potencjalną wcześniejszą wersję oraz późniejsze suplementy*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 28 (2021), s. 67–83.

- Lemański J., *Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3? Próba innego spojrzenia*, [w:] *Kogo szukasz (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla ks. prof. Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2021, s. 342–368.
- Lemański J., *Hezekiah and the Centralization of Worship (2Kgs 18,4,22)*, „Collectanea Theologica” 92 (2022), s. 29–62.
- Lemański J., *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 87–119.
- Levin Chr., *Der Jahwist (FRLANT 157)*, Göttingen 1993.
- Levin Chr., *The Jahwist: The Earlier Editor in the Pentateuch*, „Journal of Biblical Literature” 126 (2007), s. 209–230.
- Otto E., *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284)*, Berlin 1999.
- Otto E., *Deuteronomium im Pentateuch oraz Das Buch Levitikus im Pentateuch*, „Theologische Rundschau” 74 (2009), s. 470–479.
- Otto E., *Deuteronomium 12,1–23,15 (HThKAT)*, Freiburg, Basel, Wien 2016.
- Otto E., *Deuteronomium 23,16–34,12 (HThKAT)*, Freiburg, Basel, Wien 2017.
- Perlitt L., *Deuteronomium-Studien (FAT 8)*, Tübingen 1994.
- Schmid K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2014.
- Schmitt H.-Chr., *Arbeitsbuch zum Alten Testament (UTB 2146)*, Göttingen 2005.
- Schnocks J., *Mose im Psalter*, [w:] *Mose in Biblical and Extra-Biblical Traditions (BZAW 172)*, red. A. Graupner, M. Wolter, Berlin, New York 2007, s. 79–88.
- Stoppel H., *Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie (ATHANT 109)*, Zürich 2018.
- The Formation of the Pentateuch. Bringing the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America (FAT 111)*, red. J. Chr. Gertz i in., Tübingen 2016.
- The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007.
- Vejjola T. *Deuteronomismuskforschung zwischen Tradition und Innovation I*, „Theologische Rundschau” 67 (2002), s. 273–327.
- Witte M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26 (BZAW 265)*, Berlin, New York 1998.
- Zimmer F., *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht: Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 656)*, Frankfurt am Main 1999.

CYTOWANIE

- J. Lemański, *Powstanie Pięcioksięgu – aktualny stan badań*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 95–114, DOI: 10.18276/sp.2023.33-07.

Katarzyna Lemek

Uniwersytet Szczeciński
katarzyna.lemek@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0003-1474-4820

Katechumenat jako źródło inspiracji dla katechezy w świetle *Dyrektorium o katechizacji*

STRESZCZENIE

Postępujące w Polsce procesy laicyzacji, szczególnie dotyczące najmłodszego pokolenia wchodzącego w dorosłość, powinny prowadzić do zakwestionowania skuteczności tradycyjnego modelu duszpasterstwa skoncentrowanego na szkolnej nauce religii i oddziaływaniu na praktyki sakramentalne. Na podstawie analizy *Dyrektorium o katechizacji* i wcześniejszych dokumentów katechetycznych w artykule ukazano model katechumenalny jako ten, który ma pomóc doprowadzić już ochrzczonych do wiary dojrzałej. Studium tematu pozwoliło na sformułowanie wniosku, że katechumenat ponowny (pochrzcielny), uwzględniający indywidualną sytuację człowieka jest procesem formacyjnym trwającym całe życie oraz postulatu o pilne wypracowanie nowych modeli wprowadzania w chrześcijaństwo w oparciu o styl i dynamikę tej instytucji.

SŁOWA KLUCZOWE

katechumenat, katecheza, *Dyrektorium o katechizacji*

The catechumenate as a source of inspiration for catechesis in light of the *Directory for Catechesis*

ABSTRACT

The secularization processes currently progressing in Poland, especially the ones affecting the youngest generation entering adulthood, should lead to questioning of the effectiveness of the traditional model of pastoral care concentrated on school-based religious education and their impact on sacramental practices. Based on an analysis of the General Directory for Catechesis and previous catechetical documents, the article will present the catechumenal model as the one that is intended to help lead the already baptized to mature faith. The study of the topic made it possible to formulate the conclusion that the re-baptismal (post-baptismal) catechumenate, taking into account the individual situation of an individual, is a formative process that lasts a lifetime, and the postulate for the urgent development of new models of introduction into Christianity based on the style and the dynamics of this institution.

KEYWORDS

catechumenate, catechesis, *Directory for Catechesis*

Wprowadzenie

„Fiunt, non nascuntur christiani – stajemy się, a nie rodzimy chrześcijanami”. Stwierdzenie to zapisane przez Tertuliana wymaga przypomnienia w związku z postępującymi w Polsce procesami laicyzacji, szczególnie dotyczącymi najmłodszego pokolenia wchodzącego w dorosłość.

Aby być chrześcijaninem, już od czasów apostoelskich trzeba było przejść proces wtajemniczenia, składający się z kilku elementów: słuchania słowa, przyjęcia Ewangelii związanego z nawróceniem, wyznania wiary i chrztu¹. Przez wieki formy i czas trwania wprowadzania w nowe życie objawione w Jezusie Chrystusie było zależne od okoliczności i indywidualnych możliwości kandydata. W dziejach Kościoła wypracowano kilka modeli inicjacji chrześcijańskiej. Najbardziej znanym wzorcem jest instytucja katechumenatu². Pierwszą formą jest katechumenat starożytny, który najowocniej rozwijał się od III do V wieku, a jego celem było przygotowanie osób dorosłych do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej przez cykl katechez i odpowiednie rytury oraz czynności liturgiczne. Kiedy upowszechnił się chrzest dzieci, ukształtował się katechumenat rodzinny, w którym zakładano, że proces socjalizacji religijnej będzie odbywał się w środowisku domowym, gdzie rodzice w sposób naturalny, świadectwem życia, będą wprowadzać w wiarę ochrzczonych w okresie niemowlęcym. Po Soborze Trydenckim wprowadzono nową formę – katechumenat parafialny, stawiający sobie za cel inicjację chrześcijańską dzieci i młodzieży³. Wprowadzenie w oświeceniu nauczania religii jako jednego z przedmiotów spowodowało wyłonienie się katechumenatu szkolnego.

Rezygnacja z praktyk religijnych, przerwanie międzypokoleniowego łańcucha przekazu wiary i coraz niższa frekwencja dzieci i młodzieży na lekcjach religii świadczą o kryzysie procesu inicjacji chrześcijańskiej. Trudno nie zgodzić się z F. Blachnickim, który powiedział, że „większość wiernych nigdy nie przeżyła owego fundamentalnego wydarzenia, jakim jest odrodzenie z Boga, które by uczyniło z nich prawdziwych chrześcijan”⁴. Wprowadzenie w życie wiary, zwane inaczej inicjacją lub wtajemniczeniem, dokonuje się przez katechezę przedchrzcielną i pochrzcielną, więc jest stałym procesem skierowanym do szerokiego środowiska adresatów⁵. Ojcowie Soboru Watykańskiego II

1 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1229 (dalej: KKK).

2 Katechumenat – zwyczajna forma stawiania się dojrzałym chrześcijaninem i odpowiedzialnym członkiem Kościoła. Stanowi przejście od początkowego nawrócenia poprzez zmianę myślenia i obyczajów do wiary dojrzałej. Dokonuje się to dzięki łasce Boga działającej w sercu katechumena pod wpływem przepowiadania i kontaktu ze wspólnotą wiernych. Zob. M. Szram, *Katechumenat*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 312–316.

3 R. Murawski, *Katechumenalny wymiar katechezy*, cz. I, „Katecheta” 2 (2008), s. 13.

4 F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2011, s. 22.

5 Wołkiewicz A., *Katecheza inicjacyjna*, [w:] *Leksykon katechetyczny*, red. J. Kochel, J. Kostorz, Kielce 2022, s. 278–280.

w swoim nauczaniu odwołali się do starożytnego katechumenatu jako sprawdzonej formy inicjacji chrześcijańskiej, którego celem jest zdobycie dojrzałości w wierze.

Celem niniejszego opracowania jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego w świetle *Dyrektorium o katechizacji*⁶ katechumenat stanowi źródło inspiracji dla różnych form katechezy. W Polsce po Soborze Watykańskim II powstało kilka opracowań teoretycznych poświęconych katechumenalnemu modelowi katechezy⁷, ale żadne z nich nie uwzględnia najnowszych dokumentów Kościoła. Aktualność podjętego zagadnienia wynika z pilnej potrzeby wypracowania odpowiedzi pastoralnej na kryzys tradycyjnych form duszpasterskich na podstawie paradygmatu katechumenalnego.

W pierwszej części artykułu, na podstawie studium literatury, podjęto próbę opisu kryzysu procesów inicjacji chrześcijańskiej obserwowanego w Kościele w Polsce. Następnie przeanalizowano nauczanie Kościoła od Soboru Watykańskiego II, odnoszące się do katechumenalnego modelu katechezy. Prezentacji wskazań wypływających z *Dyrektorium o katechizacji* dotyczących omawianego zagadnienia dokonano w części trzeciej. Wnioski i postulaty podano w zakończeniu.

1. Kryzys procesów inicjacji chrześcijańskiej

Badania przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej po ustaniu rygorystycznych obostrzeń pandemicznych potwierdzają postępujące w Polsce procesy laicyzacji. Porównując procent osób uczestniczących w niedzielnej Eucharystii w 2019 i 2021 roku zauważymy spadek o 8,6%⁸. Podawane przez respondentów przyczyny rezygnacji z praktyk religijnych można podzielić zasadniczo na dwie równoważne grupy, pierwsza z nich ma źródło w ludziach, którzy wypowiadają się, że nie odczuwają potrzeby ich realizacji bądź utracili wiarę i grupa druga, która obarcza za zaistniałą sytuację Kościół, jako instytucję i księży, jako jego urzędowych przedstawicieli⁹. Największy spadek autodeklaracji wiary i praktyk religijnych nastąpił w najmłodszym pokoleniu Polaków między 18. a 24. rokiem życia, z których prawie 25% deklaruje się jako niewierzący, a ponad 40% nie praktykuje¹⁰.

6 Papińska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020 (dalej: DK).

7 R. Murawski, *Katechumenalny wymiar katechezy...*, s. 4–15; cz. II, „Katecheta” 3 (2008), s. 4–16; cz. III, „Katecheta” 4 (2008), s. 3–16; cz. IV, „Katecheta” 6 (2008), s. 3–11; A. Offmański, *Koncepcja katechezy o charakterze ewangelizacyjnym według zasad katechumenatu*, Szczecin 2010; F. Blachnicki *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, [w:] *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 19–30.

8 Dane za 2019 r. wskaźnik dominantes 36,9%, a 2001 r. – 28,3%, zob. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia. Dane za rok 2021*, Warszawa 2022, s. 22.

9 M. Grabowska, *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła? Komunikat z badań Centrum Badania Opinii Społecznej*, Warszawa 2022, s. 4.

10 M. Grabowska, *Polski pejzaż religijny z dalekiego planu. Komunikat z badań Centrum Badania Opinii Społecznej*, Warszawa 2022, s. 6. Nie wynika to z pandemii, ponieważ podobne dane wynikają z badań religijności

Pomimo przemian społeczno-kulturowych, zaniku epoki *christianitas* oraz odchodzenia w przeszłość chrześcijaństwa utożsamianego z religią jako „jednym z segmentów społeczeństwa i jedną z gałęzi kultury, oraz jako światopoglądu związanego ze światem nadprzyrodzonym, a na Ziemi utrwalonym przez wyspecjalizowane instytucje”¹¹ działalność Kościoła nadal pozostaje na poziomie duszpasterstwa tradycyjnego, sprawdzającego się w poprzedniej epoce. Wysiłki pastoralne pozostają skupione na rozwoju pobożności i praktyki sakramentalnej¹². Zakłada się u osoby chcącej przyjąć sakrament motywację wynikającą z wiary i pragnienia przemiany życia oraz wolę podjęcia współpracy z łaską. Papież Franciszek pisze wprost o „sakramentalizacji bez innych form ewangelizacji”¹³. Jak zauważa R. Pistula, wola przyjęcia sakramentów może wynikać nie z wiary, a z naturalnej religijności, traktującej sakramenty jak ryty zapewniające przychyłność Boga i jego opiekę¹⁴. Można założyć, że okres pandemii i czas zamkniętych Kościołów paradoksalnie przyczynił się do zaniku praktyk religijnych u osób kierujących się religijnością naturalną, a bez wiary osobowej. Potwierdzają to badania, z których dowiadujemy się, że największa grupa respondentów – 17% – zaprzestała praktyk religijnych, ponieważ nie odczuwa takiej potrzeby¹⁵.

Aktualna sytuacja Kościoła dobitnie pokazuje nieskuteczność tradycyjnej praktyki wprowadzania w chrześcijaństwo. W dokumencie z *Aparecidy* czytamy, że:

stanowi to ogromne wyzwanie, które dogłębnie kwestionuje sposób, w jaki uczymy wiary i dbamy o doświadczenie chrześcijańskie; to wyzwanie, któremu musimy sprostać w zdecydowany, odważny i kreatywny sposób, ponieważ w wielu miejscach inicjacja chrześcijańska jest uboga i fragmentaryczna. Albo będziemy uczyć wiary, doprowadzając do rzeczywistego spotkania ludzi z Jezusem Chrystusem i zapraszając ich do pójścia za Nim, albo nie wypełnimy naszej misji ewangelizacyjnej¹⁶.

Wiele osób ochrzczonych w dzieciństwie nie przygotowano przez jakąkolwiek formę katechumenatu rodzinnego, szkolnego czy parafialnego do bycia wiernym zobowiązaniom wynikającym z przyjętego chrztu. Powierzchnowe chrześcijaństwo łączy deklarację

przeprowadzonych przez amerykańską instytucję badawczą Pew Research Center zrealizowane w 2018 r. w ponad 100 państwach całego świata, zob. Pew Research Center, *Age Gap in Religion Around the World*, 13 June 2018, <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (15.02.2022).

11 T. Halik, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Kraków 2022, s. 69.

12 E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 50.

13 Franciszek, *Adhortacja o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii Gaudium”*, Kraków 2013, nr 63 (dalej: EG).

14 R. Pistula, *Potrzeba inicjacji chrześcijańskiej w Kościele polskim: ku katechezie katechumenalnej*, „Katecheta” 1 (1999), s. 12.

15 M. Grabowska, *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?...*, s. 4. Na synodzie dotyczącym młodzieży przyznano również, że „znaczna liczba ludzi młodych z różnych przyczyn niczego nie oczekuje od Kościoła, ponieważ nie uważa go za znaczący dla ich życia”, zob. Franciszek, *Adhortacja do młodych i całego Ludu Bożego „Christus vivit”*, Kraków 2019, nr 40 (dalej: CV).

16 *Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy z Aparecidy*, Gubin 2014, nr 287.

bycia katolikiem z postawami odległymi od Kościoła i selektywnym podejściem do prawd wiary i zasad moralnych. Sakramenty często traktuje się w sposób magiczny, jako pewne rytzy wynikające z tradycji, a nie źródła łaski. Wielu katolików nie przeżyło doświadczenia bycia powołanym do Kościoła, a sakramenty przeżywane są jedynie jako wydarzenie o charakterze indywidualnym¹⁷. Nie wystarczy sam chrzest, potrzebny jest świadomy wybór chrześcijaństwa, który przełoży się na nowy sposób życia oparty na miłości mającej źródło w Bogu.

Wspólnota Kościoła zgadzając się na chrzest dzieci, zakłada socjalizację religijną, która dokona się w środowisku rodzinnym. To rodzice w momencie zawierania sakramentu małżeństwa, a później przy chrzcie dziecka zobowiązują się wychować je w wierze. Dom rodzinny jest podstawowym środowiskiem interioryzacji wartości i kształtowania postaw. Potwierdzają to badania, z których wynika, że praktyki religijne matki przekładają się na religijność lub niereligijność dziecka¹⁸. Należy stwierdzić, że wcześniejsze pokolenia w minimalnym stopniu lub wcale nie zostały wprowadzone w pełnię życia chrześcijańskiego, więc dorośli, którzy nie nabyli „tożsamości ochrzczonego”¹⁹, nie mogą dać swoim dzieciom czegoś, czego sami nie doświadczyli. W polskim *Dyrektorium Katechetycznym*, wydanym już ponad 20 lat temu, zwraca się uwagę na to, że w Polsce za mało wagi przywiązuje się do stałej formacji osób dorosłych, od których zależy owocność katechezy dzieci i młodzieży²⁰. Niestety, nadal nie ma rozwiązań dotyczących jej organizacji oraz doboru treści.

Od ponad 30 lat w polskiej szkole nauczana jest religia, co daje szansę usłyszenia orędzia zbawienia, tym którzy nie otrzymali tego w domu rodzinnym. Lekcje religii otwierają nowe możliwości ewangelizacyjne, pozwalają prowadzić dialog interdyscyplinarny i dają szansę na komplementarne poznanie otaczającego świata, tym samym uzupełniając poznanie intelektualne odniesieniem do rzeczywistości, która przerasta ludzki intelekt i odnosi się do Bożego objawienia. Otwarte jest pytanie o możliwość obudzenia w uczestnikach trwałych postaw wiary. Z badań wynika, że szkolna lekcja religii nie stanie się źródłem odnowy religijnej młodych, jeśli nie wyniosą z domu postaw wiary²¹. Papież Franciszek w adhortacji *Christus vivit* przypomina, że „duszpasterstwo skoncentrowane na nauce religii często okazuje się niezdolne do wzbudzenia trwałych doświadczeń wiary”²². Warto zaznaczyć, że rodzice dzisiejszej młodzieży to pokolenie, które albo przez całą edukację szkolną, albo przez znaczną jej część miało możliwość

17 A. Maćkowski, *Przygotowanie do bierzmowania w oparciu o paradygmat katechumenalny*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 19 (2012) 2, s. 82, 90.

18 M. Grabowska, *Polski pejzaż religijny...*, s. 1–4.

19 DK, nr 240.

20 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 12, 98 (dalej: PDK).

21 Zob. M. Grabowska, *Polski pejzaż religijny z bliższego planu...*, s. 10.

22 CV, nr 221.

uczęszczać na szkolne lekcje religii. Jak słusznie zauważa F. Blachnicki, nawet najlepsza katecheza, jeżeli nie ma wsparcia w katechumenacie rodzinnym, nie wychowuje nowych chrześcijan²³.

Parafia jako „zwyczajne środowisko, w którym rodzi się i wzrasta wiara”²⁴ przeżywa trudności wynikające ze zmian społeczno-kulturowych. Dominuje w niej formalistyczne traktowanie przygotowania do sakramentów i oddziaływanie na praktyki religijne wiernych. Nie wykorzystuje się szansy na budzenie wiary osobowej u dzieci przygotowujących się do Eucharystii i bierzmowania oraz ich opiekunów. Spotkania przed sakramentem chrztu dla rodziców i chrzestnych mają „charakter instruktażowy”, również w czasie tzw. kursów przedmażeńskich brakuje pogłębionej katechezy. Człowiek musi być wezwany – zaproszony przez proklamowanie słowa o miłości Boga obecnego w historii – kerygmat²⁵, aby wejść na drogę wiary. Z kryzysem inicjacji chrześcijańskiej łączy się kryzys przepowiadania, które nie prowadzi do „wewnętrznej istoty religii jako osobowej relacji człowieka i Boga”²⁶.

Po podjęciu próby zdefiniowania kryzysu i częściowym nakreśleniu jego przyczyn możemy poddać analizie dokumenty nauczania kościelnego, które wskazują drogę do jego przezwyciężenia.

2. Rozumienie katechumenatu w wybranych dokumentach kościelnych

Sobór Watykański II przywrócił jako właściwą drogę wtajemniczenia chrześcijańskiego instytucję katechumenatu, uznając ją za naturalną ścieżkę rozwoju łaski wiary otrzymanej od Boga. W *Konstytucji o Liturgii Świętej* odnajdujemy wezwanie do odnowienia wielostopniowego katechumenatu²⁷. Ogólny zarys tego, co powinno stanowić jego istotę i strukturę, znajdujemy zaś w *Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła*²⁸. Celem katechumenatu wskazanym przez ojców soborowych jest wprowadzenie w chrześcijaństwo, to znaczy w nowe życie w Jezusie Chrystusie, a nie tylko formalne przyłączenie do Kościoła. Odpowiedzialnymi za formację katechumenów uczyniono całą wspólnotę, która swoim świadectwem pomaga katechumenom prowadzić nowe życie. W dokumentach

23 F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie...*, s. 83.

24 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 257 (dalej: DOK).

25 Głoszenie kerygmatu jest dlatego pierwsze, bo występuje na początku drogi do nawrócenia, ale jest również głównym orędziem, do którego trzeba stale powracać, pogłębiać je i odnosić do przeżywanej aktualnie sytuacji życiowej, zob. EG, nr 164.

26 J. Ratzinger, *Rozważanie o kryzysie przepowiadania*, [w:] J. Ratzinger, *Opera omnia. Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Lublin 2018, s. 755, 761.

27 Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 64.

28 Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, [w:] *Sobór Watykański II...*, nr 14.

soborowych jest mowa o katechumenacie w znaczeniu wąskim, co odnosi się do okresu przygotowania dorosłych do chrztu.

Inspiracje katechetyczne soboru znalazły swoje rozwinięcie w *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej* wydanej w 1971 roku. Autorzy tego dokumentu wyróżniają oprócz katechumenatu w ścisłym znaczeniu, obejmującego osoby dorosłe przygotowujące się do chrztu²⁹, również katechumenat „dla tych, którzy zostali wprawdzie ochrzczeni, a nie otrzymali koniecznego wtajemniczenia chrześcijańskiego”³⁰. Zapis ten znajduje się w punkcie poświęconym formom posługi Słowa, co zakłada inspirowanie się w katechezie metodami formacji przypisanymi do katechumenatu, jednak dostosowanymi do sytuacji poszczególnych osób.

Wezwanie ojców soborowych skonkretyzowano w 1972 roku, kiedy zostały wydane *Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*, w których przedstawiono odnowioną strukturę wtajemniczenia chrześcijańskiego, wzorując się na katechumenacie starożytnym³¹. W dokumencie osobny rozdział poświęcono przygotowaniu do bierzmowania i Eucharystii dorosłych, którzy przyjęli chrzest jako dzieci, ale nie otrzymali pouczenia w wierze. Dorośli powinni być objęci przygotowaniem trwającym dłuższy czas i obejmującym odpowiednią katechezę, udział w liturgii oraz życie we wspólnocie. Należy przy tym zawsze uwzględnić, że są to osoby ochrzczone³².

W podobnym duchu wypowiada się papież Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, pisząc:

choć nie wolno zaniedbywać nauczania dzieci, to jednak dzisiejsze warunki coraz bardziej wymagają katechizacji w postaci jakiegoś katechumenatu dla młodzieży i dorosłych; tych, co poruszeni łaską boską, powoli odkrywają oblicze Chrystusa i czują, że koniecznie trzeba powierzyć Mu samych siebie³³.

Młodzież jako osobna grupa w kontekście wprowadzania w wiarę w formie katechumenatu wymieniana jest w tym dokumencie po raz pierwszy w oficjalnym nauczaniu Kościoła.

Biskupi zgromadzeni w 1977 roku na synodzie poświęconym katechezie na jego zakończenie ogłosili *Orędzie do Ludu Bożego*, w którym podkreślają, że najważniejszym posłannictwem Kościoła jest głoszenie tajemnicy „Boga Zbawcy”, prowadzące katechizowanego

29 Wszystkie poniżej omawiane dokumenty również wymieniają katechumenat chrzcielny, dlatego w dalszej części artykułu zagadnienie to pominięto. Uwagę skupiono na formacji wzorowanej na katechumenacie przeznaczonej dla osób ochrzczonej realizowanej w różnych formach katechezy.

30 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, [w:] *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1985, nr 19 (dalej: OIK).

31 Kongregacja ds. Kultu Bożego, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988 (dalej: OCWD).

32 Tamże, nr 296–297.

33 Paweł VI, *Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, Szczecin 1996, nr 44.

do wyznania wiary³⁴. Przy takim rozumieniu misji Kościoła, za wzór każdej katechezy stawia się „katechumenat poprzedzający chrzest, a więc specyficzną formację, dzięki której człowiek dorosły nawrócony na wiarę zostaje doprowadzony do jej wyznania w czasie chrztu, w wigilię paschalną”³⁵. Autorzy *Orędzia* uważają, że każde słowo, które przybliży kogoś do spotkania ze Zbawicielem może mieć charakter katechumenalny³⁶.

Papież Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* pisze wprost o katechumenacie ponownym skierowanym do czterech grup osób. Wymienia urodzonych i wychowanych w krajach jeszcze nieschryścianizowanych, bez możliwości pogłębienia wiary chrześcijańskiej; katechizowanych w dzieciństwie, którzy potem oddalili się od praktyk religijnych i w wieku dojrzałym mają wiedzę religijną na poziomie dziecka; objętych w dzieciństwie katechezą, ale w niewłaściwy sposób prowadzoną; urodzonych w krajach chrześcijańskich, których nigdy nie wykształcono w wierze³⁷. Poszerza to pojęcie katechumenatu na kolejne grupy osób, które pomimo przyjętych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej wymagają wprowadzenia w wiarę.

Z kolei w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* w jednym z punktów zapisano: „chrzest dzieci ze swej natury wymaga katechumenatu pochrzcielnego. Nie chodzi tylko o późniejsze nauczanie, lecz także o konieczny rozwój łaski chrztu w miarę dorastania osoby”³⁸. Zdaniem R. Murawskiego określenie to można rozciągnąć na całą katechetyczną formację, po przyjęciu chrztu, zarówno na dzieci, jak i na dorosłych³⁹.

W związku ze zmieniającą się sytuacją Kościoła we współczesnym świecie oraz wydaniem nowych dokumentów katechetycznych w 1997 roku, opublikowano *Dyrektorium ogólne o Katechizacji*, gdzie poświęca się wiele miejsca zagadnieniu katechumenatu, porządkując dotychczasowe wypowiedzi magisterium w tym zakresie⁴⁰. W dokumencie tym, powołując się na Orędzie Synodu Biskupów z 1977 roku, rozpatruje się katechumenat chrzcielny jako wzór każdej katechezy. Warto podkreślić stwierdzenie, że katecheza nie odtwarza w sensie ścisłym struktury katechumenatu, ale inspiruje się tą formacją w jej celach i dynamice⁴¹. W DOK w punkcie wprowadzającym do tematyki poświęconej katechezie inspirowanej katechumenatem zwraca się uwagę na dostrzeżenie różnicy między odbiorcami katechezy, wyraźnie oddzielając tych, którzy już przyjęli chrzest i tych, którzy dopiero się do niego przygotowują⁴². Następnie wymienia się elementy

34 *Orędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, [w:] *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 2, red. W. Kubik, Warszawa 1985, nr 8.

35 Tamże.

36 Tamże.

37 Jan Paweł II, *Adhortacja o katechezie w naszych czasach*, „*Catechesi tradendae*”, Szczecin 1996, nr 44.

38 KKK, nr 1231.

39 R. Murawski, *Katechumenalny wymiar katechezy...*, cz. II, s. 12.

40 Zob. tamże, s. 12–16.

41 DOK, nr 59.

42 DOK, nr 90.

katechumenatu, które mogą zdynamizować stałą formację wiary po przyjęciu tego sakramentu. Inspirujący dla katechezy jest charakter wtajemniczący, wspólnotowy, paschalny, inkulturacyjny katechumenatu oraz stopniowość, intensywność, integralność procesu formacji powiązanej z obrzędami, symbolami i znakami, szczególnie biblijnymi i liturgicznymi⁴³. O katechumenacie postchrześcijańskim wspomina się w DOK w kontekście katechezy dorosłych, kiedy wśród trzech grup wymienia się „dorosłych, którzy chociaż zostali ochrzczeni, nie byli odpowiednio katechizowani lub nie doprowadzili do końca procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego albo też oddalili się od wiary tak, że mogą być nazwani jakby katechumenami”⁴⁴. W innym punkcie autorzy *Dyrektorium*, powołując się na adhortację *Christifidelis Laici*, piszą o:

rozwijaniu katechezy osób ochrzczonej prowadzonej w formie katechumenatu i wykorzystującej pewne elementy *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, które służą odkryciu i przeżywaniu ogromnych i nadzwyczajnych bogactw i odpowiedzialności wynikających z otrzymanego chrztu⁴⁵.

W odniesieniu do młodzieży jako jedną z form katechezy skierowanej do tej grupy wiekowej wymienia się katechumenat młodzieżowy, zaznaczając jednocześnie, że sytuacja młodych wymaga często podjęcia działań prekatechumenalnych, przygotowujących podłoże pod właściwy proces formacji⁴⁶.

Od Soboru Watykańskiego II nauczanie Kościoła na temat katechumenatu stopniowo ewoluowało, od rozumienia tego pojęcia w znaczeniu wąskim, czyli przygotowania do chrztu ludzi dorosłych, do stawiania procesu formacyjnego w nim realizowanego za wzór każdej katechezy. Zaczęto w oficjalnym nauczaniu używać nazw katechumenat ponowny i katechumenat pochrześcijański, wymieniając dorosłych i młodzież jako tych, którzy mogą być nim objęci.

3. Model katechumenalny katechezy w *Dyrektorium o katechizacji*

23 marca 2020 roku papież Franciszek zatwierdził nowe *Dyrektorium o katechizacji*. Jego publikacja wynika z potrzeby odpowiedzi na wezwania, jakie niesie ze sobą kultura cyfrowa i postępująca globalizacja oraz wyciągnięcia wniosków katechetycznych z synodu poświęconego nowej ewangelizacji i adhortacji apostolskiej *Evangelii Gaudium*⁴⁷. Elementem wyróżniającym nowe dyrektorium jest podkreślenie znaczenia głoszenia kerygmatu na wszystkich etapach katechezy, czyli ścisły związek między katechizacją a ewangelizacją.

43 DOK, nr 91.

44 DOK, nr 172.

45 DOK, nr 258.

46 DOK, nr 185.

47 DK, Wstęp, s. 9.

We wprowadzeniu podkreśla się, że „katechumenalna inspiracja katechezy staje się coraz bardziej nagląca”⁴⁸. W dokumencie definiuje się katechumenat jako „organiczne i stopniowe wprowadzanie do wiary i chrześcijańskiego życia”⁴⁹ mające charakter misyjny, skierowane zarówno do dopiero nawróconych (katechumenat w ścisłym znaczeniu), jak i już ochrzczonych. W odniesieniu do tej drugiej grupy mówi się o katechumenacie w sensie analogicznym (dla ochrzczonych, którzy nie ukończyli drogi sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia) i katechezie inspirowanej katechumenatem⁵⁰. Ta forma katechezy dotyczy tych, „którzy otrzymali sakramenty wtajemniczenia, ale nie zostali jeszcze dostatecznie zewangelizowani lub skatechizowani oraz dla tych, którzy pragną ponownie wstąpić na drogę wiary”⁵¹.

Autorzy *Dyrektorium* przypominają, że „katechumenalna inspiracja katechezy nie oznacza ślepego naśladowania katechumenatu, lecz przyjęcie właściwego mu stylu i dynamizmu misyjnego”⁵². Ochrczeni powinni być świadomi swojej odpowiedzialności za głoszenie wiary i w duchu misyjności wychodzić z przepowiadaniem do tych, którzy znajdują się poza bezpośrednim jej zasięgiem⁵³. Katecheza wzorowana na katechumenacie dąży do przełamania anonimowości i stworzenia wspólnoty wspólnot, „która pozwoli doświadczyć prawdziwej braterskiej bliskości, objawiając matczyne oblicze Kościoła”⁵⁴ otwarte dla wszystkich.

Wskazuje się na sześć filarów⁵⁵, na których oparta jest formacja w katechumenacie, zaznaczając, że do ich realizacji należy podchodzić w sposób kreatywny, pamiętając o inkulturacji. W świetle *Dyrektorium* katecheza, chcąc zrealizować swój cel, czyli doprowadzić do osobowej relacji z Bogiem, będzie korzystała z doświadczenia formacyjnego wypracowanego w katechumenacie i charakteryzującego się omówionymi poniżej właściwościami.

Pierwszym filarem katechumenatu wynikającym z *Dyrektorium* jest jego charakter paschalny. Całe wtajemniczenie chrześcijańskie powinno mieć taką postać⁵⁶, ponieważ zanurza w męce i śmierci Chrystusa, prowadząc do zmartwychwstania razem z Nim.

48 DK, nr 2.

49 DK, nr 61.

50 DK, nr 62. Jak w poprzednim dyrektorium zwraca się uwagę na rozróżnienie katechezy przedchrzcielnej i pochrzcielnej, w której nawrócenie odbiorców oparte jest na przyjętym już chrzcie. Zob. DK, nr 61.

51 DK, nr 62.

52 DK, nr 64.

53 W syntezie krajowej synodu czytamy jednak, że „ewangelizacja jest dla wierzących bardzo trudna, a często po prostu nieobecna, ponieważ realizuje się przez więzi i relacje, a tego brakuje w parafiach”, zob. *Synod 2021–2023. Ku Kościołowi synodalnemu. Synteza krajowa*, Ruda Śląska 2022, s. 23.

54 DK, nr 328.

55 W DOK 91 wymienia się elementy katechumenatu, które mogą być inspiracją dla katechezy i są tożsame z filarami katechumenatu wymienionymi w DK. Nowością aktualnego dyrektorium jest dodanie punktu odnoszącego się do nieustannego nawracania się i dawania świadectwa.

56 OCWD, nr 8.

To doświadczenie jako konstytutywne dla bycia chrześcijaninem uzdalnia do nowego sposobu patrzenia na osobistą historię egzystencji. Pomaga „w odczytaniu i przeżywaniu najbardziej intensywnych momentów własnego życia jako etapów Paschy”⁵⁷. Pozwala spojrzeć z perspektywy na własną historię i zobaczyć w niej, szczególnie w trudnych i bolesnych chwilach, obecność Boga, który z mroku śmierci wyprowadza życie. Wiara w Boga to wiara w Jego obecność pośród ludzi i ich dziejów⁵⁸, dlatego katecheza „wprowadza do Misterium Paschalnego, oświeca i interpretuje ludzkie życie i historię”⁵⁹. Dzisiejszy człowiek doświadczony pandemią, zagrożony brakiem bezpieczeństwa na skutek wojny potrzebuje przepowiadania wiary odnoszącego się do jego osobistej sytuacji życiowej, „obejmującego wszystkie wymiary ludzkiego życia”⁶⁰ oraz przekazywania jej „w sposób egzystencjalnie zrozumiały”⁶¹, co daje mu wewnętrzne doświadczanie obecności Boga w tych trudnych momentach⁶². Misterium paschalne Chrystusa jest zaproszeniem dla każdego wierzącego, by wejść na drogę ciemności, upokorzenia, niesprawiedliwości doświadczanej z miłości, by przez odrodzenie dokonane przez Boga „zostać przemienionym na obraz Syna”⁶³ i rozpocząć nowe życie dziecka Bożego.

Kolejnym elementem katechumenatu jest wtajemniczenie w wiarę, prowadzące do „odkrycia tajemnicy Chrystusa i Kościoła”⁶⁴. Analiza dokumentów pozwala zauważyć, że wtajemniczenie chrześcijańskie jako proces formacyjny przemieniający starego człowieka w ucznia Chrystusa jest pojęciem szerszym niż tylko przygotowanie do sakramentów inicjacji⁶⁵. To, co zostało zapoczątkowane w chrzcie należy rozumieć nie jako „akt jednorazowy, mający miejsce w przeszłości, ale jako dynamiczne źródło procesu obejmującego całe życie”⁶⁶. W chrześcijaństwie następuje wtajemniczenie nie w kult, ale w misterium Boga, który objawił się w dziejach i prowadzi wciąż człowieka drogami jego historii zbawienia⁶⁷. Katecheza chrześcijańskiego wtajemniczenia wzywa do wiary i nieustannie ją pogłębia, głosząc kerygmat, wyjaśniając podstawowe tajemnice wiary w sposób spójny i wewnętrznie uporządkowany oraz sprzyja interioryzacji i integracji wszystkich aspektów chrześcijańskiego życia⁶⁸. Jak czytamy w liście

57 DK, nr 64.

58 W. Harrington, *Duchowość biblijna*, Warszawa 2002, s. 38.

59 DK, nr 55.

60 DK, nr 60.

61 DK, nr 64.

62 CV, nr 149.

63 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Kielce 2020, s. 295.

64 DK, nr 64.

65 Por. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 156.

66 PDK, nr 47.

67 P. Tomasik, *Katecheza i inicjacja w ujęciu dokumentów Kościoła*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 83.

68 DK, nr 70–71.

do Hebrajczyków: „wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1–2), jest zatem czymś więcej niż tylko intelektualnym uznaniem za prawdę objawionych treści. Wiara jest więc zaufaniem słowu Boga, który szuka człowieka i zaprasza do komunii z Sobą. Wierzyć po chrześcijańsku to znaczy zawierzyć Sensowi – Osobie, która „nam oddaje się jako miłość, która także mnie kocha i przez ten niepojęty dar trwałej miłości, której nie grozi żadna przemijalność, żadne zakłócenie egoizmem, czyni życie wartym życia”⁶⁹. Odkrycie tej prawdy „nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁷⁰. Wejście w relacje z Bogiem domaga się zaangażowania człowieka i jego gotowość na dialog ze Stwórcą. Budzenie i pogłębianie wiary osobowej to proces zachodzący między Bogiem a człowiekiem. Zadaniem katechezy jest pozostawać w służbie tego procesu przez stworzenie odpowiednich warunków, które umożliwiłyby usłyszenie przez człowieka wezwania Bożego i dania pozytywnej osobowej odpowiedzi⁷¹.

Autorzy *Dyrektorium* podkreślają, że „katechumenat jest przesiąknięty symbolami, obrzędami i ceremoniami”⁷². Poszczególnym etapom katechumenatu odpowiadają trzy obrzędy liturgiczne: przyjęcia do katechumenatu, wybrania kandydatów do chrztu, sprawowanie sakramentów. Katechumenom przekazuje się najstarsze dokumenty wiary i modlitwy, to znaczy symbol wiary i Modlitwę Pańską⁷³. Katecheza nim inspirowana, bogata w symbole i liturgiczne znaki: „może odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka, który zazwyczaj ceni jedynie takie doświadczenia, które dotyczą jego cielesności i uczuciowości”⁷⁴. Potwierdzają to badania, które wskazują na przychyłność respondentów względem różnych inicjatyw religijnych, którym towarzyszy silniejsza niż w przypadku tradycyjnych form liturgicznych ekspresja emocji⁷⁵. Zagrożeniem wynikającym z wiary opartej tylko na przeżyciach może być powierzchowność i skupienie się w duszpasterstwie na jednorazowych akcjach. Człowiekowi współczesnemu trudniej odczytywać symbole, bowiem potrzebuje on wprowadzenia i wyjaśnienia poszczególnych znaków. Jest to ważne zadanie katechezy, ponieważ „znak jest najlepszym sposobem wyrażania tajemnicy (misterium)”, którym posługuje się Bóg porozumiewając się z ludźmi⁷⁶.

69 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 69.

70 Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est”*, Kraków 2006, nr 1.

71 B. Twardzicki, *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia z katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemysł 2011, s. 159.

72 DK, nr 64.

73 OCWD, nr 25.

74 DK, nr 64.

75 R. Szauer, *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa 2019, s. 257.

76 J. Bagrowicz, *Inicjacja i katechumenat jako zasada i metoda edukacji religijnej młodzieży*, [w:] *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 192–193.

Kolejnym charakterystycznym rysem katechumenatu przedstawionym w *Dyrektorium* jest jego charakter wspólnotowy. Rozwój wiary zakłada istnienie wspólnoty, w której wiara będzie mogła wzrastać i być pogłębiana. Bez wspólnoty wszelkie działania katechetyczne staną się bezowocne, a nawet będą przyczyną niewiary⁷⁷. Wspólnotowy wymiar wiary prowadzi do współodczuwania z braćmi, by pogłębiać duchowość komunii przejawiającą się we wzajemnej trosce o siebie⁷⁸. W świecie podzielonym przez konflikty międzynarodowe, ale również te dotyczące życia codziennego, w rodzinach czy miejscach pracy chrześcijanie są wezwani, by być świadkami braterstwa. Miernikiem dojrzałości i otwartości wspólnoty będzie umiejętność przyjęcia osób znajdujących się w różnych sytuacjach życiowych i udzielenie im wsparcia⁷⁹. Przez zbudowanie trwałych relacji osobowych każdy będzie mógł doświadczyć poczucia przynależności i bycia akceptowanym⁸⁰. To we wspólnocie są odkrywane charyzmaty i posługi, które wzajemnie się dopełniają⁸¹. Niezbędnym warunkiem pozwalającym na owocną współpracę jest atmosfera zaufania między członkami danej parafii. Świeccy winni włączyć się aktywnie w życie lokalnej społeczności, a księża spróbować podzielić się z tymi pierwszymi odpowiedzialnością za wspólnotę⁸².

Nieustanne nawracanie się i świadectwo to następna właściwość katechumenatu omówiona w dokumencie. Wejście na drogę wiary rozpoczyna proces nawrócenia trwający całe życie. Chrześcijanin odkrywa stopniowo siebie jako grzesznika, który pomimo swoich upadków jest kochany przez Boga i dzięki temu doświadczeniu patrzy z miłosierdziem na braci, gotów nieść im przebaczenie. Kluczowe na drodze formacji jest odkrycie, że słabość, porażka zamiast być przeżywane jako sprzeczne z Bogiem i człowiekiem, powinny być postrzegane jako miejsca szczególnej obecności Zbawiciela⁸³. Papież Franciszek w *Christus vivit* przypomina, że:

miłość Pana jest większa niż wszystkie nasze sprzeczności, wszystkie nasze słabości i wszystkie nasze małoduszności. Ale właśnie poprzez nasze sprzeczności, słabości i małoduszności chce On napisać tę historię miłości⁸⁴.

77 Zob. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie...*, s. 34.

78 DK, nr 88.

79 DK, nr 62.

80 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja. Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020, nr 25.

81 DK, nr 64.

82 W syntezie krajowej synodu czytamy, że można podawać pozytywne przykłady podjęcia takich działań, jednak wielu proboszczów z trudem deleguje parafian do różnych zadań. Przeradza się często w postawę bierności wiernych oraz „konsumpcyjno-usługowe” podejście do wspólnoty. Zob. *Synod 2021–2023...*, s. 28–29.

83 Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek...*, s. 39.

84 CV, nr 120.

W momencie chrztu człowiek zostaje zaproszony do życia według Ducha (por. J 3, 5–7). Przyjęcie nowego stylu życia nie wynika tylko z wysiłku człowieka, lecz dokonuje się we współpracy łaski Boga i gotowości wejścia na drogę nawrócenia ze strony ochrzczonego⁸⁵. Niestety, w nauczaniu możemy nadal spotkać się z naciskiem na nieustanny wysiłek woli, który w połączeniu z przyjmowanymi sakramentami uznawany jest za wystarczający warunek działania moralnego na miarę chrześcijanina⁸⁶. Zadaniem katechezy jest wieść do doświadczenia, że dopiero osobowe spotkanie z Chrystusem prowadzi do „nawrócenia serca i umysłu na nowy styl życia widoczny także z zewnątrz”⁸⁷. Duch Święty rozlewający w sercu wierzącego pewność miłości Ojca uzdalnia do czynów przekraczających możliwości człowieka, w tym miłości nieprzyjaciół. Chrześcijanin staje się wtedy świadkiem przemieniającej mocy łaski Boga i przykładem swojego działania pokazuje, że życie zgodne z Ewangelią jest możliwe. W Kościele pierwszych wieków od katechumena oczekiwano zmiany sposobu życia, w tym zrezygnowania z uprawianych zawodów czy wykonywanych zajęć, jeśli nie dało się ich pogodzić z życiem w wierze⁸⁸. Obecnie również probierzem autentyczności wiary danego człowieka będzie jego stosunek do siebie samego, świata, przyrody, ludzi, życia i śmierci⁸⁹. W świecie, gdzie zanika pojęcie grzechu, obniża się świadomość osobistej odpowiedzialności za wyrządzone zło potrzebne jest mocne świadectwo chrześcijan przyznających się do własnej grzeszności i czerpiących siłę z przebaczącej miłości Boga.

Ostatnim wymienionym w *Dyrektorium* filarem katechumenatu jest stopniowość doświadczenia formacyjnego. Wtajemniczenie chrześcijańskie dokonuje się w sposób gradualny i ma charakter progresywny. Katechumen przygotowujący się do sakramentów jest zaproszony do wejścia na drogę podzieloną przez Kościół na okresy i stopnie⁹⁰. Każdy, kto wchodzi na drogę budowania osobistej relacji z Chrystusem, rozpoczyna proces stałego nawrócenia trwający całe życie: „Kto dochodzi do wiary, jest jak nowo narodzone dziecko, które powoli będzie wzrastało i przemieni się w osobę dorosłą, dążącą do (...) dojrzałości według pełni Chrystusa”⁹¹. W dokumentach podkreślano konieczność uwzględnienia w tym procesie indywidualnej sytuacji człowieka, który z czasem rozwija się i dojrzewa⁹² i należy z „duszpasterską mądrością odpowiadać

85 F. Blachnicki pisze, że „ciągle spotykamy się z pewnym dopingowaniem nas do wysiłku w tym kierunku: musisz mocno postanowić sobie, musisz chcieć i wtedy na pewno dojdiesz do tego. A tymczasem jest to nieprawda”. Zob. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie...*, s. 16.

86 R. Pisula, *Potrzeba inicjacji chrześcijańskiej...*, s. 17.

87 DK, nr 64.

88 R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 191–194.

89 T. Halik, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 34.

90 Wymienione trzy etapy oraz stopnie prowadzą do kolejnych okresów: prekatechumenat, katechumenat, okres oczyszczenia i oświecenia oraz okres mistagogii. Zob. OCWD, nr 6–7.

91 DOK, nr 56.

92 OCWD, nr 297; DK, nr 64.

na mnogość sytuacji”⁹³. Z powyższych względów docelową formą katechezy jest ta skierowana do dorosłych, bo są oni zdolni jako w pełni ukształtowani do przyjęcia Ewangelii⁹⁴. Wiara powinna wzrastać wraz z rozwojem osoby, bowiem katechizacja wieku dziecięcego nie wystarczy na fazy rozwojowe późniejszego okresu⁹⁵. Uwzględnienie egzystencjalnej sytuacji katechizowanego, w tym etapu jego dojrzewania sprawia, że ma on świadomość bycia podmiotem podejmowanych działań. Katecheza winna zmierzać do tego, by w człowieku dojrzała jego osobista odpowiedź wiary, bo na tym polega oryginalna i konieczna forma jej inkulturacji⁹⁶.

Dyrektorium porządkuje i poszerza listę odbiorców katechezy inspirowanej katechumenatem. Wymienia się okres późnego dzieciństwa, kiedy ma miejsce dopełnienie w parafiach chrześcijańskiego wtajemniczenia zapoczątkowanego chrztem⁹⁷. Na tym etapie życia wskazane jest wprowadzanie w wiarę i odkrywanie tożsamości ochrzczonego wzorowane na modelu formacyjnym katechumenatu, lecz w oparciu o kryteria, treści i metodologię dostosowaną do starszych dzieci⁹⁸. Przygotowane programy wtajemniczenia i katechezy powinny przez progresywny program formacji charakteryzujący się „obrzędami przejścia” prowadzić do pełnego uczestniczenia w Eucharystii⁹⁹. Cechą wyróżniającą nowe *Dyrektorium* jest położenie mocnego akcentu na podmiotowość adresatów katechezy, co dotyczy również najmłodszej grupy wiekowej. Należy zabiegać o to, by dzieci zgodnie z możliwościami rozwojowymi same stawały się świadkami Chrystusa wobec rówieśników. Zaakcentowano potrzebę istnienia katechumenatu rodzinnego jako podstawowego miejsca socjalizacji religijnej nowych pokoleń wierzących¹⁰⁰.

Ścieżka katechumenalna jako proces rozwoju wiary, charakteryzujący się stopniowością i ciągłością, jest wskazywany jako właściwa droga przygotowania do sakramentu małżeństwa¹⁰¹. Główny akcent, jak w katechezie młodzieży, ma być położony

93 DK, nr 49.

94 DK, nr 77.

95 M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977, s. 101, 144.

96 Autorzy *Dyrektorium* zauważają, że dzisiaj proces inkulturacji wiary jest nagłący przez zanik socjalizacji religijnej dokonywanej w rodzinie i społeczeństwie. W dokumencie poza tradycyjnym rozumieniem pojęcia inkulturacji podkreśla się troskę o proces osobistego odbioru wiary przez człowieka w jego niepowtarzalnym doświadczeniu życiowym, zob. DK, nr 396, 3.

97 DK, nr 240.

98 DK, nr 242.

99 DK, nr 242–243.

100 DK, nr 227.

101 DK, nr 232. W Polsce już w 2009 r. Rada ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski wskazywała, „aby przygotowanie do małżeństwa było rzeczywistą drogą (itinerarium) pogłębiania i dojrzewania wiary, analogiczną do katechumenatu. Chodzi więc nie tylko o to, by narzeczeni dostarczyli wymagane dokumenty, lecz aby otworzyli się na Boga. (...) Jeżeli ktoś przygotowuje się do wypełnienia roli szafarza znaku sakramentalnego, musi być człowiekiem głębokiej i żywej wiary. Takie ustawienie przygotowania do małżeństwa to ogromna – ciągle niedostatecznie wykorzystywana – szansa dla nowej ewangelizacji”, zob. Rada ds. Rodziny KEP, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Łomża 2009, nr 99.

na „odnowiony sposób przepowiadania kerygmy”¹⁰². Warto zauważyć, że w dokumencie jest mowa o inicjacji do sakramentu małżeństwa, co zakłada przygotowanie odpowiedniego programu formacyjnego¹⁰³.

Autorzy *Dyrektorium* nie obawiają się jasno powiedzieć, że „tradycyjne formy wtajemniczenia w wiarę i wychowania w wierze nie zawsze się sprawdzają”¹⁰⁴. Odnowa pastoralna wymaga reformy struktur, by przemyśleć w kluczu ewangelizacji na nowo zarówno propozycje odnoszące się do pierwszego głoszenia, jak i chrześcijańskiego wtajemniczenia według zasad katechumenatu¹⁰⁵. Brak zmian i połączenia katechezy z innymi działaniami duszpasterskimi będzie prowadzić do powielania propozycji, które sprawdzały się w poprzednich latach, ale dzisiaj nie odpowiadają na potrzeby i pytania nowego pokolenia i dlatego będzie trudno „ukazać wartość Ewangelii dla współczesnego człowieka”¹⁰⁶.

W związku z omawianym tematem w *Dyrektorium* proponuje się diecezjalnym referatom katechetycznym powołanie komisji ds. wtajemniczenia do życia chrześcijańskiego, której zadaniem byłaby koordynacja działań katechetycznych z ewangelizacyjnymi. Komisja przygotowywałaby wytyczne (programy) dotyczące katechumenatu dla nieochrzczonych oraz katechumenatu ponownego dla ochrzczonych¹⁰⁷. Tylko podjęcie spójnych działań na terenie całej diecezji może przynieść oczekiwane rezultaty. Parafia również „powinna oferować, szczególnie młodzieży i dorosłym, całościowe programy formacji pozwalające przyjąć kerygmat i wcielić go w życie, smakując jego piękno”¹⁰⁸.

Prowadzenie katechezy inspirowanej katechumenatem wymaga odpowiednio przygotowanych do tego działania katechetów. „Wszelka działalność duszpasterska skazana jest z konieczności na niepowodzenie, jeżeli do jej wykonania nie będzie osób naprawdę przygotowanych”¹⁰⁹, dlatego „formacja katechetów nigdy nie przestała być priorytetem Kościoła”¹¹⁰. Pełnienie posługi nauczyciela, wychowawcy i świadka przez realizację potrójnej funkcji katechezy – nauczania, wychowania i inicjacji – wymaga permanentnej formacji. Nowym elementem pojawiającym się w omawianym dokumencie

102 DK, nr 232.

103 Pomocą w ich przygotowaniu może służyć dokument opublikowany 15.06.2022 r. przez Dykasterię ds. Świeckich, Rodziny i Życia zatytułowany *Przewodniki katechumenalne dla życia małżeńskiego. Wytyczne duszpasterskie dla Kościołów partykularnych*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/06/15/0459/00940.html> (1.02.2023).

104 DK, nr 297.

105 DK, nr 297.

106 DK, nr 303.

107 DK, nr 421.

108 DK, nr 303.

109 OIK, nr 108.

110 DK, nr 130.

jest podkreślenie, że formacja katechetów powinna czerpać inspirację z doświadczenia katechumenalnego, ponieważ ma ono całościową wizję chrześcijańskiego życia i może pomóc katechecie w integralnym rozwoju¹¹¹.

W *Dyrektorium o katechizacji* odnajdujemy potwierdzenie dotychczasowego nauczania Kościoła odnoszącego się do katechumenatu chrzcielnego, jak również katechezy nim inspirowanej. Nowością jest podkreślenie coraz pilniejszej potrzeby wzorowania się na procesie formacyjnym katechumenatu we wszystkich formach katechezy. Wynika to z elementu wyróżniającego aktualne *Dyrektorium*, czyli ścisłego powiązania katechezy z ewangelizacją i ukazania tych działań w perspektywie misyjnej. Autorzy dokumentu podkreślają, że zadaniem Kościoła jest towarzyszyć człowiekowi w „dojrzewaniu mentalności wiary”, dlatego, wzorując się na stylu i dynamizmie katechumenatu, przez permanentną katechezę Kościół powinien wtajemniczać do chrześcijańskiego życia. Odpowiedzią na obecną sytuację Kościoła jest poszerzenie odbiorców katechumenatu pochrzcielnego o dzieci przygotowujące się do przyjęcia Eucharystii i narzeczonych pragnących zawrzeć związek małżeński¹¹². Warto zauważyć, że w dokumencie konkretyzuje się oczekiwania względem diecezjalnych referatów katechetycznych i parafii odnośnie procesów inicjacji wzorowanych na katechumenacie.

Podsumowanie

Postępująca laicyzacja nie jest w Polsce zjawiskiem nowym, choć budzi niepokój jej gwałtowne przyspieszenie. Postawienie właściwej diagnozy i próba dotarcia do przyczyn tego zjawiska powinno być impulsem do odkrywania remedium, czyli pomocy dzisiejszemu człowiekowi w odnalezieniu drogi do Boga. Niestety, odnosi się wrażenie, że w Polsce od kilku lat poświęca się najwięcej czasu na szukanie tylko przyczyn laicyzacji mających źródło poza wspólnotą Kościoła, natomiast nie podejmuje się prób jej zahamowania przez zrewidowanie metod i form głoszenia Ewangelii. Dokumenty Kościoła wytyczają drogę wyjścia z kryzysu. Potrzeba tylko odwagi, by na nią wejść i przełożyć ogólne wskazania na konkretne rozwiązania odpowiadające sytuacji poszczególnych diecezji.

W artykule zaprezentowano zagadnienie katechezy inspirowanej katechumenatem przywróconym przez Sobór Watykański II. W refleksji uwzględniono dokumenty nauczania Kościoła ze szczególnym zaakcentowaniem rozwiązań zaproponowanych w *Dyrektorium o katechizacji*. Wypracowywanie modeli inicjacji chrześcijańskiej

111 DK, nr 135.

112 O przygotowaniu do sakramentu małżeństwa w formie katechumenatu pisze już Jan Paweł II w encyklice „*Familiaris consortio*”, ale nie ma o tym mowy we wcześniejszych dyrektorjach.

dostosowanych do „potrzeb danej godziny zbawienia – kairos¹¹³” i dokonujących się przez katechezę przygotowującą do chrztu i następującą po nim należy do ważnych zadań Kościoła. Analiza tematu prowadzi do zakwestionowania skuteczności tradycyjnych dróg wprowadzania w chrześcijaństwo, które sprawdzały się w poprzednich latach, ale nie odpowiadają potrzebom współczesnego człowieka żyjącego w zsekularyzowanym świecie.

Autorzy *Dyrektorium o katechizacji*, odczytując znaki czasu, zauważają, że istnieje pilna potrzeba nadania katechezie wymiaru katechumenalnego w odniesieniu do tych, „którzy otrzymali już co prawda dar łaski chrzcielnej, ale w istocie nie smakują jeszcze jej bogactwa”¹¹⁴. Konstatują, że trzeba dokonać rewizji dotychczasowych metod formacyjnych, wzorując się na stylu i dynamizmie procesów zachodzących w katechumenacie. Dodatkowo autorzy wskazują elementy charakterystyczne tej instytucji, które mogą inspirować każdą formę katechezy, by doprowadzić ochrzczonych do wiary dojrzałej.

Analiza przeprowadzona w artykule ma charakter wprowadzający do dalszych badań. Warto analizować wpływ ukazanej w *Dyrektorium o katechizacji* koncepcji katechezy na konkretne rozwiązania podejmowane we wspólnotach diecezjalnych i parafialnych. Tylko przełożenie ogólnych wskazań dokumentu na szczegółowe, uwzględniające indywidualne potrzeby, programy formacyjne zaowocuje budzeniem oraz pogłębieniem wiary ochrzczonych.

Bibliografia

- Alberich E., *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003.
- Bagrowicz J., *Inicjacja i katechumenat jako zasada i metoda edukacji religijnej młodzieży*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 177–197.
- Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est”*, Kraków 2006.
- Blachnicki F., *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, [w:] *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 19–30.
- Blachnicki F., *Sympatycy czy chrześcijanie*, Kraków 2011.
- Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia, *Przewodniki katechumenalne dla życia małżeńskiego. Wytoczne duszpasterskie dla Kościołów partykularnych*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/06/15/0459/00940.html> (1.02.2023).
- Franciszek, *Adhortacja do młodych i całego Ludu Bożego „Christus vivit”*, Kraków 2019.
- Franciszek, *Adhortacja o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013.
- Grabowska M., *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła? Komunikat z badań Centrum Badań Opinii Społecznej*, Warszawa 2022.

113 F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę...*, s. 22.

114 DK, nr 61.

- Grabowska M., *Polski pejzaż religijny z dalekiego planu. Komunikat z badań Centrum Badania Opinii Społecznej*, Warszawa 2022.
- Halik T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Kraków 2022.
- Harrington W., *Duchowość biblijna*, Warszawa 2002.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia. Dane za rok 2021*, Warszawa 2022.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, Szczecin 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. *Dokument końcowy z Aparecidy*, Gubin 2014, nr 287
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja. Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, [w:] *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 91–192.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.
- Krakowiak C., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.
- Maćkowski A., *Przygotowanie do bierzmowania w oparciu o paradygmat katechumenalny*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzесьkie*” 19 (2012) 2, s. 79–97.
- Majewski M., *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977.
- Murawski R., *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Murawski R., *Katechumenalny wymiar katechezy*, cz. I, „*Katecheta*” 2 (2008), s. 4–15; cz. II, „*Katecheta*” 3 (2008), s. 4–16; cz. III, „*Katecheta*” 4 (2008), s. 3–16; cz. IV, „*Katecheta*” 6 (2008), s. 3–11.
- Offmański A., *Koncepcja katechezy o charakterze ewangelizacyjnym według zasad katechumenatu*, Szczecin 2010.
- Orędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, [w:] *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 2, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 31–47.
- Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Kielce 2020.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Paweł VI, *Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, Szczecin 1996.
- Pew Research Center, *Age Gap in Religion Around the World, 13 June 2018*, <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (15.02.2022).
- Pisula R., *Potrzeba inicjacji chrześcijańskiej w Kościele polskim: ku katechezie katechumenalnej*, „*Katecheta*” 1 (1999), s. 9–20.
- Rada ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Łomża 2009.
- Ratzinger J., *Rozważanie o kryzysie przepowiadania*, [w:] J. Ratzinger, *Opera omnia. Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Lublin 2018, s. 753–765.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996.
- Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 433–471.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Synod 2021–2023. Ku Kościołowi synodalnemu. Synteza krajowa*, Ruda Śląska 2022.

- Szauer R., *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa 2019.
- Szram M., *Katechumenat*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 312–316.
- Tomasik P., *Katecheza i inicjacja w ujęciu dokumentów Kościoła*, [w:] *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 81–95.
- Twardzicki B., *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia z katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemyśl 2011.
- Wołkiewicz A., *Katecheza inicjacyjna*, [w:] *Leksykon katechetyczny*, red. J. Kochel, J. Kostorz, Kielce 2022, s. 278–280.

CYTOWANIE

- K. Lemek, *Katechumenat jako źródło inspiracji dla katechezy w świetle* Dyrektorium o katechizacji, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 115–134, DOI: 10.18276/sp.2023.33-08.

Dariusz Mazurkiewicz

Uniwersytet Szczeciński
dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3779-5025

Przestępstwa seksualne wobec małoletnich w świetle znowelizowanej księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego

STRESZCZENIE

Pojawiające się oskarżenia wobec niektórych duchownych o wykorzystywanie seksualne osób małoletnich sprawiają, że prawodawca kościelny od wielu lat konsekwentnie zaostrza kanoniczne prawo karne. Celem takiego działania jest zapewnienie ochrony dzieciom i młodzieży. Dokonuje się to w trzech obszarach. Pierwszym jest budowanie systemów prewencyjnych, drugim promulgowanie karnych norm materialnych, trzecim tworzenie, na podstawie istniejącego prawa formalnego, *lex specialis* dotyczącego procedur zmierzających do ukarania sprawców, a tym samym naprawienia zgorzenia i wyrównania naruszonej sprawiedliwości. Ważne miejsce w całym systemie ochrony małoletnich zawierają karne normy materialne. Ostatnia nowelizacja Kodeksu Prawa Kanonicznego zaszeregowała przestępstwa seksualne popełnione wobec małoletnich i osób z nimi zrównanych jako czyny przeciwko życiu, godności i wolności człowieka, a zatem uznała je za najcięższe przestępstwa kanoniczne. Wykorzystując wcześniejsze normy, prawodawca kościelny najpierw spenalizował szeroko rozumiane czynności seksualne popełnione wobec tych osób, dalej jako przestępcze określił działania zmierzające do uwodzenia lub nakłaniania ich do prezentowania się w scenach pornograficznych, wreszcie do tego typu przestępstw zaliczył szeroko rozumiane nabywanie, przechowywanie, prezentowanie i rozpowszechnianie pornografii zawierającej wizerunki małoletnich. Definicja tych przestępstw niejednokrotnie jest szersza niż w ustawodawstwie państwowym. Dodatkowo w ostatniej nowelizacji prawodawca rozszerzył pojęcie podmiotu zdolnego do popełniania tego typu przestępstw. Kolejna nowelizacja prawa kanonicznego zwiększyła zatem zakres ochrony małoletnich i osób z nimi zrównanych.

SŁOWA KLUCZOWE:

prawo kanoniczne, pedofilia, przestępstwa seksualne, ochrona małoletnich.

Sexual offenses against minors in the perspective of the amended book VI of the Code of Canon Law

ABSTRACT

Due to the appearing accusations against some clergymen of sexual abuse of minors, the church legislator has been consistently tightening the canonical criminal law for many years. The purpose of this action is to ensure the protection of children and young people. This is done in three areas. The first is building preventive systems, the second is the promulgation of substantive penal norms, the third is the creation of a *lex specialis* on the basis of the existing formal law on procedures aimed at punishing perpetrators, and thus redressing the scandal and compensating for the violated justice. Penal material norms play an important role in the entire system of protection of minors. The most recent amendment to the Code of Canon Law listed sexual offenses committed against minors and their equated persons as acts against human life, dignity and freedom, and therefore considered them the most serious canonical offenses. Basing on the earlier norms, the church legislator first criminalized the broadly understood sexual acts committed against these people, further defined as criminal activities aimed at seducing or persuading them to present themselves in pornographic scenes, and finally included the broadly understood acquisition, storage, presentation and disseminating pornography with images of minors. The definition of these crimes is often broader than in state legislation. Additionally, in the last amendment, the legislator extended the concept of an entity capable of committing this type of crime. Thus, another amendment to the canon law increased the scope of protection for minors and their equated persons.

KEYWORDS:

canon law, paedophilia, sexual abuse, protection of minors.

Wprowadzenie

Jednym z przejawów wrażliwości społecznej ustawodawcy jest, zawarty w tworzonym przez niego prawie, zakres ochrony osób najbardziej bezbronnych i wymagających opieki. Do takich zaliczyć można także osoby małoletnie i te, które z racji różnych ułomności, nie są w stanie samodzielnie kierować swoim postępowaniem. Dla ustawodawcy kościelnego jest to dodatkowo test jego wiarygodności i zgodności działania z głoszonymi zasadami. Z tego tytułu w kanonicznym porządku prawnym wśród wielu norm karnych znajdują się również takie, w których spenalizowano czyny seksualne popełnione wobec osób małoletnich.

Przyczynkiem do podjęcia tego zagadnienia staje się nowelizacja księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego – *Sankcje karne w Kościele*. Księga ta składa się z dwóch części – ogólnej, w której unormowane są zasady karania w Kościele oraz szczegółowej, w której przedstawiono poszczególne przestępstwa, a wśród nich – szeroko rozumiane czynności seksualne popełnione z małoletnimi oraz osobami zrównanymi z nimi w prawie. Normy karne dotyczące tego typu przestępstw należy rozpatrywać łącznie z innymi ustawami karnymi, które wydano zarówno przez kościelnego prawodawcę powszechnego,

jak i ustawodawców partykularnych. Wszystkie one mają zapewniać bezpieczeństwo małoletnim i innym osobom objętym ochroną. Służą temu systemy prewencji, karnych norm materialnych oraz kar dla sprawców przestępstw *contra sextum Decalogi praeceptum*. Warto przyrzeć się tego typu unormowaniom, ponieważ tak rozbudowany system prawno-karny obecny jest jedynie w Kościele katolickim. Przestępstwa seksualne przeciwko osobom małoletnim należą ponadto do tzw. *delicta mixta* (przestępstw mieszanych), czyli czynów penalizowanych zarówno na podstawie prawa państwowego, jak i kanonicznego. Celem niniejszego artykułu nie będzie jednak analiza porównawcza tych dwóch porządków prawnych, co z pewnością byłoby zagadnieniem interesującym, ale przekraczającym ramy tego rozważania, a jedynie prezentacja aktualnych kanonicznych materialnych norm karnych mających na celu ochronę małoletnich.

1. Regulacje sprzed nowelizacji

Zagadnienie penalizacji czynności seksualnych popełnianych wobec osób małoletnich ma długą tradycję w historii prawodawstwa kościelnego. Już w postanowieniach synodu w Elwirze w 306 roku znajdujemy normę w brzmieniu: „gwałciciele dzieci nawet na koniec nie otrzymają komunii”¹. W późniejszych dokumentach kościelnych także zawarto wskazania dotyczące kar i pokut za grzech pedofilii, chociaż niekiedy nie mają one charakteru prawnego, a jedynie pokutny i to o zasięgu partykularnym².

Należy jednak zauważyć, że w VII i VIII wieku pojawiały się propozycje odbywania pokuty także przez ofiary pedofilii, z tym, że nigdy nie pochodziły ze strony jakiegokolwiek władzy kościelnej i nie zyskały szerszego uznania³. Ten sposób myślenia wynikał bowiem z ówczesnej nieufności postmanichejskich środowisk do ludzkiej seksualności i wpisywał się w ogólny system karania za jakiegokolwiek czynności seksualne, nawet w przypadku niezawinionym. Zasadniczo jednak zagadnienie pedofilii nie było uwypuklone w prawodawstwie kościelnym, a czyny tego typu były rozważane w kontekście ogólnie rozumianych czynów nierządnych. Z tej racji miały bardziej wymiar moralny niż prawny i były traktowane jako grzech, a nie jak przestępstwo.

1 Synod w Elwirze, kan. 71, [w:] *Dokumenty synodalne od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 60.

2 „Gdyby świeccy zgwałcili swe dziecko, niech pokutują rok o chlebie i wodzie, 2 lata powstrzymują się od wina i mięsa i od wszelkiego zbytku w czasie pokuty”. *Księga pokutna Pseudo-Kummeana*, VI, 20, [w:] *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 101; „Gdyby ktoś współżył z człowiekiem nieletnim (...), niech pości 10 lat”, *Penitencjał św. Egberta arcybiskupa Yorku*, IV, 69, [w:] tamże, s. 240.

3 Zob. *Księga pokutna Kummeana*, X, 9, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 82; *Księga pokutna Pseudo-Kummeana*, II, 17, [w:] tamże, s. 92; *Penitencjał św. Egberta arcybiskupa Yorku*, I, 15, [w:] tamże, s. 207; *Księga pokutna z Paryża*, 56, [w:] tamże, s. 276.

Szczegółowe uregulowania pojawiły się w XX wieku i w znacznym stopniu wynikały z powszechnego uświadamiania sobie praw dziecka. W pierwszym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku⁴ prawodawca kościelny w kan. 2359 § 2 stwierdził, że przestępstwem jest czyn duchownego przeciwko VI przykazaniu Dekalogu popełniony z osobą małoletnią poniżej lat 16⁵. Karą za to przewinienie była suspensa, ogłoszenie infamii, pozbawienie wszystkich urzędów, beneficjów, godności i zajęć, jakie przestępca miał w Kościele, w ciężkich przypadkach przewidziana była depozycja ze stanu duchownego⁶. Należy przy tym pamiętać, że w ówczesnym prawodawstwie przynależność do stanu duchownego rozpoczynała się już wraz z przyjęciem tonsury, a zatem tym samym zakres podmiotowy przestępstwa był znacznie szerszy niż po reformie Soboru Watykańskiego II, dotyczącej sakramentu święceń⁷. Przy rozpoznawaniu spraw karanych w sądach diecezjalnych, istniał obowiązek doniesienia o każdym przypadku do Kongregacji Świętego Oficjum⁸. Kongregacja ta była również autorem instrukcji *Crimen sollicitationis*, w której spenalizowano jako *crimen pessimum* (przestępstwo niezwykle grzeszne) akty pedofilne duchownych⁹. Zgodnie z § 73 tej instrukcji przestępstwem był każdy obsceniczny zewnętrzny akt dokonany przez duchownego w jakikolwiek sposób z małymi (*preadolescent*) dziećmi (*impuberes*) dowolnej płci. Nie definiowano zatem jako najcięższego przestępstwa czynów seksualnych popełnionych wobec osób po okresie dojrzwania, co nie oznacza, że nie były one karane w myśl przywołanego już kan. 2359 § 2 Kodeksu z 1917 roku. Warto zauważyć, że przestępstwem, o którym w instrukcji *Crimen sollicitationis*, był nie tylko sam czyn, ale również próba jego dokonania.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku¹⁰ prawodawca spenalizował czyny duchownych przeciwko VI przykazaniu Dekalogu popełnione z osobą małoletnią poniżej lat 16 (kan. 1395 § 2)¹¹. Nie wyszczególnił jednak tych czynów, pozostając tylko przy ogólnym sformułowaniu:

4 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars II, s. 1–593.

5 Wartym odnotowania jest również fakt, że ówczesny prawodawca w kan. 2357 § 1 CIC zauważył możliwość popełnienia tego przestępstwa również przez laików, jednak jego karanie było jedynie konsekwencją kary nałożonej przez sądy państwowe.

6 Zob. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, wyd. III, Opole 1958, s. 544–545.

7 Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam* (15.08.1972), „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 529–534.

8 H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, Paderborn 1955, s. 538.

9 Kongregacja Świętego Oficjum, *Instructio de modo procedendi in causis sollicitationis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, § 73. Pierwsza wersja tej instrukcji została wydana w 1922 r.

10 *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317, tłum. polskie, Poznań 1984, dalej KPK.

11 Przepis ten nie ma odpowiednika w Kodeksie dla Kościołów Wschodnich. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1148–1259, dalej KKKW.

Clericus qui alter contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit (...) cum minore infra aetatem sedecim patratum sit, iustis poenis puniatur, non exclusa, si cacus ferat, dimissione e statu clericali¹².

Prawodawca nie rozróżniał także aktów pedofilnych w stosunku do dzieci przed okresem pokwitania od aktów efebofilnych dokonanych wobec małoletnich po okresie pokwitania¹³. Kanoniści nie analizowali także szczegółowo zagadnienia pedofilii, nadmieniając o nim jedynie przy okazji analizowania przestępstw duchownych *contra sextum*¹⁴.

W odniesieniu do normy z KPK z 1983 roku należy również zauważyć, że poza przedmiotowym zakresem kanonu 1395 § 2, przestępstw tych mogli dopuścić się jedynie duchowni. Zakres podmiotowy był z pewnością zbyt wąski, bowiem nie obejmował czynów *contra sextum* popełnionych przez zakonników oraz wiernych świeckich pracujących w strukturach kościelnych.

Znaczące zmiany w prawodawstwie kościelnym w omawianej materii nastąpiły w 2001 roku. Były one poprzedzone doniesieniami o skandalach pedofilskich w Stanach Zjednoczonych i Irlandii. 30 kwietnia 2001 roku Jan Paweł II wydał list apostolski motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*¹⁵, w którym ogłosił normy postępowania w wypadkach ciężkich przestępstw. Zostały do nich zaliczone również czyny pedofilne, zmieniła się jednak ich definicja. W myśl wydanych 18 maja 2001 roku przez Kongregację Nauki Wiary norm wykonawczych do konstytucji apostolskiej¹⁶, wiek ochrony małoletnich został podniesiony aż do pełnoletniości¹⁷. Zakres ochrony przewidziany przez prawodawcę kościelnego przewyższył tym samym cezurę wiekową przyjętą w przeważającej większości państwowych systemów prawnych. Pozwoliło to na objęcie ochroną znacznie większej liczby osób. Dalej co prawda nie rozrózniono czynów pedofilnych i efebofilnych, jednak sama karalność sprawców czynów seksualnych *contra minores* miała

12 „Duchowny, który w inny sposób [niż w kan. 1395 § 1, czyli poza konkubinatem lub trwaniu w grzechu zewnętrznym wywołującym zgorszenie] wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (...) z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego”.

13 G. Cucci, H. Zollner, *Kościół a pedofilia*, Kraków 2011, s. 26.

14 Zob. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne, część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 163–166.

15 „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 737–739, dalej SST.

16 Kongregacja Nauki Wiary, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (18.05.2001), „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 785–788, tłum. polskie „Miesięcznik Pastorski Płocki” 68 (2001) 10, s. 415–417.

17 Wcześniej takie rozszerzenie miało jedynie charakter partykularny i od 1994 r. obowiązywało w Stanach Zjednoczonych Ameryki oraz od 1996 r. w Irlandii. D. Mazurkiewicz, *Normae substantiales w liście apostolskim papieża Franciszka Vos estis lux mundi w świetle wcześniejszego prawodawstwa powszechnego i polskiego prawa partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 28 (2021), s. 465.

być uzależniona od wagi przestępstwa¹⁸. Co ważne, przestępstwo to zostało zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary, zatem wszystkie oskarżenia wniesione po wejściu w życie nowych norm miały być przekazane do tej dykasterii. Nie miał przy tym znaczenia czas popełnienia domniemanych czynów. Dodatkowo przedawnienie przestępstwa pedofilii przedłużono do 10 lat liczonych od dnia ukończenia przez domniemaną ofiarę 18. roku życia, przy czym Kongregacja Nauki Wiary została upoważniona do uchylania przedawnienia.

Kolejną nowelizację przepisów dotyczących ochrony małoletnich dokonano w normach *de gravioribus delictis* wydanych 21 maja 2010 roku przez Kongregację Nauki Wiary¹⁹. Do osób podlegających ochronie dołączono osoby dorosłe, które trwale są niezdolne do pełnego posługiwania się rozumem (art. 6 § 1, 1°). W myśl tego rozszerzenia przestępstwem stały się jakiegokolwiek czyny seksualne duchownego popełnione wobec tych, którzy są dotknięci chorobą psychiczną lub niedorozwojem umysłowym, przy czym brak używania rozumu nie musiał być zupełny, a jedynie trwałe. Z tej racji ochroną w myśl tej normy objęci zostali również ci, którzy pomimo trwałej niezdolności, czasowo przejawiają zdolność do podejmowania świadomych i dobrowolnych aktów²⁰. Nie można przy tym utożsamiać tych osób z tymi, które są całkowicie lub częściowo ubezwłasnowolnione, chociaż przyczyny wskazujące na habitualny brak używania rozumu oraz przesłanki do ubezwłasnowolnienia mogą być zbieżne. Należy jedynie zauważyć, że prawodawca kościelny przy ochronie tych osób nie wymaga orzeczenia o ubezwłasnowolnieniu.

W normach *de gravioribus delictis* umieszczono także nowe przestępstwo polegające na nabywaniu albo przechowywaniu lub rozpowszechnianiu materiałów pornograficznych w celach lubieżnych (*a clerico turpe patrata*) przedstawiających małoletnich poniżej 14. roku życia (art. 6 § 1, 2°)²¹. Na szczególną uwagę zasługuje to, że tak zdefiniowane działanie przestępcze nie polegało tylko na aktywnym poszukiwaniu treści pornograficznych lub przekazywaniu ich innym osobom, ale również na samym ich posiadaniu, przez co osoba mająca takie materiały nie mogła wymówić się od winy poprzez twierdzenie, że weszła w posiadanie pornografii dziecięcej przez przypadek. Istotny dla treści przestępstwa był ponadto cel nabywania, posiadania i rozpowszechniania materiałów pornograficznych, którym stało się osiągnięcie szeroko rozumianego zadowolenia seksualnego.

18 Kongregacja Nauki Wiary, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos interesse habentes: de delictis gravioribus*, art. 6 § 2.

19 Kongregacja Nauki Wiary, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–434. Normy zatwierdził Benedykt XVI 15.07.2010 r.

20 Zob. D. Mazurkiewicz, *Znowelizowane powszechne przepisy prawa kanonicznego dotyczące ochrony małoletnich przed przestępstwami seksualnymi*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30 (2022) 2, s. 200.

21 Zob. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019, s. 116–119.

Mogło przy tym dotyczyć także osoby trzeciej, bowiem przy rozpowszechnianiu pornografii dziecięcej sprawca może działać w celu realizacji zadowolenia seksualnego tej osoby, której przekazuje materiały pornograficzne, samemu nie znajdując zadowolenia w korzystaniu z nich²².

Generalny charakter normy dotyczącej pornografii dziecięcej zawierał się również w stwierdzeniu, że przestępstwa można dokonać w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek urządzenia. Takie ujęcie sprawiło, że każdy sposób wejścia w posiadanie materiałów pornograficznych i przekazywania ich dalej stanowił czyn przestępczy.

Krytycznie należy za to odnieść się do tej części normy, która penalizowała nabywanie, posiadanie i rozpowszechnianie materiałów z małoletnimi poniżej 14. roku życia. Przepis ten był zresztą od początku krytykowany przez kanonistów, którzy argumentowali, że tak niska cezurą wiekowa może powodować unikanie przez sprawców odpowiedzialności²³. W rzeczywistości przy tego typu przestępstwach niejednokrotnie osoby uwiecznione na zdjęciach lub filmach są nieznane sprawcy, stąd trudny do ustalenia może być ich wiek, zwłaszcza gdy znajdują się w okresie adolescencyjnym. Pozytywnie natomiast należy ocenić samo rozszerzenie ochrony małoletnich o tego typu przestępstwa. Dodatkowo trzeba zauważyć, że przedawnienie przedłużono do 20 lat liczonych od dnia ukończenia przez domniemaną ofiarę 18. roku życia.

SST doczekało się kolejnej nowelizacji w 2019 roku, w ramach której podniesiono wiek ochrony osób przed szeroko rozumianą pornografią do 18. roku życia²⁴ oraz w 2021 roku²⁵, wprowadzonej w życie reskryptem papieskim²⁶, kiedy to do art. 6, 1° dodano stwierdzenie: „niewiedza lub błąd duchownego co do wieku małoletniego nie stanowi okoliczności łagodzącej lub uwalniającej”.

Jest to rozwiązanie z pewnością interesujące, zwłaszcza z punktu widzenia ochrony małoletnich, trudne jednak do pogodzenia z kan. 1323, 2° KPK, w myśl którego:

Nie podlega żadnej karze ten, kto w chwili naruszania ustawy lub nakazu:

2° bez własnego zawinięcia nie wiedział, że narusza ustawę lub nakaz; z niewiedzą zaś zrównane są nieuwaga i błąd.

22 D. Mazurkiewicz, *Normae substantiales...*, s. 465–466.

23 Zob. D. Cito, *Las nuevas normas sobre los «delicta graviora»*, „*Ius Canonicum*” 50 (2010), s. 643–658; D. Astigueta, *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Universita Cattolica Pazzmany Peter*, red. S. Szuromi, Budapest 2011, s. 69–87.

24 Franciszek, *Rescript from 17.12.2019 to introduce some amendments to the „Normae de gravioribus delictis”*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/12/17/191217a.html> (12.04.2023).

25 Congregatio pro Doctrina Fidei, *Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2_0211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html (12.04.2023).

26 Franciszek, *Rescritto con cui approva le Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/12/07/0825/01732.html> (12.04.2023).

Kolejne unormowania dotyczące przestępstw seksualnych wobec małoletnich, które obowiązywały przed nowelizacją KPK, zapisano w konstytucji apostolskiej papieża Franciszka *Vos estis lux mundi*²⁷. Prawodawca zawarł w nim trzy rodzaje przestępstw seksualnych.

Pierwsze mogło być popełnione zarówno wobec osób małoletnich, jak i pełnoletnich. Polegało na zmuszaniu kogoś do dokonywania lub poddawania się czynnościom seksualnym poprzez zastosowanie przemocy, groźby lub nadużycia władzy (art. 1 § 1a i VELM). Mimo że wprost nie odnosiło się do czynów popełnionych wobec osób małoletnich, to jednak należy je zauważyć, ponieważ niejednokrotnie przestępstwa seksualne wobec małoletnich popełniane są z zastosowaniem przemocy lub nadużyciem władzy.

Drugim przestępstwem seksualnym wskazanym w VELM było dopuszczenie się czynności seksualnych z osobą małoletnią lub bezradną. Zakres przestępstwa, jeżeli chodzi o rozumienie czynności seksualnych oraz pojęcie osoby małoletniej, był tożsamy z regulacjami zawartymi w ówczesnej wersji SST. W art. 1 § 1a ii VELM natomiast, prawodawca rozszerzył zakres ochrony na osoby bezradne. Wcześniej na mocy regulacji zawartych w art. 6 SST, z osobą małoletnią zrównana została osoba habitualnie niezdolna do używania rozumu, natomiast pod pojęciem osoby bezradnej wskazanej w VELM należało rozumieć każdą osobę chorą, z ułomnościami fizycznymi lub umysłowymi, albo pozbawioną wolności osobistej, która faktycznie, nawet sporadycznie, ma ograniczoną zdolność rozumienia lub chcenia, czy też przeciwstawiania się agresji (art. 1 § 2b VELM). W myśl tej definicji ochroną objęto także osoby czasowo niezdolne do posługiwania się rozumem.

Trzecim rodzajem przestępstw wymienionych w VELM, które można było popełnić wobec osób małoletnich, stały się te związane z pornografią dziecięcą. Zgodnie z brzmieniem art. 1 § 1a iii VELM jako działanie przestępcze zakwalifikowano wytwarzanie, prezentowanie, przechowywanie lub rozpowszechnianie, także telematycznie, pornografii dziecięcej oraz rekrutowanie lub nakłanianie osoby małoletniej lub bezradnej do udziału w prezentacjach pornograficznych. Ustawodawca zdefiniował przy tym pojęcie pornografii dziecięcej – w myśl art. 1 § 2c VELM stało się nią jakiegokolwiek przedstawianie osoby małoletniej, niezależnie od zastosowanych środków, zaangażowanej w jednoznaczne czynności seksualne, rzeczywiste lub symulowane, oraz jakiegokolwiek przedstawianie narządów płciowych małoletnich w celach przede wszystkim seksualnych. Należy zauważyć, że w odniesieniu do normy z art. 6 § 1, 2° SST, prawodawca podniósł cezurę wiekową chroniąc przed wykorzystaniem w pornografii wszystkie osoby małoletnie, a nie jak wcześniej poniżej 14. roku życia. Dodatkowo z małoletnim została zrównana osoba bezradna, czyli jak już wyżej zauważono, osoba choćby sporadycznie pozbawiona

27 Franciszek, *List apostolski motu proprio «Vos estis lux mundi»* (9.05.2019), „L'Osservatore Romano” 159 (2019) 106, s. 10, dalej VELM.

wolności lub świadomości. W tak zdefiniowanym przedmiocie przestępstwa należy zatem wyróżnić również osoby bez własnej woli wykorzystane do celów pornograficznych.

Jeżeli chodzi o zakres tego przestępstwa to włączono do niego również rekrutowanie lub nakłanianie do udziału w prezentacjach pornograficznych. Spenalizowano zatem również czyny chybione i usiłowane²⁸, których sprawcom nie udało się doprowadzić małoletnich do udziału w czynnościach pornograficznych. Za to mankamentem normy było pominięcie celu nabywania, przechowywania lub rozpowszechniania materiałów pornograficznych, w postaci lubieżności.

Analizując przestępstwa *contra sextum*, zawarte w prawie kanonicznym przed promulgacją nowelizacji KPK, należy zwrócić jeszcze uwagę na podmiot zdolny do popełnienia tego typu przestępstw. O ile przed wejściem w życie VELM mógł się ich dopuścić jedynie duchowny, to zgodnie z art. 1 § 1 VELM, podmiotem zdefiniowanych tam przestępstw stali się także członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, którzy nie są duchownymi. W tym wypadku także nastąpiło rozszerzenie ochrony małoletnich.

Nieco inaczej ujęte są te przestępstwa w znowelizowanym VELM²⁹. Aktualnie prawodawca wymienia cztery grupy przestępstw:

- * przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu popełnione z użyciem przemocy lub groźby, czy też nadużyciem władzy, lub zmuszając kogoś do wykonania lub poddania się czynnościom seksualnym;
- ** przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu popełnione z osobą małoletnią lub z osobą, która trwale jest niezdolna posługiwać się rozumem lub z dorosłym bezradnym (*adulto vulnerable*);
- *** niemoralne nabywanie, przechowywanie, prezentowanie lub rozpowszechnianie, w jakikolwiek sposób i za pomocą jakichkolwiek środków, treści pornograficznych z udziałem małoletnich lub z osobami, które trwale są niezdolne posługiwać się rozumem;
- **** rekrutowanie lub nakłanianie osoby małoletniej lub osoby, która trwale jest niezdolna posługiwać się rozumem lub dorosłego bezradnego (*adulto vulnerable*) do pokazywania się w celach pornograficznych lub do udziału w prezentacjach pornograficznych rzeczywistych lub symulowanych.

Brzmienie tych norm odbiega w niektórych zapisach od aktualnej treści KPK, ponieważ jednak, wydano je po promulgacji znowelizowanej księgi VI wymagają odrębnego omówienia, wykraczającego poza cel niniejszego artykułu.

28 P. Gajda, *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień. Studium kanoniczno-pastoralne*, Tarnów 2008, s. 39–40.

29 Franciszek, *List apostołski motu proprio Vos estis lux mundi* (25.03.2023), https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html (12.04.2023). Ustawa weszła w życie 30.04.2023 r.

2. Zmiany wynikające z nowelizacji KPK

Znowelizowana księga VI KPK³⁰ przyniosła zmiany w postrzeganiu przez prawodawcę przestępstw seksualnych popełnianych wobec osób małoletnich. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na zaszeregowanie tego typu czynów. W poprzedniej wersji KPK norma dotycząca ochrony małoletnich znajdowała się w tytule V: przestępstwa przeciwko specjalnym obowiązkom. Umiejscowiona była w jednym kanonie wraz z innymi przestępstwami seksualnymi duchownych, takimi jak konkubinaty, inne grzechy zewnętrzne przeciwko VI przykazaniu Dekalogu, także połączone z użyciem przymusu czy gróźb albo popełnione publicznie³¹. Oznacza to, że krzywdy wyrządzane małoletnim traktowane były jako czyny sprzeciwiające się obowiązkowi zachowania celibatu wynikające z jakiejś formy nieuporządkowania seksualnego osób duchownych. Celem penalizacji tego typu zachowań była zatem przede wszystkim poprawa życia sprawcy, który naruszył zobowiązanie celibatu przyręczone przed przyjęciem święceń³². Brakowało w myśleniu prawodawcy wrażliwości na krzywdę doznaną przez ofiarę czynu przestępczego.

W znowelizowanym KPK czyny *contra sextum* popełnione z osobami małoletnimi zostały przeniesione do tytułu VI: przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności człowieka. Aktualnie sytuują się w kontekście takich przestępstw jak: zabójstwo, porwanie, okaleczenie, poważne zranienie (kan. 1397 § 1). Przesłanką przestępstwa *contra minores* uznano zatem za czyny niszczące godność człowieka, a nawet powodujące jego destrukcję fizyczną i psychiczną. Mają wręcz wymiar zbrodni dokonanej wobec człowieka bezbronnego. W tej perspektywie na pierwszym miejscu postawiono osobę skrzywdzoną, a celem karania tego typu przestępstw jest przede wszystkim ochrona małoletnich i osób z nimi zrównanych.

Aktualnie przestępstwa seksualne wobec małoletnich znajdują się w kan. 1398 § 1 KPK. Pierwszym z nich jest czyn przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu popełniony z osobą małoletnią lub z osobą, która na stałe używa rozumu tylko w ograniczonym zakresie, lub z osobą, której prawo przyznaje taką samą ochronę.

W zaprezentowanej normie prawodawca kościelny nie definiuje czynu *contra sextum*, dlatego jak dotychczas należy pod tym pojęciem rozumieć każdy czyn zewnętrzny będący szeroko rozumianym aktem seksualnym, a zatem nie tylko obcowanie płciowe,

30 KPK, zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 19/391/2022 z 14.03.2022 r. Nowelizacja dokonana się na mocy konstytucji apostolskiej papieża Franciszka *Pascite gregem Dei* (23.05.2021), https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html (14.04.2023).

31 Zob. F. Nigro, *Commento al cann.1311–1399*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P.V. Pinto, Rzym 1985, s. 818–819.

32 Zob. F. Lempa, *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013, s. 37.

ale również inne czynności seksualne, czy to dokonane z osobą małoletnią, czy też wobec niej lub w jej obecności³³. Z natury tego typu czynów wynika, że nie można wyliczyć ich enumeratywnie.

Jeżeli chodzi o osoby objęte ochroną, to pojęcie osoby, która w sposób habitualny używa rozumu w ograniczonym zakresie (*qui habitualiter rationis usum imperfectum habet*), jest zgodne z zapisem zawartym w art. 6, 1° SST. Problem interpretacyjny występuje natomiast przy określeniu osoby, której prawo przyznaje taką samą ochronę jak osobom małoletnim i tym, którzy stale używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie. Wydaje się, że prawodawca powszechny czyni tutaj odesłanie do ustawy pozakodeksowej w postaci VELM, w myśl której ochroną objęte są także dorosłe osoby bezbronne (*adulto vulnerabile*), czyli chore fizycznie lub umysłowo albo pozbawione wolności osobistej, które faktycznie, nawet sporadycznie, mają ograniczoną zdolność rozumienia lub chcenia, czy też przeciwstawienia się agresji ze strony sprawcy przestępstwa (art. 1 § 2^{**})³⁴. Prawodawca nie unieważnia zatem ustawy pozakodeksowej, w której szerzej zdefiniowano zakres ochrony przed przestępstwami seksualnymi, ale potwierdza jej obowiązywalność w ramach KPK. Możliwe będzie ponadto powstanie nowych ustaw, w których jeszcze inaczej będzie można definiować zakres ochrony przed przestępstwami seksualnymi.

Drugi czyn przestępczy wskazany przez prawodawcę kościelnego w znowelizowanym KPK polega na uwodzeniu albo nakłanianiu małoletniego albo osoby, która na stałe używa rozumu tylko w ograniczonym zakresie, albo osoby, której prawo przyznaje taką samą ochronę, do ukazywania się w sposób pornograficzny lub do uczestniczenia w rzeczywistych bądź symulowanych przedstawieniach pornograficznych. Jest to norma nowa, chroniąca osoby małoletnie, i inne zrównane z nimi w prawie, przed czynami mającymi na celu zarówno produkcję materiałów pornograficznych, jak i uzyskiwanie satysfakcji z kontaktu z kimś, kto w sposób pornograficzny ukazuje swoje ciało. Prawodawca ujął treść działania przestępczego w sposób bardzo abstrakcyjny, zatem niemożliwe wydają się próby ich szczegółowego wyliczenia. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że działaniem przestępczym jest samo uwodzenie, czyli stosowanie różnych metod manipulacji, by skłonić osobę chronioną prawem do udziału w przedstawieniach pornograficznych, choćby symulowanych albo nakłanianie do tego typu aktywności, a zatem nie musi okazać się ono skuteczne i doprowadzić do rzeczywistego udziału w przedstawieniu pornograficznym³⁵.

Zakres osób objętych ochroną przed tymi czynami jest taki sam, jak w § 1, 1° kan. 1398 KPK, a zatem obejmuje również tych, którzy są chronieni przed pornografią dziecięcą w myśl art. 1 a^{****} VELM, w którym prawodawca penalizuje rekrutowanie lub

33 D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary...*, s. 111.

34 D. Mazurkiewicz, *Normae substantiales...*, s. 469.

35 D. Mazurkiewicz, *Znowelizowane powszechne przepisy...*, s. 206.

nakłanianie osoby małoletniej lub dorosłej bezradnej do udziału w prezentacjach pornograficznych. Prawodawca w VELM nie definiuje rekrutacji, ale stosując wykładnię językową można przyjąć, że chodzi o nabór, pozyskiwanie, w celu osiągnięcia zamierzonego celu w postaci znalezienia osób, które czy to dobrowolnie, czy też pod wpływem przymusu fizycznego lub psychicznego wezmą udział w czynnościach pornograficznych. Wydaje się, że jest to termin bliskoznaczny z użytym w KPK pojęciem „nakłanianie”.

Trzecie przestępstwo *contra minores* popełnia ten, kto wbrew dobrym obyczajom nabywa, przechowuje, prezentuje lub rozpowszechnia, w jakikolwiek sposób i przy użyciu jakiegokolwiek narzędzia, pornograficzne wizerunki małoletnich lub osób, które na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie³⁶. Są to czynności spenalizowane także w art. 6, 2° SST oraz w art. 1a *** VELM³⁷, przy czym, o ile w SST są to jedynie małoletni, to zgodnie z KPK należą do nich również osoby, które na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie (*qui habitualiter rationis usum imperfectum habet*). Taki sam zakres ochrony przewidziany jest przez prawodawcę w znowelizowanym VELM.

Należy wreszcie zwrócić uwagę, że w myśl nowych uregulowań zawartych w KPK, podmiotem zdolnym do popełnienia wyżej wymienionych przestępstw dalej jest przede wszystkim duchowny. W aktualnym prawodawstwie kodeksowym katalog ten jednak rozszerzono o członków instytutów życia konsekrowanego lub stowarzyszeń życia apostołskiego oraz wiernych, którzy w Kościele mają jakąś godność albo pełnią urząd lub funkcję. Instytuty życia konsekrowanego stanowią formę życia, kanonicznie erygowaną przez kompetentną władzę kościelną, której członkowie poprzez śluby lub inne święte więzy podejmują się zachowania rad ewangelicznych (kan. 573 KPK)³⁸ – mogą one mieć charakter zarówno laicki, jak i klerycki (kan. 588 § 2–3 KPK). Stowarzyszenia życia apostołskiego są z kolei podmiotami, których członkowie, nie składając ślubów zakonnych, realizują własny cel apostołski stowarzyszenia i prowadzą życie braterskie we wspólnocie, zgodnie z własnym sposobem życia (kan. 731 § 1 KPK)³⁹.

Dalsza część katalogu podmiotów zdolnych do popełnienia przestępstw *contra sextum* z osobami małoletnimi powoduje jednak trudności interpretacyjne. Zasadniczo jasne jest tylko pojęcie urzędu kościelnego. Zgodnie z kan. 145 § 1, jest nim jakiegokolwiek ustanowione na stałe zadanie, czy to z postanowienia Bożego, czy kościelnego dla realizacji celu duchowego. Urzędy kościelne mogą być powierzane zarówno duchownym, jak i świeckim⁴⁰. Wraz z kanonicznym objęciem urzędu osoba staje się podmiotem zdolnym do popełnienia wyszczególnionych przestępstw.

36 Zob. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary...*, s. 116–119.

37 Zapis zgodny z aktualnym brzmieniem VELM.

38 Zob. J. Khoury, *Commento al cann. 573–663*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico...*, s. 342–343.

39 Zob. D. Composta, *Commento al cann. 731–746*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico...*, s. 462

40 Zob. K. Pokorski, *Utrata urzędu kościelnego*, „*Studia Koszalińsko-Kołoobrzezkie*” 27 (2020), s. 562–564.

Trudno natomiast precyzyjnie zdefiniować osobę mającą godność lub sprawującą funkcję kościelną. Pod pierwszym pojęciem można rozumieć osoby, które sprawują zadania cieszące się wśród wiernych dużym szacunkiem, co znaczeniowo i tak mieściłoby się w pojęciu urzędu albo osoby, które zostały odznaczone jakimś tytułem honorowym, zarówno papieskim, jak i diecezjalnym. Pojęcie funkcji kościelnej może z kolei oznaczać wypełnianie jakichś czynności wynikających z pełnionego urzędu, jak np. głoszenie homilii przez duchownych lub pełnienie zadań we wspólnocie, np. lektora, akolity, kantora w zgromadzeniu liturgicznym (kan. 230 § 2–3 KPK) lub funkcji chrzestnego czy też świadka bierzmowania podczas sprawowania tych sakramentów (kan. 872 i 892 KPK)⁴¹. Nie sposób przy tym enumeratywnie wyliczyć wszystkie funkcje, które mogą być sprawowane przez wiernych. Z tego tytułu wydaje się, że zapis kanonu 1398 § 2 KPK czyniący podmiotem przestępstwa wiernych z jakąś godnością w Kościele lub pełniących jakąś funkcję wydaje się otwierać bardzo szerokie pole interpretacyjne, a jednocześnie rodzić trudności przy stosowaniu normy w procesach karnych.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że w myśl kan. 1398 KPK zarówno duchowni, jak i świeccy mogą być ukarani wszystkimi sprawiedliwymi karami, a zatem sędzia kościelny oraz ordynariusz mają do dyspozycji cały wachlarz zarówno cenzur, jak i kar ekspiacyjnych wymienionych w kan. 1336 § 2–4 KPK, które powinny być nakładane zależnie od wagi popełnionego przestępstwa. Dodatkowo duchowni mogą być ukarani wydaleniem ze stanu duchownego, co stanowi możliwie największą karę w kanonicznym porządku karania osób, które przyjęły święcenia⁴².

Podsumowując należy zauważyć, że w znowelizowanych normach karnych dotyczących ochrony małoletnich prawodawca kościelny starał się zwiększyć zakres ochrony, zarówno przez spenalizowanie większej liczby zachowań seksualnych, jak i przez bardziej generalne i abstrakcyjne wskazanie osób podlegających ochronie. Dodatkowo rozszerzono liczbę podmiotów zdolnych do popełnienia tego typu przestępstw.

Należy jednak zwrócić uwagę, że system karania sprawców czynów seksualnych popełnionych z osobami małoletnimi mógłby być doskonalszy, gdyby prawodawca kościelny dostosował ustawy pozakodeksowe do zapisów KPK oraz uściślił zakres pojęć wskazujących na podmioty zdolne do popełnienia przestępstw *contra sextum* z małoletnimi. Pomimo tego, należy skonkludować, że znowelizowane kanony dotyczące ochrony małoletnich są efektem trwającej już ponad 20 lat polityki zwiększania karalności za przestępstwa seksualne wobec osób małoletnich i jednocześnie wyrazem rosnącej wrażliwości prawodawcy kościelnego na krzywdy wyrządzone najbardziej bezbronnym. Stanowią też jedyne, poza porządkiem państwowym, systemowe unormowanie tego problemu.

41 Zob. I. Celary, *Uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii w świetle instrukcji Redemptionis sacramentum*, „Studia Warmińskie” 18 (2006), s. 253–260.

42 Zob. K. Rudzińska, *Kara wydalenia ze stanu duchownego*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) 1–2, s. 203–231.

Bibliografia

Źródła

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1148–1259.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars II, s. 1–593.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317, zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 19/391/2022 z 14.03.2022 r.
- Dokumenty synodalne od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006.
- Dykasteria Nauki Wiary, *Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html (12.04.2023).
- Franciszek, *List apostolski motu proprio «Vos estis lux mundi»* (9.05.2019), „L'Osservatore Romano” 159 (2019) 106, s. 10.
- Franciszek, *Rescritto con cui approva le Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/12/07/0825/01732.html> (12.04.2023).
- Franciszek, *List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi* (25.03.2023), https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html (12.04.2023).
- Franciszek, *Rescript from 17.12.2019 to introduce some amendments to the „Normae de gravioribus delictis”*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/12/17/191217a.html> (12.04.2023).
- Franciszek, *Konstytucja apostolska Pascite gregem Dei* (23.05.2021), https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html (14.04.2021).
- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 737–739.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (18.05.2001), „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 785–788.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–434.
- Kongregacja Świętego Oficjum, *Instructio de modo procedendi in causis sollicitationis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1962.
- Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011.
- Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam* (15.08.1972), „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 529–534.

Literatura

- Astigueta D., *Ultime modfiche al motu proprio delicta graviora*, [w:] *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Universita Cattolica Pazmany Peter*, red. S. Szuromi, Budapest 2011, s. 69–87.

- Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, wyd. III, Opole 1958.
- Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019.
- Celary I., *Uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii w świetle instrukcji Redemptionis sacramentum*, „Studia Warmińskie” 18 (2006), s. 253–260.
- Cito D., *Las nuevas normas sobre los «delicta graviora»*, „Ius Canonicum” 50 (2010), s. 643–658.
- Composta D., *Commento al cann.731-746*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P.V. Pinto, Rzym 1985, s. 462–467.
- Cucci G., Zollner H., *Kościół a pedofilia*, Kraków 2011.
- Gajda P., *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień. Studium kanoniczno-pastoralne*, Tarnów 2008.
- Jone H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, Paderborn 1955.
- Khoury J., *Commento al cann.573-663*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P.V. Pinto, Rzym 1985, s. 342–406.
- Lempa F., *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013.
- Mazurkiewicz D., *Normae substantiales w liście apostolskim papieża Franciszka Vos estis lux mundi w świetle wcześniejszego prawodawstwa powszechnego i polskiego prawa partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 28 (2021), s. 457–474.
- Mazurkiewicz D., *Znowelizowane powszechne przepisy prawa kanonicznego dotyczące ochrony małoletnich przed przestępstwami seksualnymi*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30 (2022) 2, s. 195–216.
- Nigro F., *Commento al cann.1311-1399*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P.V. Pinto, Rzym 1985, s. 749–824.
- Pokorski K., *Utrata urzędu kościelnego*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 27 (2020), s. 561–569.
- Rudzińska K., *Kara wydalenia ze stanu duchownego*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) 1–2, s. 203–231.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne, część szczegółowa*, Warszawa 2003.

CYTOWANIE

D. Mazurkiewicz, *Przestępstwa seksualne wobec małoletnich w świetle znowelizowanej księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 135–149, DOI: 10.18276/sp.2023.33-09.

Wojciech Oleśków

Z-GWSD w Gościkowie-Paradyżu

wojciech.oleskow@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8079-6621

Orędzie pokoju w dziełach Thomasa Mertona

STRESZCZENIE

Według Mertona przyczyną wszelkich konfliktów i wojen są grzechy człowieka, a szczególnie chciwość i egoizm, którym ulegając, człowiek zaczyna uciekać się do przemocy i nienawiści. Przestaje wtedy myśleć racjonalnie, zaczyna się bać o swoją wolność i przez to przestaje ufać sobie i innym. Traktuje drugiego człowieka jak wroga, co nie pomaga w rozwiązywaniu konfliktów w sposób pokojowy. Thomas pokazuje, że zadaniem chrześcijanina jest budowanie świata pokoju. Ważną ideą w tym zadaniu jest niestosowanie przemocy. Jest to postawa duchowa, oparta na miłości do Boga i drugiego człowieka. Jest to działanie bez wrogości i agresji. Taki człowiek dostrzega drugą osobę z jej problemami i trudnościami i pomaga je zwalczać. Jest on znakiem komunii i jedności między ludźmi. Otwiera się na inne osoby, na ich pragnienia i potrzeby. Ciągłym wyzwaniem, które podejmuje jest zauważenie Chrystusa w drugim człowieku i traktowanie go jak brata. Spełniając dzieła miłosierdzia, stara się o przywrócenie zrozumienia i jedności w środowisku, w którym żyje. Dzięki temu staje się ambasadorem miłości i pokoju, szczególnie wśród swoich najbliższych. Odnajduje pokój Chrystusa w sobie, w swoim wnętrzu. To jest podstawa wszelkiej działalności na zewnątrz. Troszcząc się o swój rozwój duchowy, odnajduje misję do podtrzymywania pokoju w świecie.

SŁOWA KLUCZOWE:

Thomas Merton, konflikty, świat pokoju, miłość bliźniego, pojednanie, droga wewnętrzna

The message of peace in the literary work of Thomas Merton

ABSTRACT

According to Merton, the reason for all conflicts and wars are human sins, especially greed and selfishness. When falling for them, one resorts to violence and hatred. As a result, they stop thinking clearly, start to fear for their own freedom and in consequence stop trusting themselves and others. They put masks on other people, what does not help to solve conflicts in a peaceful way. Thomas shows us that a Christian's task is to build a world of peace. An important idea here is non-use of violence. It is a spiritual attitude which is based on loving God and other people. It means acting without hostility or aggression. One sees others as well as their problems and difficulties, and helps to fight them. Such a person is a sign of

communion and unity of human beings. They open up to people, their desires and needs. Noticing Jesus Christ in others and treating them like brothers becomes a constant challenge. By committing acts of mercy one tries to reestablish understanding and peace in their environment. Thus, they become ambassadors of love and peace, especially among the closest ones. They find Christ's peace inside themselves. This is the basis of every external activity. While taking care of personal spiritual development, one finds a mission to maintain peace in the world.

KEYWORDS:

Thomas Merton, conflicts, world of peace, love of neighbours, reconciliation, internal road

Wprowadzenie

W ostatnim czasie słyszymy o wielu konfliktach i wojnach, które dzieją się w świecie. Szczególnie wojna w Ukrainie, która doświadcza napaści rosyjskiej jest dla nas bardzo trudnym doświadczeniem. Papież Franciszek w orędziu na 56 Światowy Dzień Pokoju pisał, że w chwili, gdy mieliśmy nadzieję, że najgorsze z pandemii Covid-19 zostało zażegnane, na ludzkość spadła nowa, straszliwa katastrofa – wojna w Ukrainie, która pochłania niewinne ofiary i szerzy niepewność nie tylko wśród osób bezpośrednio nią dotkniętych. Papież dodaje, że nie jest to epoka postcovidowa na jaką liczyliśmy. Wirus wojny wydaje się trudniejszy do pokonania niż te, które dotyczą ludzki organizm, ponieważ nie pochodzi z zewnątrz, ale z wnętrza ludzkiego serca, zepsutego przez grzech. Papież w orędziu zachęca do przemiany serc, aby myśleć o braterstwie i wspólnocie, ale również do modlitwy o pokój i podjęcia działań w trosce o drugiego człowieka.

Patrząc na konflikty widzimy, że człowiek ma prawo do obrony. To jest prawo, które dotyczy każdego człowieka. Dostrzegamy również wielką krzywdę, wyrządzaną ludziom, którzy tracą życie, zdrowie, domy oraz cały dobytek. Przeraza nas ogrom dziejącego się okrucieństwa. Ludzie muszą opuszczać swoje domy i udawać się w nieznanne miejsca. Muszą zaczynać od nowa. Często żyją w rozłące ze swoją rodziną. Zadajemy sobie pytanie, jakim myśleniem takie konflikty są spowodowane oraz co możemy zrobić, aby im zaradzić.

Chrześcijanin ma obowiązek głosić pokój chrystusowy. Jest to pewien ideał, do którego dążymy. Thomas Merton, który w klasztorze przyjął imię Ludwik, w swojej twórczości mocno koncentrował się na tym temacie. Urodził się, gdy trwała I wojna światowa, a sam był świadkiem II wojny światowej oraz zimnej wojny. Szczególnie mocno przeżył te doświadczenia wojenne. Chociaż nie brał udziału w walkach, jednak ich konsekwencje mocno odczuwał. Jego przekonanie dotyczące walki o pokój było bardzo mocne. Odpowiadając na rozważane słowo Boże, rozpoznał misję, aby głosić orędzie pokoju. W jego działaniach i twórczości widzimy, że to orędzie wypływało z jego wewnętrznej drogi poznania Boga.

1. Działania na rzecz pokoju

Dla Thomasa Mertona troska o pokój na świecie miała duże znaczenie. Trudnym doświadczeniem były dla niego prowadzone w tamtym czasie działania wojenne. Twierdził, że świat stanął w obliczu zniszczenia połączonego z największym upodleniem tego, co jest w człowieku najdoskonalsze. Gdy usłyszał o bombardowaniu Warszawy poszedł do kościoła św. Franciszka z Asyżu i modlił się o pokój. Dziękował Bogu za opiekę i obecność w tym trudnym czasie. Miał świadomość, że głos Kościoła przetrwa wojny, prześladowania, rewolucje, złość i okrucieństwo ludzi. Wiedział, że modlitwa sprowadza wszystkie wojny do ich rzeczywistej małości w obliczu wieczności¹.

Pierwszym doświadczeniem niesienia pomocy innym była prośba o służbę zastępczą w wojsku, którą złożył w marcu 1941 roku, kiedy pracował w kolegium św. Bonawentury. Chciał służyć rannym i ratować życie². Jego zgłoszenie przyjęto i niedługo potem otrzymał list z wojskowego biura poborowego oznajmiający, że został powołany do służby wojskowej. Prawo ochotniczej służby dawało mu taką klauzulę, że nie musiał brać udziału w walce. Chciał pracować w służbach sanitarnych i zamieniać zło w dobro. Mógł przez tę posługę pomagać innym i spełniać uczynki miłosierdzia³. Ostatecznie po badaniu lekarskim, które odbyło się w Orleanie uznano, że nie może podjąć tej służby. Lekarze stwierdzili u niego problemy zdrowotne⁴.

Trudnym doświadczeniem, które wpłynęło na jego przekonanie o wspieraniu działań pokojowych była śmierć brata – Johna Paula. Forest w biografii o Mertonie pisze, że w 1943 roku do Gethsemani przyszedł telegram o tym, że John Paul nie wrócił z akcji – jego bombowiec został zestrzelony⁵. Później nadeszły listy potwierdzające jego śmierć⁶. Po stracie rodziców i dziadków Thomas stracił również brata, co odcisnęło na nim piętno⁷.

Doświadczenia wojny skłoniły go do tego, że w pewnym momencie swojej posługi w zakonie trapistów zaczął pisać o pokoju na świecie. William Shannon zauważa, że misja Thomasa uległa poszerzeniu. Oprócz wsparcia intelektualistów, którzy zajmowali się sprawami moralnymi i społecznymi, sam zaczął pisać o tych kwestiach⁸. Zaczął zabierać głos przeciwko wojnie. Listy, które pisał, służyły do tworzenia sieci porozumienia na rzecz pokoju⁹. Był przekonany, że kontemplator ma ważną misję

1 T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2015, s. 275–278.

2 T. Merton, *Bieg ku górze*, Poznań 2002, s. 384.

3 T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra...*, s. 344–346.

4 Tamże, s. 349.

5 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008, s. 142.

6 T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra...*, s. 447.

7 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością...*, s. 144.

8 W. Shannon, *Milcząca lampa*, Bydgoszcz–Lublin 2002, s. 317.

9 T. Merton, *Życie w listach*, Poznań 2011, s. 315.

wobec świata, która polegała na ostrzeganiu przed niebezpieczeństwami, zagrażającymi ludzkości¹⁰.

Zaczął korespondować z Dorothy Day¹¹, która była inicjatorką ruchu i pisma *The Catholic Worker*¹² – niezależnego dziennika, wydawanego w Kościele katolickim i związanego z działalnością pokojową. Domy dla bezdomnych prowadzone przez przedstawicieli tego ruchu były położone w najuboższych wielkomiejskich dzielnicach. Dorothy krytykowała system ekonomiczny, który nie troszczył się o najuboższych¹³. Przedstawiciele tego ruchu brali udział w protestach przeciwko przygotowaniom do wojny¹⁴. Merton wspierał działalność Dorothy w walce o pokój¹⁵. Thomas oficjalnie dołączył do ruchu pokojowego w październiku 1961 roku. Pierwszym jego tekstem na ten temat był budzący grozę wiersz o komorach gazowych w Oświęcimiu. Drugim był poemat poświęcony zrzucaaniu pierwszych bomb atomowych. Trzecim tekstem był list-esej napisany do Pablo Caudara¹⁶. Czwarty tekst został opublikowany w piśmie „The Catholic Worker” – *Źródłem wojny jest strach*¹⁷. Później powstały kolejne artykuły, które pojawiały się w różnych pismach. Większość z nich powstała od października 1961 roku do kwietnia 1962 roku, kiedy to opat generalny zakonu Dom Gabriel Sortais zlecił mu zaprzestanie pisania na ten temat¹⁸. Merton wysyłał listy również do Jima Foresta, który był redaktorem pisma „The Catholic Worker”. W listopadzie 1965 roku członek tego ruchu popełnił samobójstwo w proteście przeciwko wojnie w Wietnamie. Po tym zdarzeniu Thomas wysłał telegram do Foresta prosząc go o usunięcie z listy osób wspierających *Catholic Peace Fellowship*. Była to organizacja związana z ruchem *The Catholic Worker*¹⁹. Tydzień później jednak odwołał swoją decyzję²⁰. Ta sytuacja skłoniła Mertona do napisania eseju na temat niestosowania przemocy *Błogosławieni ci si*, który został opublikowany w 1966 roku w formie broszury²¹.

10 W. Shannon, *Milcząca lampa...*, s. 318.

11 Dorothy Day (1897–1980) była jedną z najbardziej wpływowych osób w historii amerykańskiego katolicyzmu w XX w. Wstąpiła do wspólnoty Kościoła w 1927 r. Pełniła proroczą rolę w Kościele amerykańskim, łącząc radykalne stanowisko w kwestiach społecznych z teologią Kościoła. Troszczyła się o ubogich i potrzebujących. Zaangażowała się w tworzenie przytułisk dla bezdomnych, a także w program związany z niestosowaniem przemocy. Brała udział w protestach przeciw wojnom. Była zdolną dziennikarką i eseistką. Wraz z Peterem Maurinem założyła pismo *The Catholic Worker*, w którym miała stałą rubrykę – *On Pilgrimage*. Pierwszy numer tego pisma ukazał się w 1933 r. Wokół pisma powstał ruch o tej samej nazwie. Wielokrotnie korespondowała z Thomasem (T. Merton, *The hidden ground of love*, New York 2011, s. 209).

12 T. Merton, *Życie w listach...*, s. 320.

13 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością...*, s. 194.

14 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 7.

15 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością...*, s. 195.

16 W. Shannon, *Milcząca lampa...*, s. 320.

17 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 8.

18 W. Shannon, *Milcząca lampa...*, s. 325.

19 T. Merton, *Życie w listach...*, s. 315–316.

20 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością...*, s. 261.

21 Tamże, s. 263.

Oprócz publikacji ojciec Ludwik organizował spotkania dotyczące pokoju na świecie. W listopadzie 1964 roku w Gethsemani odbyła się konferencja poświęcona duchowym źródłom protestu²². Jak podaje Forest, zgromadziły się na niej osoby wspierające organizacje pokojowe *Fellowship of Reconciliation* oraz *Catholic Peace Fellowship*. Swoje wystąpienie poświęcił Franzowi Jaegerstaetterowi, który był austriackim rolnikiem rozstrzelanym przez nazistów za odmowę służenia w armii²³.

To tylko niektóre formy działań Mertona na rzecz pokoju. Są to nie tylko artykuły do różnych czasopism, ale również konferencje, które organizował. Treści te były zakorzenione w jego życiu, dlatego wpisywały się w jego duchowość i twórczość. Omawiany autor dostrzegł wiele zagrożeń, które mogą spowodować konflikty czy wojny.

2. Przyczyny konfliktów

Merton dostrzega to, że podziały, konflikty i wojny są oznakami starego życia. Jest to grzeszna egzystencja, która nie została przemieniona w tajemnicy Chrystusa. Pan pokazywał ludziom, że wojna należy do świata spoza Królestwa Bożego. Thomas przywołuje scenę biblijną z pojmania Jezusa, w której powiedział On do Piotra, aby ten schował swój miecz do pochwy (Mt 26, 52). Według Mertona jest to znak tego, że chrześcijanin należy do królestwa pokoju²⁴.

Komentując konstytucję *Gaudium et spes*, Merton zauważa, że misją Kościoła jest walka z wszelkim grzechem i pokusami, które dotyczą człowieka. Niektórzy ludzie kierują się chciwością i wyzyskują biedniejsze narody. Świat, w którym żyje chrześcijanin zna obecność zła, nienawiści, rozpacz, ale wciąż może zauważyć to, że w zjednoczeniu z Bogiem jest pokój i jedność. Pan jest obecny w cierpiącym świecie. Jest kluczem do rozwiązania problemów świata²⁵.

Konstytucja *Gaudium et spes* wzywa do zupełnie nowej oceny działań wojennych. Przypomina o tym, że każdy akt wojenny wymierzony bezkrytycznie wobec całych miast z ludnością jest zbrodnią przeciwko Bogu i człowiekowi, i zasługuje na potępienie. Thomas zauważa, że wojna jest całkowitym „zawieszeniem” rozumu. Człowiek ucieka się w wojnie do użycia siły w każdym przypadku, a nie tylko w sytuacjach nieuniknionych²⁶. Prawdziwy problem wojny to stosowanie przemocy²⁷.

22 T. Merton, *Życie w listach...*, s. 315.

23 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością...*, s. 252.

24 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 101.

25 T. Merton, *The world the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 1, s. 8–9.

26 T. Merton, *Love and living*, New York 2011, s. 233–234.

27 Tamże, s. 236.

Wojna, w przekonaniu Thomasa, wynika nie tylko z działania sił politycznych, ale również ludzkich wyborów. Czasami człowiek jest ślepo zapatrzony w potrzeby i postawy, co sprawia, że wojna staje się nieunikniona²⁸, a jej źródłem jest strach przed utratą wolności. Ludzie przestają ufać sobie i innym. Odrzucają Boga ze swojego życia. Jest to również nienawiść do samych siebie, nie tylko do innych²⁹. W wojnie jest tylko jeden zwycięzca, jest nim ona sama. To demoniczna siła obecnego stulecia³⁰. Jeśli człowiek skoncentruje się na destrukcyjnych celach, to musi być gotowy na ich konsekwencje. Wtedy już nic nie ochroni go przed wojną³¹. Konsekwencjami wojny są: kalectwo, głód i wielkie cierpienie ludzi³². Wojna, zdaniem Thomasa, sprawia, że człowiek przestaje myśleć o drugim człowieku jako o bracie, przestaje się rozwijać duchowo, intelektualnie³³.

Merton dodaje, że jeżeli społeczeństwo nie potrafi zatrzymać wojny, wyeliminować problemu rasowego, zlikwidować nędzy oznacza to, że jest ono spętane potrzebami stwarzanymi jedynie przez gospodarkę. Chrześcijanin, w przekonaniu ojca Ludwika, musi być świadomy tych fałszywych pragnień³⁴. W przeciwnym razie miłość i religia tracą na znaczeniu. Współczesne społeczeństwo próbuje utrzymać pokój i sprawiedliwość, pomijając Boga. Konsekwencją takiego myślenia jest to, że człowiek nie będzie się kierował sprawiedliwością, może myśleć, że jedynym rozwiązaniem problemów jest wojna i przemoc³⁵. Jedną z przyczyn problemów społecznych jest to, że człowiek jest zdezorientowany i nie rozwija się wewnątrz. Z takim podejściem nie ma możliwości wprowadzenia pokoju na świecie³⁶. Nie będzie sprawiedliwości, gdy zabraknie miłosierdzia i humanizmu. Moralne i duchowe życie człowieka jest bardzo istotne dla zachowania pokoju w świecie³⁷.

Merton zastanawia się nad tym, na czym polega postawa oparta na nienawiści. Jednym z powodów takiego myślenia jest krótkowzroczne i irracjonalne podejście, które prowadzi człowieka do nacjonalizmu³⁸. Widzi on zło w innych, a nie potrafi dostrzec go w sobie. Taki człowiek widząc nieprawość innych ludzi, nie potrafi im tego wybaczyć. Niekiedy pomniejsza swoje grzechy, wyolbrzymiając winy innych³⁹.

28 Tamże, s. 73.

29 T. Merton, *Pasja pokoju*, Kraków 2004, s. 26.

30 Tamże, s. 50.

31 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 216.

32 T. Merton, *Bieg ku górze...*, s. 499–500.

33 R. Williams, *Words, war and silence: Thomas Merton for the twenty-first century*, „The Merton Annual” 25 (2015), s. 46.

34 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, Poznań 1998, s. 118.

35 T. Merton, *Disputed questions*, New York 2011, s. 227.

36 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 88–89.

37 Tamże, s. 70.

38 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 205.

39 Tamże, s. 27.

John Ostenburg zauważa, że Merton zwraca uwagę na to, że człowiek, który dąży do wojny ma tendencję do traktowania drugiego człowieka jak wroga. Zauważa w nim tylko złe cechy, co sprawia, że nie zauważa duchowej więzi, ale dąży do wykazania swojej wyższości nad innym. Prowadzi to do tego, że rozwiązywanie problemów jest możliwe jedynie przez przemoc⁴⁰.

Merton uważa, że fanatyzm jest wrogiem pokoju. Podobieństwo do duchowości sprawia, że jest on zabójczy. Nie jest duchowy, ponieważ polega na zaślepieniu uprzedzeniami, oparty jest na nienawiści i rozwija się dzięki agresji. Fanatyk jest niezdolny do miłości i rozumienia drugiego człowieka – nie widzi w nim osoby⁴¹. Człowiek jest manipulowany przez wolę przywódców państwa lub partii politycznej. Człowiek może stać się rzeczą, która służy danej sprawie. Fanatycy wykorzystują niezadowolenie i frustrację dużych grup ludności. Ludzie, którzy ulegają fanatykom słuchają sloganów, które mają pseudoreligijny sens i nie mogą odkryć duchowej mocy, która może być przywołana dzięki miłości. Człowiek otoczony fanatykami staje się anonimowy i usprawiedliwia swoje działania; podejmuje decyzje patrząc na drugiego człowieka jak na wroga. Fanatyzm niszczy to, co uznaje za obce⁴².

Rowan Williams dostrzega to, że Thomas widział błędy przekazu medialnego, który dotyczy wojny i niepokoju. Wracał do tych tematów z nową energią i głębią. Według niego przekaz ten wzywa do przemocy i ją usprawiedliwia. Język używany w tym przekazie jest wykorzystywany do patrzenia z nienawiścią na drugiego człowieka, utwierdza także ludzi w przekonaniu, że wojna jest potrzebna⁴³. Taki sposób przekazywania wiadomości prowadzi do przemocy i chęci pozbycia się wroga, a nie tylko zwyciężenia go. Można zauważyć to, że ludzie źle interpretują wybór mniejszego zła, przez co usprawiedliwiają swoje czyny i rezygnują z więzi z Bogiem. Ludzie czyniąc coś niemoralnego, zasłaniają się mniejszym złem, przez co nie chcą ponosić konsekwencji swoich czynów⁴⁴.

Ojciec Ludwik dostrzega problem wyścigu zbrojeń, wynikającego z przekazu medialnego, który wzywa do przemocy. Największym niebezpieczeństwem jest to, że takie nastawienie daje etyczne i religijne usprawiedliwienie. Gdyby ludzie nie utracili religijnego podejścia, widzieliby to, że zimna wojna wypacza i niszczy chrześcijańskie sumienie⁴⁵. Jest ona, w ocenie Thomasa, konsekwencją zdeformowanego pokoju⁴⁶. Kryzys związany z wyścigiem zbrojeń pokazuje, że Kościół stoi przed ważnym sprawdzianem.

40 J. Ostenburg, *Spiritual connectedness: Thomas Merton's path to world peace*, „The Merton Seasonal” 30 (2005) 4, s. 15.

41 T. Merton, *Disputed questions...*, s. 231–232.

42 Tamże, s. 234–235.

43 R. Williams, *Words, war and silence...*, s. 40–41.

44 Tamże, s. 43–45.

45 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 155.

46 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 35.

Chrześcijaństwo nie może być zepchnięte do katakumb, jeśli chodzi o fundamentalne sprawy. Przyszłość świata zależy od jakości decyzji i zaangażowania wierzących⁴⁷.

Kierując się myśleniem o potrzebie nieustannego zbrojenia się, ludzie próbują osiągnąć pokój poprzez dążenie do wojny⁴⁸. Ojciec Ludwik pisze o sytuacji państw, wydających dużo pieniędzy na broń, która szybko staje się przestarzała, co powoduje konieczność wydania kolejnych środków. Uważa, że jest to jedna z największych niesprawiedliwości w świecie. Kiedy postępuje się w ten sposób, dwie trzecie ludności świata cierpi głód i żyje w warunkach ubóstwa⁴⁹. Zamiast wydawać pieniądze na broń, Merton radzi wydać je na dostarczenie żywności, leków, mieszkań, edukacji czy możliwości zatrudnienia dla najbardziej potrzebujących⁵⁰.

Merton widział przyczyny wojen i konfliktów w postawie człowieka i całego społeczeństwa. Pokazywał, że ludzie powinni bardziej zabiegać o pokój. Przywołane przez niego źródła wojen mogą zachęcić chrześcijan do modlitwy o pokój, ale również o wspieranie działań pokojowych. Merton poprzez swoje dzieła dążył do budowania świata opartego na chrystusowym pokoju.

3. Budowanie świata pokoju

Według Thomasa przesłaniem Dobrej Nowiny jest niestosowanie przemocy⁵¹, co praktykował Mahatma Gandhi i Martin Luther King⁵². Koncepcja o niestosowaniu przemocy, zdaniem Gandhiego, nie polega tylko na samokontroli, szczerym oddaniu dobru

47 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 152.

48 T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982, s. 55.

49 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 195.

50 J. Ostenburg, *Spiritual connectedness...*, s. 16.

51 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 25.

52 Gandhi Mohandas Karamchand (1869–1948) był reformatorem społecznym, politycznym i religijnym. Urodził się w religijnej rodzinie hinduskiej. Studiował prawo na uniwersytecie w Londynie. W 1893 r. wyjechał do Afryki w związku z problemami mieszkających tam kupców indyjskich. Tam zastosował metodę obywatelskiego protestu bez przemocy, którą nazwał *satyagraha*. Termin ten oznacza wierność prawdzie. Po powrocie do Indii w 1915 r. zajmował się rozwiązywaniem kwestii robotniczej, prowadząc walkę bez stosowania przemocy. Od 1920 r. zaangażował się w walkę o niepodległość Indii. Jego wpływ na ruch niepodległościowy polegał na idei działania bez przemocy w polityce narodowej i stosunkach międzynarodowych. Wprowadzał program pracy organicznej na rzecz przemiany społeczeństwa Indii. Podejmował długoletnie działania na rzecz uznania pozakastowych pariasów za równoprawnych członków społeczeństwa indyjskiego (A. Wierzbicki, *Gandhi Mohandas Karamchand*, [w:] red. A. Maryniarczyk i in., *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.3, Lublin 2002, s. 682–683. Martin Luther King (1929–1968) urodził się w Atlancie w rodzinie baptystycznej. Poszedł w ślady ojca i uczęszczał do seminarium teologicznego w Chester, gdzie zapoznał się z filozofią oporu bez użycia przemocy oraz z filozofią M. Gandhiego. W 1955 r. w Montgomery King po raz pierwszy wystąpił publicznie przeciwstawiając się rasizmowi. Utworzył stowarzyszenie bojowników o prawa obywatelskie. W wyniku tych protestów rada miejska zlikwidowała segregację rasową w autobusach.

wspólnemu, ale również na wierze w Boga⁵³. Mary Zynda jest zdania, że największy wpływ na działania pokojowe Mertona miał Mahatma Gandhi. Thomas podziwiał w nim szacunek dla świętości życia i przekonanie, że miłość jest prawem człowieka. Docenił w Gandhim wiarę w służbę prawdzie przez brak przemocy oraz podkreślanie znaczenia samotności, modlitwy i postu⁵⁴.

Ojciec Ludwik uważa, że *non violence* to postawa duchowa oparta na ascezie⁵⁵. Chryścijanin ma obowiązek z całą mocą i rozważą dążyć do wypełnienia zadania, które mu Pan Bóg postawił. Jest to całkowity zakaz prowadzenia wojen. W przeciwnym razie świat będzie ciągle w stanie rozpacz i szaleństwa z powodu tej niszczącej siły, a bierność prowadzi do tego, że człowiek nic nie robi, aby temu zapobiegać⁵⁶. Taktyka niestosowania przemocy oparta jest na miłości, która zabiega o zbawienie drugiego człowieka, a nie wymierzenie mu kary. Jest to działanie bez nienawiści, wrogości i agresji. Niestosowanie przemocy prowadzi do pokoju, ale jest to metoda bardzo wymagająca. Każda strona może bronić swoich racji. Trzeba być bardzo ostrożnym w ocenach i wypowiedziach, ponieważ strony konfliktu mogą mieć różne spojrzenie na dany problem⁵⁷.

Henri Nouwen pisze, że ojciec Ludwik dostrzegł to, że niestosowanie przemocy nie jest jedynie dążeniem do uzyskania konkretnych rezultatów, ale jest cechą duchowej jedności i można ją znaleźć w ciszy własnego serca. Jest to związane z prawdą i zakłada pewien rodzaj męstwa, który różni się od przemocy. Wolność jest wtedy związana z wewnętrzną mocą, która może się uporać ze złem. Trzeba jej szukać w sercu, gdzie rodzi się współczucie, które pochodzi z doświadczenia jedności z sobą samym i z innymi ludźmi. Kiedy człowiek zaufa Bogu, który może zło obrócić w dobro, zdoła uzyskać przebaczenie i udzielić go innym. Jeśli przyjmuje się, że zło jest czymś uleczalnym i przez wybaczenie może być zamienione w dobro, wtedy staje się możliwa rezygnacja z przemocy. Kiedy używa się przemocy, to nie szuka się rozwiązań pokojowych. Człowiek sam próbuje rozwiązać problem prostymi środkami. Człowiekowi wydaje się, że zwalcza pewne określone zło, ponieważ patrzy na drugą osobę jak na wroga. Zmiana dokonana siłą jest jedynie zapoczątkowaniem nowego cyklu przemocy i opresji⁵⁸.

W 1957 r. King utworzył Konferencję Chrześcijańskich Przywódców Południa, aby przenieść sukces z Montgomery na cały kraj. Podróżował po całym kraju, aby wzywać do oporu przeciw uciskowi bez użycia siły. W 1964 r. osiągnął swój cel. Prezydent USA L.B. Johnson podpisał ustawę o zniesieniu segregacji rasowej. M.L. King w 1964 r. otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla. W 1968 r. w Memphis został zastrzelony przez Jamesa Raya. B. Jordan, A. Lenz, *Księga 100 polityków stulecia*, Warszawa 1997, s. 116–117.

53 T. Merton, *Love and living...*, s. 292.

54 M. Zynda, *Contemporary mystic study: Thomas Merton as supported by Evelyn Underhill's stages of mystical development*, „The Merton Annual” 4 (1991), s. 193–194.

55 T. Merton, *W stronę jedności*, Kraków 2009, s. 182.

56 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 25.

57 T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972, s. 86.

58 H. Nouwen, *Spotkania z Mertonem*, Kraków 2005, s. 97–100.

Niestosowanie przemocy jest związane z misją przemiany świata. Uczeń Chrystusa sprzeciwia się niesprawiedliwemu użyciu władzy. Powinien on unikać pragnienia natychmiastowych i widocznych zmian. Trzeba pokornie dążyć do zaangażowania w sprawy pokoju i zachęcać ludzi do większej ufności Panu. Walka o pokój ma się dokonywać dzięki uczciwym postawom. Oznacza to całkowitą rezygnację ze zła i nieprawdy. *Non violence* zakłada również umiłowanie nieprzyjaciół. Jest to umiejętność słuchania przeciwników i próba odnalezienia Jezusa w każdym człowieku. Merton podkreśla również potrzebę chrześcijańskiej nadziei, która sprzeciwia się wszelkiej rozpaczce. Jest to wezwanie do większej wiary w moc Ewangelii⁵⁹.

Według Mertona chrześcijański obowiązek polega na tym, aby wierzyć w słowo Boga i patrzeć na problemy wojny z punktu widzenia Mistycznego Ciała Chrystusa. Osoba wierząca powinna widzieć niebezpieczeństwo uciekania się do przemocy⁶⁰. Joseph Raab zauważa w nauczaniu Mertona zachętę do naśladowania Chrystusa i głoszenia Jego królestwa, nawet podczas konfliktów zbrojnych. Świadczenie o Bogu jest również związane z reakcją na przemoc⁶¹.

To przekonanie Mertona z punktu widzenia Kościoła można zauważyć w konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, którą omawiany autor komentuje. Według Mertona jest to jedna z najważniejszych wypowiedzi Kościoła w ostatnim czasie i jeden z najważniejszych dokumentów soboru. Ukazano w nim nowe podejście do problemu zła w świecie. Kościół nie potępia świata za zło, ale chce ukazać cierpienie wynikające z konsekwencji złych decyzji i nieporozumień. Dzięki jedności można go unikać i zdać sobie sprawę z możliwości czynienia dobra. Zadaniem Kościoła jest jeszcze większa identyfikacja z człowiekiem żyjącym w świecie pełnym problemów. W konstytucji pokazano, że świat dla Kościoła nie jest już koncepcją statyczną. Obecnie jest to koncepcja otwarta, w której wspólnota chrześcijan reaguje na współczesnego człowieka i pomaga mu wzrastać, aby znalazł siebie i zbudował świat pokoju. Wspólnota wierzących stara się ukazywać dobro obecne we współczesnym świecie. Stara się je rozpoznać i przedstawić wartości, którymi powinien kierować się człowiek⁶².

Jak można kierować się pokojem w dzisiejszym świecie? W teologii świat jest uznawany jako stworzenie Boże. To arena walki dobra ze złem, które przejawia się w grzechu i buncie przeciwko Panu. Konstytucja soborowa ukazuje świat jako kochany, odkupiony i zbawiony przez Chrystusa. Człowiek rozpoznaje znaki Jego obecności w tym świecie. Ludzie mogą być słabi, grzeszni, ale i tak są kochani przez Jezusa. Zdaniem Mertona

59 J. Dear, *Blessed are the meek: the nonviolence of Thomas Merton*, „The Merton Annual” 5 (1992), s. 209–210.

60 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 196.

61 J. Raab, *Comrades for peace: Thomas Merton, The Dalai Lama and the preferential option for nonviolence*, „The Merton Annual” 19 (2006), s. 258.

62 T. Merton, *The world the Church and the Godless world...*, s. 4–5.

konstytucja ukazuje człowieka, który chce budować świat przeniknięty obecnością Boga. Dąży do szczęśliwego życia na ziemi i dążenia do prawdy w pokoju i bezpieczeństwie⁶³.

Konstytucje soborowe ukazują chrześcijańskie rozumienie humanizmu⁶⁴, w ramach którego deklarowana jest godność człowieka, odnaleziona w wolności i odpowiedzi na wezwanie do miłości. Humanizm ten jest oparty na wierze w Boga i jest wolną odpowiedzialnością człowieka na dar łaski⁶⁵. Człowiek jest nie tylko zdolny do miłości, ale również do łaski, czyli do twórczej relacji z Jezusem i innymi ludźmi⁶⁶. Merton uważa, że dzieło budowania lepszego świata na wzór chrześcijańskiego humanizmu będzie niemożliwe, jeśli ludzie będą poświęcać swoją uwagę, pieniądze, energię jedynie na powiększenie armii⁶⁷. Zadaniem chrześcijanina jest odróżnienie humanizmu chrześcijańskiego od antyhumanizmu nauki w służbie przemocy i wojny. Kościół w budowaniu pokoju musi nawiązać kontakt ze współczesną nauką i techniką oraz troszczyć się o wolność duchową i niezależność od struktur władzy⁶⁸.

Zdaniem Mertona nauczanie soborowe dotyczące pokoju koncentruje się na wartości i godności osoby w relacji z innymi ludźmi i Bogiem. Nauczanie to oparte jest na jedności wszystkich ludzi. Chrystus przywraca człowiekowi Boże podobieństwo i wolność. W Nim ludzie mogą osiągnąć pokój i jedność⁶⁹. W budowaniu pokoju Kościół nie powinien być utożsamiany z żadnym systemem politycznym czy gospodarczym. Jest oddany wspólnemu dobru wszystkich ludzi i powinien wspierać wszystkie inicjatywy, które gwarantują pokój. Kościół zjednoczony przez miłość i łaskę jest znakiem transcendentnej wolności człowieka w Chrystusie. Jest on miejscem spotkania człowieka z Bogiem i ze swoim bliźnim.

Merton komentując treści z konstytucji soborowej, stwierdza, że chrześcijanin jest odpowiedzialny za drugiego człowieka. Osoba osiąga dojrzałość, gdy uświadamia sobie, że każdy jest jej bratem. Cały świat jest ściśle związany ekonomicznymi, kulturowymi i socjologicznymi więzami, które sprawiają, że każdy człowiek jest odpowiedzialny za to, co się dzieje na świecie⁷⁰. Odpowiedzialność chrześcijanina nie ogranicza się tylko do sfery wewnętrznej, ale musi on angażować się w różne działania społeczne, które wpływają na relacje z innymi w świecie⁷¹. Miłość do drugiego człowieka ma kontemplacyjne poczucie tajemnicy drugiej osoby⁷².

63 Tamże, s. 8–9.

64 P. Dinter, *Merton, nonviolence and the bishop's pastoral*, „The Merton Annual” 1 (1988), s. 136.

65 T. Merton, *The protest of vitalism: the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 3, s. 5.

66 Tamże, s. 8.

67 T. Merton, *The road ahead: the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 4, s. 4.

68 Tamże, s. 7.

69 T. Merton, *Pokój monastyczny*, w: tenże, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 267.

70 T. Merton, *Love and living...*, s. 268–269.

71 Tamże, s. 271.

72 T. Merton, *The protest of vitalism...*, s. 9.

Zadaniem chrześcijanina jest budowanie świata, który oparty jest na miłości Boga. Kościół jako wspólnota wierzących jest przeniknięty tą miłością. Odkrywa ją i stara się nią żyć. Dzięki niej może dążyć do pojednania z drugim człowiekiem.

4. Miłość bliźniego i pojednanie

Merton ponownie wraca do konstytucji *Gaudium et spes*, która ukazuje, że miłość do człowieka jest nietrwała, jeśli nie pochodzi od Boga⁷³. Chrześcijanin ma być znakiem komunii i pojednania między ludźmi. Jest otwarty na inne osoby, na ich pragnienia i potrzeby. Porządek społeczny wymaga ustawicznej pracy. Powinien być oparty na prawdzie i sprawiedliwości, które są ożywione miłością. Chrześcijanin musi być zainteresowany budowaniem lepszego społeczeństwa, wolnego od wojny i niesprawiedliwości⁷⁴.

Merton przypomina, że Chrystus przyszedł na świat jako księżę pokoju. Chrześcijanin jest zobowiązany do tego, aby traktować każdego człowieka jak Jezusa. Ma szanować jego życie, jakby to było życie Pana⁷⁵. To, że Chrystus przyjął ludzką naturę jest dla chrześcijan bardzo ważne⁷⁶. Skoro Bóg stał się człowiekiem, to nie można być obojętnym na nikogo. Każdy człowiek powinien być traktowany jak Jezus. Członek Mistycznego Ciała Chrystusa jest stróżem swojego brata⁷⁷. Pan jest kamieniem węgielnym, na którym jest zbudowany cały świat oraz ośrodkiem wszystkiego, co istnieje⁷⁸.

Nadzieją chrześcijanina jest to, że po wielu błędach człowiek odrzuci narzędzia wojny i ustali pokój, uznając, że może żyć w zgodzie ze swoim bratem⁷⁹. Merton przywołuje wypowiedź Jezusa z Kazania na Górze o nadstawianiu drugiego policzka i oddaniu płaszcza (Mt 5, 39–40). Zalecenia te stanowią esencję wewnętrznego nastawienia człowieka. Pan ukazuje, że obowiązkiem chrześcijanina jest ukierunkowanie wszystkich działań zgodnie z prawem miłości⁸⁰. Człowieka poznaje się po miłości – gdy kocha bliźniego i nieprzyjaciela, wtedy Bóg daje mu klucz do zrozumienia tego kim jest oraz kim jest jego bliźni⁸¹.

Zdaniem Mertona, gdy człowiek polega tylko na własnych wysiłkach, to nie jest w stanie zbudować lepszego świata opartego na pokoju⁸². Pokój Chrystusa jest to sam Bóg

73 T. Merton, *God and the world: the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 2, s. 3.

74 T. Merton, *Love and living...*, s. 274–275.

75 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 178.

76 T. Merton, *Domysły współwinnego widza...*, s. 209.

77 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 77.

78 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 244.

79 T. Merton, *Domysły współwinnego widza...*, s. 209.

80 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 43.

81 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością...*, s. 238.

82 T. Merton, *Życie i świętość*, Kraków 1994, s. 141.

obecny w świecie. Jeśli chrześcijanin chce go odnaleźć, to musi go pragnąć. Pokój na świecie nie usuwa wszystkich problemów⁸³. Pojednanie jest możliwe, jeśli człowiek żyje w miłości Bożej. Według Mertona Pan przynosi całkowite pojednanie człowieka z Bogiem oraz świadomość miłosierdzia. Osoba, która Go doświadcza, żyje w pokoju i sprzeciwia się złu i nienawiści⁸⁴. Chrześcijanin walczy o pokój modlitwą i ofiarą swojego życia⁸⁵. Praca na rzecz pokoju jest zorientowaniem wysiłków na jedności świata, a nie na podziale⁸⁶. Pokój wymaga heroizmu i wierności prawdzie⁸⁷. Człowiek musi wykazać się bohaterstwem i poświęceniem⁸⁸.

Osoba wierząca, jak stwierdza Merton, modląc się o pokój, modli się również o rozsądek, aby ludzie nawzajem umieli rozwiązywać problemy⁸⁹. Powołanie do jedności i pokoju jest związane z umiłowaniem drugiego człowieka. Świat bez Chrystusa to niespokojne miasto tych, którzy żyją tylko dla siebie samych. Ludzi, którzy są skłócenii w walce bez końca⁹⁰. W opinii ojca Ludwika, człowiek jednocząc się z Panem zaczyna postrzegać świat przez pryzmat wartości. Zaczyna dostrzegać osoby, które potrafią sobie pomagać i jest to wynik miłości do bliźniego. Szanuje wolność innych ludzi. Służba ludzkości polega na tworzeniu porządku opartego na boskim planie stworzenia⁹¹. Jeśli ludzie sobie nie ufają, to muszą się nauczyć ufać Bogu – niepojęta Jego moc może ich ochronić. Pan zawsze może obrócić zło w dobro. Jedynie miłość może usunąć lęk, który jest źródłem wszelkiej wojny⁹². Według Mertona do współpracy na rzecz pokoju może dojść jedynie wtedy, gdy w sercach ludzkich żyć będzie prawda, litość i wolność samego Jezusa⁹³.

Chrześcijanin, jak stwierdza Merton, pracuje z cierpliwością, aby przywrócić zdolność do miłości i zrozumienia w społeczeństwie⁹⁴. Może on pomóc w zatrzymaniu spirali cierpienia i nienawiści. Powinien modlić się, pościć, rozmawiać, karmić, leczyć chorych, pocieszać konających i grzebać zmarłych⁹⁵. Często głos osoby wierzącej dotyczący pokoju i sprawiedliwości jest pochłonięty przez chaos i obojętność świata, który nie umie

83 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 245.

84 Tamże, s. 99.

85 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 26.

86 Tamże, s. 206.

87 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 177.

88 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 180.

89 Tamże, s. 34.

90 T. Merton, *Posiew kontemplacji...*, s. 57.

91 J. Ostenburg, *Spiritual connectedness...*, s. 13–15.

92 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 32.

93 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 283.

94 T. Merton, *Disputed questions...*, s. 234–235.

95 T. Merton, *Bieg ku górze...*, s. 499–500.

myśleć w kategoriach pokoju i sprawiedliwości⁹⁶. Człowiek wierzący może przywrócić myślenie oparte na miłości⁹⁷. Jego zadaniem jest bronienie człowieka przed nadużywaniem potężnej siły. Walka ze wszelkim totalitaryzmem jest również zmaganiem się z przemocą, fanatyzmem i chciwością osoby⁹⁸.

Chrystus czyni swoich uczniów ambasadorami miłości i pokoju. Mają oni być dobrymi samarytanami niosącymi zbawienie światu. Pierwszym obowiązkiem chrześcijan jest wprowadzanie pokoju w rodzinie, później w świecie⁹⁹. Chrześcijańskie posłannictwo szerzenia pokoju łączy się z głoszeniem Ewangelii jedności, co jest związane z obecnością Ducha Świętego. Jest to jeden z eschatologicznych znaków prawdziwego życia Kościoła. Przez zabieganie o pokój dzieło Boga spełnia się w świecie¹⁰⁰.

Życie duchowe, w ocenie Mertona, jest potrzebne w zachowaniu pokoju, a powołanie do jego wprowadzania jest wielką odpowiedzialnością i wyzwaniem. Jest to przyjęcie łaski od Boga. Chrześcijanin żyje po to, aby podtrzymywać ten płomyk pokoju i miłości¹⁰¹. Nie może się spodziewać, że pokojowa społeczność wyłoni się sama. Musi działać, poświęcać się i współpracować w celu zbudowania fundamentów¹⁰².

Jeśli chrześcijanin ma przebaczać innym, to musi sam doświadczyć czym ono jest. Merton uważa, że tajemnicy pokoju trzeba szukać w Bożym miłosierdziu¹⁰³. Gdy człowiek przyzna się do swojej słabości i omyłności, to jest w stanie spojrzeć z miłością na drugiego człowieka¹⁰⁴. Dostrzega to, że Bóg prowadzi ją drogą odnowy i oczyszczenia, aby mogła wprowadzać pokój w swoim środowisku.

5. Droga wewnętrzna człowieka

Chrześcijanin ma być świadkiem pokoju ducha, mimo że sam doświadcza wiele trudności. Jest to pokój, który pochodzi od zmartwychwstałego Pana¹⁰⁵. Jeśli chrześcijanin chce znaleźć pokój wewnętrzny, to musi wyrzec się niedoskonałego pojęcia o nim. Człowiek nie może uniknąć konfliktu, który jest w nim samym. Musi nieustannie wznosić się ponad siebie¹⁰⁶. Chrześcijanin, w ocenie Thomasa, nieustannie walczy o pokój serca

96 T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, Bydgoszcz 1996, s. 161.

97 R. Williams, *Words, war and silence...*, s. 46.

98 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 78.

99 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 246.

100 T. Merton, *Ślub konwersacji*, Poznań 1997, s. 50.

101 T. Merton, *W stronę jedności...*, s. 139.

102 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 181.

103 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 277–278.

104 P. Dinter, *Merton, nonviolence and the bishop's pastoral...*, s. 145.

105 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 243.

106 Tamże, s. 276.

i wyzwolenie się spod władzy nieuporządkowanych namiętności. Bez tego nie można dojść do poznania Boga¹⁰⁷. Pokój przyniesiony przez Chrystusa jest owocem walki, którą człowiek podejmuje w samym sobie, aby bowiem odnaleźć Pana musi wyrzec się ograniczonego podejścia do wiary. Musi patrzeć na swoje ubóstwo i trudy życia nie w zwierciadle swoich niepowodzeń, ale w zwycięstwie Chrystusa¹⁰⁸. Pokój zapanuje w nim, gdy wyrzeknie się swojego egoizmu. Człowiek nie może żyć w harmonii z innymi, jeśli nie żyje w niej sam ze sobą, co jest związane z odrzuceniem zewnętrznego „ja”¹⁰⁹.

Ojciec Ludwik podkreśla, że chrześcijanie muszą zwrócić uwagę na życie duchowe, aby odznaczać się głęboką i wytrwałą siłą moralną i współczuciem. Jeśli zrezygnują z życia duchowego, to mglisty i przenikający wszystko stan umysłu pochodzący ze świata przejmie rolę moralności i sumienia. Człowiek jest wojowniczy, podejrzliwy i oparty na lęku. Konsekwencją tego może być odwrócenie się od prawdy i sprawiedliwości¹¹⁰.

Ojciec Ludwik przywołuje kolejny fragment z Ewangelii, gdy Jezus zapytany przez Piłata czy jest królem, odpowiada, że królestwo Jego nie jest z tego świata (J 18, 36–37). Thomas stwierdza, że chrześcijański stosunek do wojny i pokoju jest eschatologiczny. Chrześcijanin nie musi walczyć, ma być świadkiem Boga. Merton ukazuje to również dzięki fragmentowi z Apokalipsy św. Jana. W księdze tej czytamy o walce rodzącego się Kościoła z siłami świata (12, 7–9). W jego interpretacji walka ta ma wewnętrzny wymiar. Wojny, kataklizmy są przejawem ukrytej oraz duchowej walki. Święci wydają się pokonani, ale to jest tylko pozorna porażka. Nie wchodzi ona do królestwa Babilonu, aby nie mieć udziału w jego grzechach – uciekają do królestwa Chrystusa. Jeździec na koniu barwy ognia, który jest ukazany w Apokalipsie jest symbolem wojny (6, 4). Został posłany, aby przygotować zagładę świata – pozwolono mu odebrać Ziemi pokój. Czterej jeźdźcy oznaczający wojnę, głód, śmierć i zarazę są zwiastunami końca świata. Święci zostają uratowani dzięki wytrwałości. Merton tłumaczy, że jest to wczesnochrześcijański stosunek do wojny, który przedstawia niesprawiedliwość i prześladowanie w cesarstwie. Walka duchowa nie jest oparta na przemocy, jej sukces można dostrzec w nowym wymiarze życia duchowego. Thomas jest zdania, że wszyscy pierwsi chrześcijanie byli świadkami pokoju. Życie osoby wierzącej, która oddaje się sprawom pokoju, wyrasta z krwi męczenników, którzy woleli oddać życie w obronie wiary¹¹¹.

John Dear zauważa w pismach Mertona, że jeśli człowiek chce zakończenia wojny, musi to zrobić na początku we własnym sercu. Merton ukazuje wizję człowieka, który jest nastawiony pokojowo do wszystkich, zjednoczony z Bogiem, naturą i drugą osobą.

107 T. Merton, *Życie i świętość...*, s. 134.

108 T. Merton, *Pokój monastyczny...*, s. 277–278.

109 Tamże, s. 244.

110 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej...*, s. 179.

111 Tamże, s. 101–104.

Z tego względu prowadzenie życia duchowego jest bardzo ważne w odniesieniu do utrzymania pokoju. Chrześcijanin dochodzi do wniosku, że wszyscy ludzie są jednością¹¹². Dear dodaje, że sprzeciw wobec przemocy w nauczaniu Mertona wypływa z głębokiego przekonania, że Jezus króluje w życiu człowieka i wzywa go do bycia świadkiem pokoju w świecie. Jest to również powrót do korzeni chrześcijaństwa¹¹³.

Zdaniem ojca Ludwika chrześcijanin musi odzyskać przekonanie, że pokój jest możliwy i uzależniony od nas samych. Jest to wiara w to, że można ożywić potencjalne dobre skłonności tkwiące w człowieku, mimo że były one wcześniej marnotrawione lub wykorzystywane w niewłaściwy sposób. Prawdziwy pokój połączony jest ze sferą wewnętrznych potrzeb, a korzeniami tkwi w głębi ludzkiej istoty i jest zgodny z inteligencją i wolnością człowieka. Jeżeli prawdziwy pokój jest dzisiaj trudny do osiągnięcia, to tylko dlatego, że ludzie nie są w stanie doświadczyć siebie jako osób o wystarczającej godności i odpowiedzialności za innych¹¹⁴. Według Mertona istnieje niewielki opór przeciwko wojnie. Chociaż człowiek boi się wojny, ten strach jest nieskuteczny. Nie może on nic zrobić wobec nieświadomej skłonności do przemocy¹¹⁵.

Zdaniem Thomasa główną treścią Dobrej Nowiny jest to, że broń duchowa jest silniejsza od materialnej. Ludzie muszą odrzucić taktykę bezwładnej bierności, która czyni ich bezbronnymi, nie mogą rezygnować z obrony własnych praw i prawdy chrześcijańskiej. Muszą uznać nadrzędność modlitwy, ofiary, negocjacji i metod pokojowych¹¹⁶. John Wu dodaje, że bronią duchową w nauczaniu Mertona jest życie wewnętrzne, dzięki któremu człowiek jest wezwany do zaangażowania¹¹⁷.

Nass Cannon twierdzi, że Thomas ukazuje to, że wspólna droga do pokoju prowadzi przez indywidualny rozwój życia wewnętrznego. Zaznacza, że człowiek, który nie pozna siebie, nie zauważa swojego grzechu, ale widzi go u innych. Tylko miłość może przeciwstawić się bojaźni, która leży u podstaw wojny. Ta integracja wewnętrzna staje się drogą do pokoju i jedności w świecie. W pełni zintegrowany człowiek jest w stanie działać na rzecz pokoju. Dla Mertona fałszywe „ja” jest źródłem nienawiści człowieka do siebie samego i innych. Człowiek, który odkrywa prawdziwe „ja” jest w stanie wprowadzać pokój w swoim życiu i w innych. Ojciec Ludwik wzywa każdego człowieka do uzdrowienia nieporządku własnej duszy przez przyjęcie Ducha Świętego, który może poprowadzić go do integracji wewnętrznej. Człowiek żyjący w pokoju, może go wprowadzać w społeczeństwie, w którym żyje¹¹⁸.

112 J. Dear, *Blessed are the meek: the nonviolence of Thomas Merton...*, s. 208.

113 Tamże, s. 211.

114 T. Merton, *Domysły współwinnego widza...*, s. 243.

115 T. Merton, *Love and living...*, s. 230.

116 T. Merton, *Pasja pokoju...*, s. 184–185.

117 J. Wu, *Pleading for sanity: cosmic heart in a sea of fire*, „The Merton Annual” 10 (1997), s. 278.

118 N. Cannon, *A path to peace – Thomas Merton, final integration and us*, „The Merton Seasonal” 40 (2015) 1, s. 10–11.

John Ostenburg dodaje, że koncepcja Thomasa ukazuje to, że trzeba w każdej osobie ujrzeć to duchowe centrum, którym jest wewnętrzne „ja”, niezależnie od narodu czy rasy. Dzięki temu jest możliwa łączność z drugim człowiekiem. Droga do pokoju jest jednym z kroków, które musi przejść każdy chrześcijanin wewnątrz siebie. Według ojca Ludwika, taka zmiana może nastąpić przez wzajemne zaangażowanie, które jest zakorzenione w miłości. Człowiek, który kieruje się chrześcijańskim zmysłem postrzega drugą osobę jak Chrystusa. Zdaniem Mertona człowiek spotyka Boga, aby lepiej poznać znaczenie świata i każdej osoby. To Bóg nadaje sens jego egzystencji¹¹⁹.

Podsumowanie

Zdaniem Mertona przyczyną wszelkich konfliktów jest grzeszna egzystencja człowieka. Wojny i konflikty należą do świata spoza Królestwa Bożego. Chciwość ludzi jest powodem wyzysku biednych narodów. Człowiek, który dąży do wojny zawiesza racjonalne myślenie. Zaczyna wtedy uciekać się do przemocy i nienawiści. Merton wskazuje na to, że wojna wynika z ludzkich wyborów. Człowiek, który się boi, że utracił wolność, przestaje ufać sobie i innym. To może się przenieść na całe społeczeństwo. Człowiek zaczyna wrogo traktować innych, ale również samego siebie. Grzechem człowieka i całego społeczeństwa jest egoistyczne dążenie do ciągłego wzbogacania się, wtedy sprawy pokojowe schodzą na dalszy plan. Myśli się jedynie o wzroście gospodarczym, nie patrząc na sytuację innych ludzi.

Takie podejście prowadzi człowieka do nacjonalizmu. Dostrzega on zło w innych, a nie potrafi dostrzec go w sobie. Z tym związane jest złe patrzenie na drugiego człowieka, nieustanne ocenianie go i oskarżanie, co prowadzi do przemocy. Człowiek kieruje się uprzedzeniami i nie chce poznać drugiej osoby. Często jest zmanipulowany przez osoby, które potrafią go wykorzystać dla swoich celów. W wojnie osoba, której nie znamy staje się wrogiem. Człowiek nie ma możliwości poznania jej, a musi z nią walczyć. Przekaz medialny dotyczący działań wojennych często jest bardzo jednostronny. Merton przestrzega przed relacjami medialnymi, które wzywają do przemocy i ją usprawiedliwiają.

Według ojca Ludwika, człowiek rozpoznając siebie, swoje słabości i błędy zawsze może się nawrócić i podążać za Bogiem. Może budować świat oparty na pokoju i początkiem tego powinno być niestosowanie przemocy, co oparte jest na wierze w Boga. Jest to działanie bez nienawiści i wrogości wobec drugiego człowieka. To szukanie duchowej jedności między ludźmi. Człowiek, który szuka jedności i pokoju nie może stosować przemocy. Wszelka wrogość tylko pozornie może dotyczyć walki o pokój,

119 J. Ostenburg, *Spiritual connectedness...*, s. 13–15.

a często jest jego zaprzeczeniem. Człowiek, który jej ulega chce osiągnąć natychmiastowy pokój, a staje się on pozorny, można o niego bowiem zabiegać jedynie przez rezygnację ze zła i nienawiści.

W budowanie świata pokoju może być zaangażowany każdy chrześcijanin. Zdaniem Thomasa, głoszenie Ewangelii jest związane z przekazywaniem idei pokoju w świecie. Warto dostrzegać konsekwencje złych decyzji związanych z nienawiścią, wtedy można sobie uświadomić do czego jest zdolna osoba, która kieruje się przemocą. Można dostrzec ból i cierpienie wielu ludzi. Merton ukazuje świat, który jest kochany przez Boga. Człowiek może w nim rozpoznać znaki obecności Boga. Można dostrzec słabości ludzi, ale również to, że Chrystus podnosi człowieka. Ta walka między dobrem a złem cały czas się rozgrywa w człowieku. Bóg go zachęca i umacnia do wybierania dobra. Chrześcijanin może pomagać człowiekowi z problemami, z którymi się zmagają i wspierać go, aby je przewycięzać.

Kościół jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem i ze swoim bliźnim. W Kościele człowiek odkrywa wolność. Thomas twierdzi, że godność osoby ludzkiej i wartości, którymi kieruje się człowiek są podstawą jedności między ludźmi. Rozpoznanie Chrystusa sprawia, że chrześcijanin staje się odpowiedzialny za drugiego człowieka. Zależy mu na jego rozwoju. Zaczyna dostrzegać więzi, a nie tylko podziały między ludźmi. Ta odpowiedzialność przejawia się w różnych działaniach społecznych, które wpływają na budowanie pokoju, który jest trudny do osiągnięcia, szczególnie, gdy brakuje tej odpowiedzialności za innych i dostrzeżenia godności każdego człowieka.

Budowanie świata pokoju oparte jest na miłości i pojednaniu. Chrześcijanin jest znakiem pokoju i pojednania. Uczy się nieustannie patrzeć na drugiego człowieka jak na Chrystusa. Dostrzegać Go w drugiej osobie. To jest podstawa, od której można wyjść. Prawo miłości, której się uczy od Jezusa ukierunkowuje jego działania. Dzięki temu stara się zrozumieć siebie i innych. Chrześcijanin uczy się tajemnicy pokoju w Bożym miłosierdziu. Doświadcza przebaczenia i uczy się przebaczać innym. Czyni to w jedności z Panem.

Chrześcijanin zabiega o pokój, który pochodzi od Chrystusa. Nie może polegać jedynie na własnych siłach. Otwierając się na Boga jedną się z Nim, ale również z człowiekiem, który jest dla niego wyzwaniem. Tym samym sprzeciwia się złu i nienawiści. Modli się i pości w intencji pokoju oraz stara się angażować w działania pokojowe. Jest to również prośba o mądrość ludzi, aby umieli rozwiązywać problemy i wszelkie podziały. Chrześcijanie nie mogą być bierni w sprawie pokoju. W zaangażowaniu pomaga uznanie nadrzędności modlitwy i ofiary. Jest to cierpliwa praca nad przywróceniem zdolności do miłości i zrozumienia w świecie. Osoba wierząca może czynić dzieła miłosierdzia, pocieszać, leczyć, podejmować dialog, aby wprowadzać myślenie o pokoju. Staje się przez to ambasadorem miłości i pokoju. Troszczy się o pokój w swojej rodzinie, a później w świecie. Duch Święty swoimi darami wzmacnia ją do tej misji.

Chrześcijanin jest powołany do podtrzymywania tego płomyka pokoju. Wymaga to poświęcenia, odwagi i współpracy z innymi osobami.

Budowanie pokoju w świecie zaczyna się w samym człowieku, który nieustannie zмага się z różnymi niepokojami w nim samym. Nieustannie walczy on o pokój serca, prowadzi życie duchowe, aby bardziej zrozumieć jedność między ludźmi. Walka duchowa nie jest oparta na przemocy. Chrześcijanin ma być świadkiem pokoju, co oznacza jedność w nim samym, a później szukanie jej z innymi ludźmi. Zdaje sobie sprawę, że pokój jest możliwy i można o niego walczyć. Może dostrzec pragnienie pokoju, które w nim tkwi i je ożywić. Ten pokój tkwi w głębi istoty ludzkiej i trzeba go zobaczyć.

Droga do pokoju prowadzi przez rozwój życia wewnętrznego. Jest to postawa ciągłego umacniania wiary. Integracja wewnętrzna, rozpoznawanie zewnętrznego „ja” w sobie sprawia, że może on dążyć do jedności przez dostrzeganie swoich słabości. Człowiek, który widzi wewnętrzne „ja”, czyli stałą obecność Boga w swoim życiu, potrafi wprowadzać pokój w swoje życie. Wtedy może dojrzeć to duchowe centrum również w osobie, której nie zna. To powoduje stworzenie więzi duchowej. Odkrycie Boga w swoim wnętrzu pomaga w angażowaniu się w działania pokojowe w świecie. Człowiek może rozpoznać swoją misję, którą otrzymał od Boga i ją rozwijać. Merton ukazuje pewien ideał jak dążyć do pokoju w życiu i społeczeństwie. Jego orędzie oparte jest na miłości do Boga i drugiego człowieka oraz na przebaczeniu i pojednaniu. Wobec wojny w Ukrainie to przesłanie pokoju inspiruje nas do gorliwej modlitwy za ofiary, ludzi, którzy stracili dach nad głową, ale również o nastanie pokoju i zakończenie wszelkich walk.

Bibliografia

- Cannon N., *A path to peace – Thomas Merton, final integration and us*, „The Merton Seasonal” 40 (2015) 1, s. 10–11.
- Dear J., *Blessed are the meek: the nonviolence of Thomas Merton*, „The Merton Annual” 5 (1992), s. 205–213.
- Dinter P., *Merton, nonviolence and the bishop’s pastoral*, „The Merton Annual” 1 (1988), s. 129–148.
- Forest J., *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008.
- Jordan B., Lenz A., *Księga 100 polityków stulecia*, Warszawa 1997.
- Merton T., *Bieg ku górze*, Poznań 2002.
- Merton T., *Disputed questions*, New York 2011.
- Merton T., *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972.
- Merton T., *God and the world: the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 2, s. 3–7.
- Merton T., *Love and living*, New York 2011.
- Merton T., *Pasja pokoju*, Kraków 2004.
- Merton T., *Pokój monastyczny*, [w:] T. Merton, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 237–289.
- Merton T., *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Merton T., *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982.
- Merton T., *Siedem esejów o Albercie Camus*, Bydgoszcz 1996.

- Merton T., *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2015.
- Merton T., *Ślub konwersacji*, Poznań 1997.
- Merton T., *The hidden ground of love*, New York 2011.
- Merton T., *The protest of vitalism: the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 3, s. 3–9.
- Merton T., *The road ahead: the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 4, s. 3–7.
- Merton T., *The world the Church and the Godless world*, „The Merton Seasonal” 27 (2002) 1, s. 3–9.
- Merton T., *W stronę jedności*, Kraków 2009.
- Merton T., *Źródła kontemplacji*, Poznań 1998.
- Merton T., *Życie i świętość*, Kraków 1994.
- Merton T., *Życie w listach*, Poznań 2011.
- Nouwen H., *Spotkania z Mertonem*, Kraków 2005.
- Ostenburg J., *Spiritual connectedness: Thomas Merton's path to world peace*, „The Merton Seasonal” 30 (2005) 4, s. 13–17.
- Raab J., *Comrades for peace: Thomas Merton, The Dalai Lama and the preferential option for nonviolence*, „The Merton Annual” 19 (2006), s. 255–266.
- Shannon W., *Milcząca lampa*, Bydgoszcz–Lublin 2002.
- Wierzbicki A., *Gandhi Mohandas Karamchand*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, s. 682–686.
- Williams R., *Words, war and silence: Thomas Merton for the twenty-first century*, „The Merton Annual” 25 (2015), s. 40–53.
- Wu J., *Pleading for sanity: cosmic heart in a sea of fire*, „The Merton Annual” 10 (1997), s. 267–284.
- Zynda M., *Contemporary mystic study: Thomas Merton as supported by Evelyn Underhill's stages of mystical development*, „The Merton Annual” 4 (1991), s. 173–202.

CYTOWANIE

W. Oleśków, *Orędzie pokoju w dziełach Thomasa Mertona*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 151–170,
DOI: 10.18276/sp.2023.33-10.

Adrian Put

Gorzów Wielkopolski

a.put@diecezjazg.pl

ORCID: 0000-0002-9375-5802

Herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej jako atrybut dziedzictwa historycznego w perspektywie heraldyki kościelnej

STRESZCZENIE

29 listopada 2020 roku, w pierwszą niedzielę Adwentu, wszedł w życie dekret bp. Tadeusza Lityńskiego, ustanawiający dla diecezji zielonogórsko-gorzowskiej własny herb. Herb ten jest nowym, choć osadzonym w historii, znakiem Kościoła na Środkowym Nadodrzu. W artykule przybliżono okoliczności powstania herbu diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, a także opisuje go i przybliża jego znaczenie dla Kościoła lokalnego nad Środkową Odrą. Tekst podzielono na następujące punkty: 1. „Zarys dziejów Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu”, w którym przybliżono najważniejsze wydarzenia z dziejów Kościoła na badanym obszarze, co jest historycznym tłem dla całości tekstu, 2. „Okoliczności powstania herbu”, w którym przybliżono proces tworzenia herbu, oraz 3. „Opis i znaczenie herbu”, w którym podjęto próbę blazonowania herbu.

SŁOWA KLUCZE:

herb, diecezja zielonogórsko-gorzowska, diecezja lubuska, ziemia lubuska, Środkowe Nadodrze

The coat of arms of the Diocese of Zielona Góra-Gorzów Wielkopolski as an attribute of historical heritage in the perspective of ecclesiastical heraldry

ABSTRACT

On 29th November 2020, the first Sunday of Advent, the decree of Bishop Tadeusz Lityński, establishing its own coat of arms for the Diocese of Zielona Góra and Gorzów Wielkopolski, came into force. This coat of arms is a new, though historically embedded, sign of the Church in the Middle Odra Region. The article entitled "The coat of arms of the Diocese of Zielona Góra – Gorzów Wielkopolski as an attribute of historical heritage in the perspective of ecclesiastical heraldry" introduces the circumstances of origin of the coat of arms of the Diocese of Zielona Góra – Gorzów Wielkopolski, as well as describing it and introducing its significance for the local Church in the Middle Odra Region. The text is divided into the following sections: 1. "The outline of the history of the Catholic Church in the Middle Odra Region", which takes a closer look at the most important events in the history of the Church in the area under study providing a historical

background to the text as a whole; 2. "Circumstances of the creation of the coat of arms", which takes a closer look at the process of creating the coat of arms, while point 3. "The description and significance of the coat of arms" attempts to blazon the coat of arms.

KEYWORDS:

coat of arms, diocese of Zielona Góra - Gorzów Wielkopolski, Lubusz diocese, Lubusz Land, Middle Odra Region

Wprowadzenie

29 listopada 2020 roku, w pierwszą niedzielę Adwentu, wszedł w życie dekret bp. Tadeusza Lityńskiego, ustanawiający dla diecezji zielonogórsko-gorzowskiej własny herb. W ten sposób diecezja na Środkowym Nadodrzu dołączyła do grona polskich biskupstw, które obok herbu biskupa mają własny znak heraldyczny.

Militarny rodowód herbów powodował, że pierwotnie nie były one akceptowane w Kościele. Prawo kanoniczne wprost zabraniało duchownym ich używania. Nie mogli oni także używać innych oznak wojskowych oraz brać udziału w wojnie. Gdy jednak herb stał się znakiem przynależności lennej, a później także stanowej i rodowej, został przyjęty również przez duchownych¹. Współcześnie herby są używane powszechnie. Używają ich wyżsi duchowni, instytucje i zrzeszenia kościelne. Stały się znakiem identyfikującym i wyróżniającym daną osobę lub diecezję. Poprawne ich odczytanie pozwala dlatego na zrozumienie idei, wokół których koncentruje się życie Kościoła lokalnego². W tym sensie herb, a szczególnie herb diecezji, jest nie tylko znakiem graficznym, ale także próbą opisanie historii, charyzmatu i duchowości danego biskupstwa.

W niniejszym artykule przybliżono okoliczności powstania herbu diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, a także opisano go i przybliżono jego znaczenie dla Kościoła lokalnego nad środkową Odrą. Omówiono najważniejsze wydarzenia z życia Kościoła na badanym obszarze; przybliżono proces tworzenia herbu, a także podjęto próbę blazonowania herbu.

1. Zarys dziejów Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu

Kościół katolicki nad środkową Odrą oraz dolną Wartą ma swoją wielowiekową historię. Historyczna ziemia lubuska została przyłączona do państwa polskiego w czasach Mieszka I. Obszar ten poddano władzy kościelnej biskupa poznańskiego. Stało się tak w wyniku chrztu Mieszka I oraz jego drużyny w 966 roku i po utworzeniu pierwszego

1 A. Weiss, *Heraldyka kościelna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 729.

2 Por. S.K. Kuczyński, *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, funkcje*, Warszawa 1993, s. 8.

biskupstwa z siedzibą w Poznaniu w 968 roku. W tym okresie Kościół na ziemi lubuskiej nie tworzył odrębnej jednostki kościelnej administracji.

Pierwszym śladem chrześcijaństwa na terenie Środkowego Nadodrza była działalność Pięciu Braci Eremitów. Jak przyjmuje znaczna część badaczy, idąc za Tadeuszem Wojciechowskim, ponieśli oni męczeńską śmierć w okolicach Międzyrzecza³. Ich przybycie związane było z decyzją cesarza Ottona III, podjętą wraz z Bolesławem Chrobrym, aby założyć klasztor dla nawracania pogańskich Wioletów⁴. Działo się to z inspiracji papieża Sylwestra II⁵. Rola Pięciu Braci Męczenników znacznie jednak wykraczała poza ramy misji wyznaczonej decyzjami politycznymi i religijnymi. Ich misja łączy obecny obszar Ziemi Lubuskiej z całą ówczesną elitą kościelną i polityczną Europy. Święci Jan z Wenecji, Benedykt z Benewentu czy Bruno z Kwerfurtu należeli do głównego nurtu odnowy duchowej kontynentu, szczególnie tzw. reformy kluniackiej. W tym kontekście warto wspomnieć choćby opata Nila Młodszego z Kalabrii i innych odnowicieli życia pustelniczego w Kościele przełomu X i XI wieku⁶. Święty Nil z Kalabrii propagował życie zakonne oparte ściśle na wskazaniach św. Benedykta oraz nawiązywał do doświadczenia pustelników wschodnich. Działał na południu Italii. Obok niego ówczesnymi odnowicielami życia eremickiego w Kościele byli św. Romuald, św. Jan Gwalbert i św. Piotr Damiani. Św. Romuald został zakonikiem w klasztorze Sant-Apollinare w Casse. Nie odnajdywał jednak tej dyscypliny duchowej, której poszukiwał. To pchnęło go do udania się w 1012 roku na pustkowie koło Camaldoli, dokąd wkrótce dołączyli do niego pierwsi uczniowie. Powstała w ten sposób cała kolonia mnisza⁷. Od nazwy okolicy przyjęto nazywać ich kamedułami. Zanim jednak do tego doszło, św. Romuald gromadził wokół siebie uczniów w Pereum⁸. W tej wspólnocie wyróżniali się wspomniani już mnisi – krewniak cesarski św. Bruno z Kwerfurtu, św. Benedykt z Benewentu, św. Jan z Wenecji, których wysłano do Polski. Mieli prowadzić dzieło ewangelizacji

3 T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Poznań 2004, s. 26; G. Wejman, *Kościół katolicki na ziemi lubuskiej 1124–2010. Zarys problemu*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu. Historia i postacie*, red. G. Chojnacki, Zielona Góra 2011, s. 11; S. Kurnatowski, *Dlaczego Międzyrzecz?*, [w:] *Męczennicy z Międzyrzecza*, red. R. Tomczak, Paradyż 2003, s. 49–69. Dokładna lokalizacja międzyrzeckiego eremu zob. A. Kirmiel, *Gdzie mógł znajdować się klasztor Pierwszych Męczenników Polski?*, [w:] *Pierwsi Męczennicy Polski. 1010 rocznica śmierci. Materiały z Sesji naukowej zorganizowanej w Muzeum Ziemi Międzyrzeckiej im. Alfa Kowalskiego 8 listopada 2013 r.*, Międzyrzecz 2014, s. 49–57. Św. Bruno z Kwerfurtu nie wymienia miejsca, gdzie znajdował się klasztor. Wspomina jedynie, że było to w kraju Słowian, gdzie piękny las nadawałby się na samotnię, na ziemi chrześcijańskiej w pobliżu pogan, zob. Bruno z Kwerfurtu, *Żywoć Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 169–170.

4 Z. Sułowski, *Chrzest Polski*, cz. 2, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) 4, s. 12; G. Wejman, *Kościół katolicki...*, s. 10.

5 Jan Paweł II, *Strzeżmy duchowego i moralnego wymiaru Europy*, „*Ecclesiastica*” 11 (2002) 4–6, s. 39.

6 M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, cz. 2. *Średniowiecze*, Warszawa 1987, s. 103.

7 B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. II. *Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, Lublin 2001, s. 158.

8 *Alle origini di Camaldoli. San Romualdo e i Cinque Fratelli* (traduzione, commento e note) T. Matus, Camaldoli 2003, s. 141–142.

przerwane po śmierci św. Wojciecha⁹. Utworzona w Polsce placówka miała zatem od samego początku wyraźnie misyjny charakter. Dodatkowo założony klasztor miał przyjmować i kształcić nowicjuszy oraz umożliwiać przybywającym zakonnikom prowadzenie życia pustelniczego¹⁰. Warto wspomnieć również, że nowy klasztor miał nawiązywać swą organizacją do eremu w Pereum, gdzie prowadzono studia filozofii¹¹. Mnisi przywieźli ze sobą także potrzebne księgi liturgiczne oraz – być może – inne potrzebne teksty teologiczne i filozoficzne¹². Byłby zatem klasztor Pięciu Braci pierwszym na tych ziemiach ośrodkiem nauki, czerpiącym swe wzorce z najlepszych ówczesnych centrów myśli chrześcijańskiej Europy. Przybyli do Polski Benedykt i Jan od samego początku położyli nacisk na naukę słowiańskiego języka¹³. Wyglądem także przystosowali się do lokalnych zwyczajów¹⁴. Widać w ich postępowaniu podobieństwo do metod, którymi w dziele ewangelizacji posługiwali się pierwsi misjonarze Słowian, św. Cyryl i św. Methody¹⁵. Na miejscu do Benedykta i Jana dołączył jeszcze jeden italski mnich oraz dwaj Polacy – Mateusz i Izaak¹⁶. Na służbę oddelegowano do nich miejscowych chłopców, w tym św. Krystyna¹⁷. Nie udało się jednak podjąć mnichom dzieła ewangelizacji. Męczeńska śmierć przysła niespodziewanie w nocy z 10 na 11 listopada 1003 roku¹⁸. Śmierć eremitów nie zakończyła działalności konwentu. Biskup poznański Unger podjął się zbadaania sprawy i przedstawienia jej papieżowi Janowi XVIII, który „kazał zaliczyć ich w poczet świętych męczenników i oddawać im cześć”¹⁹. Nad ich grobem wzniesiono bazylikę, a samo miejsce stało się areną licznych cudów i łask. Kult eremitów szybko przeniósł się z Polski do Italii, a później także do Czech, Niemiec i na Węgry. Ostateczny kres międzyrzeckiej placówce przyniosło, być może, zajęcie tych ziem przez Pomorzanie lub reakcja pogańska w czasach Mieszka II i Kazimierza Odnowiciela. Prawdopodobnie ciała świętych, wywieziono do Gniezna, skąd do Pragi miał je wywieźć książę czeski Brzetysław.

Początki własnej organizacji diecezjalnej na Środkowym Nadodrzu sięgają jednak późniejszego okresu, bo dopiero trzeciej dekady XII wieku. W roku 1124 z inicjatywy

9 Jan Paweł II, *Przesłanie papieskie z okazji 1000. rocznicy wzniesienia kościoła pw. św. Wojciecha w Rawennie*, „Ecclesiastica” 11 (2002) 7–9, s. 7.

10 Bruno z Kwerfurtu, *Żywoć...*, s. 170.

11 Tamże, s. 167.

12 M. Rechowicz, *Myśl teologiczna w Polsce do czasu założenia Wydziału Teologicznego w Krakowie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 9 (1966) 1–2, s. 89.

13 Bruno z Kwerfurtu, *Żywoć...*, s. 180.

14 Tamże, s. 199.

15 T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2004, s. 124.

16 D. Zydorek, *Dzieje życia i męczeństwa Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Pięciu Braci Męczenników. Z dziejów religijności Polski XI wieku*, red. D. Zydorek, Gorzów Wielkopolski 1997, s. 64.

17 P.M. Mainolfi, M. Ruggiano, *San Benedetto da Benevento. Protomartire Della Polonia*, Benevento 2004, s. 142.

18 Tamże, s. 155.

19 M. Kanior, *Monastycyzm na ziemiach polskich za pierwszych Piastów*, [w:] *Męczennicy z Międzyrzecza*, red. R. Tomczak, Paradyż 2003, s. 32.

Bolesława Krzywoustego erygowano biskupstwo w nadodrzańskim Lubuszu²⁰. Stało się to podczas pobytu w Polsce legata papieskiego kard. Idziego z Tusculum. Pierwsza wiarygodna wzmianka o diecezji lubuskiej pochodzi z 1133 roku²¹. Chodzi tu o bullę papieża Innocentego II, który poddawał polskie biskupstwa zwierzchnictwu metropolii magdeburskiej. Stało się tak w wyniku działań św. Norberta z Xanten, arcybiskupa magdeburskiego.

Ze względu na swe położenie diecezja lubuska miała czuwać nad krzewieniem i utwierdzeniem chrześcijaństwa na zachód i północny-zachód od Lubusza²². Plany te musiał zaaprobować odbywający od maja 1123 roku legację w Polsce właśnie kard. Idzi z Tusculum. Jeszcze przed majem 1124 roku Idzi opuścił Bolesława i udał się na Węgry. Reforma organizacyjna Kościoła w Polsce, łącznie z utworzeniem nowych diecezji, musiała więc nastąpić w tym okresie. Na tej podstawie przyjmuje się, że biskupstwo w Lubuszu zostało założone w 1124 roku. Utworzenie w 1140 roku biskupstwa pomorskiego w Wolinie znacznie ograniczyło obszar oddziaływania lubuskiej diecezji. Ostateczne podbicie i ujarznienie państw plemiennych Słowian zachodnich i zorganizowanie na ich terenach stałej niemieckiej kościelnej administracji zamknęło także ten obszar na duszpasterskie oddziaływanie biskupa lubuskiego. Nie inaczej sytuacja przedstawiała się na ziemiach polskich, gdzie od strony wschodniej i południowej nowa diecezja sąsiadowała z diecezją wrocławską i poznańską.

W swych dziejach diecezja lubuska kilka razy zmieniała stolicę. W latach 1124–1276 siedzibą biskupa lubuskiego był nadodrzański gród Lubusz²³. W 1276 roku siedzibę przeniesiono do Górzycy. Po spaleniu i złupieniu Górzycy w 1325 roku biskupi lubuscy

20 A. Put, *Powstanie diecezji lubuskiej i pomorskiej (wolińskiej)*, [w:] *Kościół na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XII wieku*, red. Z. Lec, A. Put, Szczecin 2008, s. 53; zob. też: L. Kuhn, *Das Bistum Lebus. Das kirchliche Leben im Bistum Lebus in den letzten zwei Jahrhunderten (1385–1555) seines Bestehens unter besonderer Berücksichtigung des Johanniterordens*, Leipzig [2005], s. 21.

21 Innocenty II, *Sacrosancta*, [w:] *Codex diplomaticus majoris Polonia*, t. 1, nr 6, <http://www.wbc.poznan.pl/> (5.05.2016). „Proinde venerabilis frater Norberte archiepiscopo, querimoniam illam quam adversus episcopos Polonie in nostra presentia deposuisti, scripture et aramento duximus committendam. Asserebas equidem prefate regionis episcopos ex antiqua constitutione Madeburgensi ecclesie iure metropolitico subiacere, et ad confirmationem tue partis auctoritatem predecessorum nostrorum Iohannis, Benedicti et Leonis beate memorie pretendebas; quos nimirum episcopatus, qui ultra Salam, Albiam et Oderam esse tunc temporis videbantur seu qui ibidem inantea divina essent cooperante clementia disponendi, interventu Ottonis piissimi augusti supposuisse Madeburgensi ecclesie astruebas. Quorum videlicet episcopatum nomina hec sunt: Inter Albiam et Oderam, Stetin et Lubus, ultra Oderam vero Pomerana, Poznan, Gnezen, Craco, Wartizlav, Cruciwiz, Masovia et Lodilaensis; unde legitimis datis indutiis, earundem ecclesiarum episcopos, ut tibi de tua querimonia responderent, tam per litteras quam per nuntios semel atque secundo ad nostram presentiam invitavimus. Ipsi vero nec venerunt nec ad nos responsales aliquos transmiserunt. Visum est igitur nobis et fratribus nostris, quod nec ipsi de sua contumacia lucrari deberent, nec Madeburgensis ecclesia diutius propria iustitia privaretur”.

22 T. Błaszczuk, *Biskupstwo lubuskie w średniowieczu*, [w:] *Dzieje Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu do czasów najnowszych*, red. A. Put, R. Kufel, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 2020, s. 34.

23 Tamże, s. 35.

rezydowali we Wrocławiu. Do diecezji powrócił dopiero bp Henryk II z Bancz (1353–1365), który podjął próbę odbudowy katedry. Niestety w 1373 roku wojska Karola Luksemburskiego spaliły lubuską katedrę.

Od czasu swojego powstania biskupstwo lubuskie nie powiększyło swego obszaru, a po utracie ziem na północy i zachodzie diecezja stała się najmniejszą jednostką kościelną w prowincji gnieźnieńskiej. W tak niewielkim terytorialnie obszarze biskupstwo lubuskie przetrwało do połowy XVI wieku, kiedy w Brandenburgii przyjęto reformację²⁴. Związane to było głównie z działalnością synów elektora Joachima I Nestora – margrabiego Jana z Kostrzyna i elektora Joachima II²⁵. 19 sierpnia 1539 roku Joachim II uczynił swego brata Jana współpatronem nad diecezją lubuską. Jan Kostrzyński wykorzystał ten przywilej do walki z biskupem lubuskim Jerzym Blumenthałem. Wykorzystując władzę, wprowadził protestantyzm w podległej sobie części ziemi lubuskiej. Ostatnim katolickim biskupem lubuskim był Jan Hornenburg. W 1565 roku w katedrze lubuskiej w Fürstenwalde odprawiono ostatnią katolicką Mszę świętą. Wyznanie ewangelickie całkowicie zapanowało nad środkową Odrą.

Początkowo życie katolickie praktycznie zamarło na tym obszarze. Rodziło to słuszną troskę ze strony Stolicy Apostolskiej, która postanowiła działać. Obszar m.in. diecezji lubuskiej 6 stycznia 1622 roku powierzono opiece duszpasterskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary²⁶. Kanoniczną jurysdykcję pełnili zaś nuncjusze: koloński dla obszarów niemieckich, warszawski dla obszarów nadbałtyckich, zaś dla Danii i Norwegii – nuncjusz z Brukseli. W roku 1667 z niemieckich terenów „Wikariatu Północy” utworzono wikariat apostolski z siedzibą w Hanowerze, do którego w 1670 roku przyłączono teren dawnej diecezji lubuskiej²⁷. Kolejna zmiana przynależności kanonicznej nastąpiła w 1709 roku, gdy dawną diecezję włączono w struktury Wikariatu Apostolskiego Górnej i Dolnej Saksonii.

W takich okolicznościach katolickie życie religijne było bardzo mocno ograniczone. W XVII i XVIII wieku rozpoczęło się jednak powolne przenikanie katolików ze strony Czech i Rzeczypospolitej na obszary Brandenburgii. Wiemy, że w 1715 roku, na polecenie Stolicy Apostolskiej, generał jezuitów wyznaczył 15 zakonników do pracy misyjnej na pograniczu wielkopolsko-pruskim²⁸, którzy swoją bazę mieli w Międzyrzeczu, a z posługą docierali do Paradyża, Bledzewa, Pszczewa, Rokitna, Skwierzyny i innych miejscowości.

Kolejne zmiany w administracji kościelnej tych ziem nastąpiły w roku 1780, gdy połączono Wikariat Apostolski Górnej i Dolnej Saksonii z Wikariatem Apostolskim Północnym.

24 B. Dratwa, *Reformacja na Ziemi Lubuskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 24 (1980) 1, s. 30–35.

25 G. Wejman, *Kościół katolicki na ziemi lubuskiej 1124–2010. Zarys problemu*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu...*, s. 17.

26 Tamże, s. 24.

27 Tamże.

28 B. Dratwa, *Apostolski Wikariat Północny*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 24 (1980) 1, s. 27.

W 1783 roku wyłączono z niego ziemie Szwecji i zorganizowano z nich osobny wikariat, a sama ziemia lubuska podlegała znów Apostolskiemu Wikariatowi Północy. Sytuacja taka trwała do 30 kwietnia 1811 roku, gdy ziemie Brandenburgii i Pomorza poddano jurysdykcji biskupa wrocławskiego. W roku 1812 postanowiono, że władzę kościelną nad tymi terenami pełnić będzie w imieniu biskupa wrocławskiego delegat biskupi, którym będzie każdorazowo proboszcz kościoła pw. św. Jadwigi w Berlinie²⁹.

Sprawy kościelnej jurysdykcji na tych ziemiach zostały przez Stolicę Apostolską uregulowane ostatecznie bullą *De salute animarum* z 16 lipca 1821 roku³⁰. Decyzje papieskie czyniły biskupa wrocławskiego wikariuszem apostolskim na obszar pomorsko-brandenburski, z zastrzeżeniem, że kościelny zarząd ma mieć proboszcz kościoła św. Jadwigi w Berlinie, jako każdorazowy pełnomocnik biskupa wrocławskiego. Decyzje te były podstawą utworzenia w 1829 roku Książęco-biskupiej Delegatury Brandenburgii i Pomorza, zwanej popularnie delegaturą berlińską. Z diecezją wrocławską delegatura połączona była osobą biskupa. Dopiero w 1851 roku doszło do faktycznego włączenia ziem delegatury do wrocławskiego biskupstwa.

Wiek XIX charakteryzował się znacznym wzrostem wspólnoty katolickiej na terenach nad środkową Odrą. Rosła liczba katolików, a delegatura berlińska rozwinęła się także administracyjnie. Napływ polskich robotników, a także żołnierzy wyznania katolickiego powodował zakładanie katolickich parafii. Do zakończenia I wojny światowej obszar ten nie podlegał większym zmianom kościelnym. Dopiero decyzje papieża Piusa XI zmieniły podział administracyjny tych ziem. 1 maja 1923 roku papież utworzył dla tych fragmentów diecezji poznańskiej i chełmińskiej, które znalazły się po niemieckiej stronie granicy, osobną administraturę apostolską w Tucznie³¹. Siedzibę administracji w 1926 roku przeniesiono do Piły, a w 1929 roku podniesiono ją do rangi Wolnej Prałatury Pilskiej³². 13 sierpnia 1930 roku papież bullą *Pastoralis officii nostri* utworzył diecezję berlińską, która swoim terytorium objęła część ziem historycznej diecezji lubuskiej. W takiej strukturze administracyjnej Kościół katolicki przetrwał na obszarze Środkowego Nadodrza do II wojny światowej. Po zakończeniu wojny na tereny obecnej diecezji zielonogórsko-gorzowskiej³³ napłynęła ludność polska, w zdecydowanej większości

29 G. Wejman, *Kościół katolicki...*, s. 26.

30 Tamże.

31 Tamże, s. 29.

32 R. Prejs, *Odrodzenie życia katolickiego w dorzeczu środkowej Odry i dolnej Warty w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, [w:] *Dzieje Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu do czasów najnowszych*, red. A. Put, R. Kufel, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 2020, s. 85.

33 Diecezja zielonogórsko-gorzowska do 25.03.1992 r. nosiła nazwę diecezji gorzowskiej. Na mocy Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* dokonano reorganizacji dotychczasowej diecezji gorzowskiej przenosząc jej stolicę do Zielonej Góry i zmieniając jej nazwę na zielonogórsko-gorzowską, zob. *Konstytucja apostolska Totus Tuus Poloniae Populus*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 671.

katolickiego wyznania. Z myślą o rosnących potrzebach duszpasterskich prymas Polski kardynał August Hlond, działając na mocy specjalnych uprawnień Stolicy Apostolskiej³⁴, ustanowił polską organizację kościelną na Ziemiach Zachodnich. 15 sierpnia 1945 roku mianował ks. Edmunda Nowickiego z Poznania administratorem nowo utworzonej Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej. Na stolicę administracji wybrano miasto Gorzów. Obejmowała ona obszar 44 836 km², czyli przeszło 1/7 powierzchni Polski. W skład administracji wchodziły następujące większe miasta i okolice: Gorzów, Szczecin, Koszalin, Słupsk, Piła i Zielona Góra³⁵. Jeszcze w 1945 roku ks. Nowicki rozpoczął urzędowanie w Gorzowie, gdzie otwarto Kurię Administracji Apostolskiej. 28 października 1945 roku ks. Nowicki odbył uroczysty ingres do kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – dzisiejszej katedry w Gorzowie.

Troszcząc się o rozwój powołań kapłańskich, administrator apostolski utworzył trzy niższe seminaria duchowne w Gorzowie, Słupsku i we Wschowie, zaś w 1947 roku otwarto w Gorzowie Wyższe Seminarium Duchowne. W 1950 roku powstał Sąd Duchowny dla całej administracji apostolskiej. Owocna posługa rządcy gorzowskiego została nagle przerwana. Decyzją władz państwowych ks. Nowicki został w styczniu 1951 roku usunięty z Gorzowa. Rada Konsultorów wybrała wówczas ks. Tadeusza Załuckowskiego wikariuszem kapitulnym, a prymas Polski kard. Stefan Wyszyński mianował go wikariuszem generalnym dla terytorium, które od 1950 roku zaczęto nazywać ordynariatem gorzowskim. Po niespodziewanej śmierci ks. Załuckowskiego, nowym wikariuszem kapitulnym został w 1952 roku ks. Zygmunt Szelązek, który także otrzymał od prymasa uprawnienia do samodzielnego kierowania ordynariatem gorzowskim. Z powodu wciąż rosnącej liczby powołań, ks. Szelązek przeniósł część seminarium gorzowskiego do pocysterskiego klasztoru w Gościkowie-Paradyżu, lokując tam tzw. Wydział Filozoficzny WSD w Gorzowie Wielkopolskim. Ordynariusz powołał także system wzajemnego ubezpieczenia duchownych, tworząc Wzajemną Pomoc Kapłańską, oraz zorganizował dom dla księży seniorów w Rokitnie.

Pierwszy polski biskup – Teodor Bensch objął rządy w ordynariacie gorzowskim dopiero w 1956 roku. Niestety, jego posługa zakończyła się także niespodziewanie szybko. Biskup zmarł na zawał serca 7 stycznia 1958 roku. Został pochowany w katedrze gorzowskiej. Po jego śmierci rządy w ordynariacie sprawował jako wikariusz kapitulny ks. Józef Michalski.

34 D. Śmierchalski-Wachocz, *Sytuacja Kościoła katolickiego w diecezji gorzowskiej w latach 1945–2004. Zarys problematyki. Nowa Marchia – prowincja zapomniana – wspólne korzenie*, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna, „Zeszyty Naukowe” nr 5, s. 8.

35 „Zarządzenia Administracji Apostolskiej” 1 (1945) I, s. 1: Teren nowej jednostki kościelnej administracji obejmował ziemie z dotychczas istniejących diecezji: 1) *Praelaturae nullius Schneidmühlensis seu Pilensis*; 2) *illius partis Archidioeceseos Vratislaviensis, quae ad medium cursum fluminis Odra posita, hodie ad Vojevodiam Posnaniensem pertinet*; 3) *illius partis Dioecesis Berolinensis, quae sive ad orientem sive ad occidentem fluminis Odra jacens, nunc gubernio Reipublicae Poloniae subicitur*.

Nowym biskupem dla ordynariatu mianowano śląskiego kapłana – ks. Wilhelma Plutę, którego wyświęcono na biskupa w Gorzowie Wielkopolskim przez kard. Wyszyńskiego 7 września 1958 roku. Później mianowano dla ordynariatu gorzowskiego i konsekrowano dwóch biskupów pomocniczych – bp. Jerzego Strobę (16.11.1958) i bp. Ignacego Jeża (5.06.1960). Biskup Wilhelm Pluta od samego początku priorytetem swojej posługi duszpasterskiej uczynił rozwój życia duchowego wśród kapłanów i świeckich. Organizował konferencje dla księży, wydawał także liczne rozporządzenia duszpasterskie. Dbał o rozwój duszpasterstwa małżeństw i rodzin.

W 1960 roku władze komunistyczne zlikwidowały niższe seminaria w Gorzowie Wielkopolskim i Słupsku, zaś w roku 1961 usunięto Wyższe Seminarium Duchowne z Gorzowa Wielkopolskiego. Od tego momentu wszystkie roczniki seminarium zostały ulokowane w dawnym opactwie cysterskim niedaleko Międzyrzecza, w Gościkowie-Paradyżu. 25 maja 1967 roku ordynariat gorzowski został podniesiony do rangi Administracji Apostolskiej zależnej bezpośrednio od Stolicy Apostolskiej. To jednak nie rozwiązało problemów duszpasterskich ciągle największej kościelnej jednostki administracyjnej. Zasadnicza zmiana nastąpiła dopiero w 1972 roku. 28 czerwca 1972 roku papież Paweł VI bullą *Episcoporum Poloniae coetus* ustanowił stałą organizację kościelną na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Podziałowi uległa Administracja Apostolska w Gorzowie Wielkopolskim, z której terenu powstały dwie nowe diecezje – szczecińsko-kamieńska z siedzibą w Szczecinie i koszalińsko-kołobrzeska z siedzibą w Koszalinie, a administrację gorzowską podniesiono do rangi samodzielnego biskupstwa z siedzibą w Gorzowie Wielkopolskim. Diecezja gorzowska³⁶ została włączona do metropolii wrocławskiej, zaś jej pierwszym biskupem rezydencjalnym mianowano dotychczasowego administratora gorzowskiego – bp. Plutę. W 1973 roku za zgodą Stolicy Apostolskiej ustanowiono Kapitułę Katedralną w Gorzowie Wielkopolskim. W tym samym roku diecezja gorzowska otrzymała biskupa pomocniczego, którym został ks. Paweł Socha CM – wykładowca teologii fundamentalnej w seminarium paradyskim.

22 stycznia 1986 roku w wypadku samochodowym zginął bp Pluta, został pochowany w przedsionku katedry gorzowskiej. Po jego śmierci rządy jako administrator diecezji sprawował bp Socha. 4 października 1986 roku papież Jan Paweł II mianował

³⁶ W myśl postanowień Bulli papieskiej *Episcoporum Poloniae Coetus* z 28.06.1972 r.: „Diecezja gorzowska obejmować będzie terytorium województwa zielonogórskiego, które odłączamy od archidiecezji wrocławskiej, od diecezji berlińskiej i od prałatury pilskiej; ponadto terytorium powiatu Trzcianka i miasta Piły, które też wyłączamy z prałatury pilskiej. Stolicą biskupa będzie miasto Gorzów Wlkp. Diecezja gorzowska będzie należeć do metropolii wrocławskiej, a jej biskup będzie podlegać metropolicie wrocławskiemu po myśli obowiązującego prawa. Zob. *Bulla papieska Episcoporum Poloniae Coetus*, [w:] *Księga pamiątkowa...*, s. 637; zob. też: *Komunikat konferencji plenarnej Episkopatu Polski w sprawie kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, 28 czerwca 1972, Kraków, [w:] P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2, lata 1960–1974, Poznań 1995, s. 594–596; *Pismo prefekta Rady do spraw Publicznych Kościoła G. kard. Villota*, nr 3770/72, [w:] *Źródła do dziejów Pomorza Zachodniego*, t. 14. *Narodziny diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej (1945–1975)*, opr. K. Kozłowski, Szczecin 2007, s. 110–112.

nowym biskupem gorzowskim ks. Józefa Michalika, dotychczasowego rektora Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Swój ingres do katedry w Gorzowie Wielkopolskim bp Michalik odbył 30 listopada 1986 roku. Nowy rządcą odnowił budynki kurii i rezydencji biskupów w Gorzowie Wielkopolskim oraz seminarium w Paradyżu. Utworzył także nowe domy rekolekcyjne. Zorganizował pierwsze Diecezjalne Dni Młodych w 1987 roku oraz doprowadził do koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Rokitniańskiej w 1989 roku. W trosce o właściwą formację intelektualną świeckich założył w Gorzowie Wielkopolskim Instytut Formacji Katolickiej dla świeckich, który był filią Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. 6 stycznia 1990 roku z rąk papieża Jana Pawła II święcenia biskupie przyjął drugi biskup pomocniczy, dotychczasowy ojciec duchowny seminarium paradyskiego – ks. Edward Dajczak³⁷.

Kolejna zmiana w funkcjonowaniu diecezji gorzowskiej nastąpiła 25 marca 1992 roku. Papież Jan Paweł II bullą *Totus Tuus Poloniae populus* dokonał reorganizacji struktur kościelnych w Polsce. Diecezja gorzowska otrzymała nazwę: zielonogórsko-gorzowska, a jej siedzibę przeniesiono do Zielonej Góry. Od diecezji odłączono także dekanaty pilski i trzaniecki oraz część parafii dekanatu drezdeneckiego. W 1993 roku bp Michalik został mianowany arcybiskupem metropolitą przemyskim. Nowym biskupem diecezjalnym w Zielonej Górze został dotychczasowy biskup pomocniczy legnicki – bp Adam Dyczkowski. Uroczysty ingres do katedry gorzowskiej odbył się 5 września 1993 roku. W okresie rządów bp. Dyczkowskiego zorganizowano wielkie obchody 50-lecia utworzenia Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wielkopolskim. Diecezję odwiedził również Ojciec Święty Jan Paweł II, który 2 czerwca 1997 roku spotkał się z wiernymi na gorzowskim osiedlu Górczyn, a także rozpoczął proces beatyfikacyjny sługi Bożego bp. Wilhelma Pluty. Ważnym wydarzeniem było także milenium męczeńskiej śmierci patronów diecezji, Pierwszych Męczenników Polski – Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna, które uroczystość obchodzono w 2003 roku w Międzyrzeczu z udziałem Episkopatu Polski. Szczególną troską bp Dyczkowski otaczał zrzeszenia wiernych świeckich. Troszczył się zwłaszcza o rozwój Akcji Katolickiej i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży.

29 grudnia 2007 roku papież Benedykt XVI przyjął rezygnację bp. Dyczkowskiego z urzędu biskupa zielonogórsko-gorzowskiego, złożoną ze względu na osiągnięcie wieku emerytalnego. Tego samego dnia nowym biskupem zielonogórsko-gorzowskim został mianowany bp Stefan Regmunt – dotychczasowy biskup pomocniczy w Legnicy. Biskup Stefan Regmunt odbył uroczyste ingresy do katedry gorzowskiej (19.01.2008) oraz do konkatedry w Zielonej Górze (26.01.2008). W czerwcu 2009 roku bp Regmunt zorganizował uroczyste obchody XX rocznicy koronacji obrazu Matki Bożej Rokitniańskiej. 22 stycznia 2010 roku w gorzowskiej katedrze zainaugurowano pierwszy w dziejach Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej Synod Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej. Z tej okazji odbyła się również pielgrzymka kapłanów z całej metropolii

37 R. Tomczak, *Biskup Edward Dajczak*, [w:] *Księga pamiątkowa...*, s. 133.

do grobu bp. Wilhelma Pluty. W dniach 28–29 sierpnia 2011 roku diecezję zielonogórsko-gorzowską odwiedził nuncjusz apostolski w Polsce abp Celestino Migliore, który podczas swojego pobytu spotkał się z kapłanami i wiernymi.

16 stycznia 2012 roku papież Benedykt XVI przyjął rezygnację bp. Sochy z funkcji biskupa pomocniczego diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, w związku z osiągnięciem wieku emerytalnego. Nowym biskupem pomocniczym dla diecezji został mianowany ks. prał. Tadeusz Lityński, dotychczasowy proboszcz parafii pw. Chrystusa Króla z Gorzowa i sędzia Sądu Kościelnego w Gorzowie³⁸. Decyzję papieską ogłoszono 28 kwietnia 2012 roku jednocześnie w siedzibie Nuncjatury Apostolskiej w Polsce oraz w katedrze w Zielonej Górze. Święcenia biskupie ks. Lityński przyjął w katedrze w Gorzowie 16 czerwca 2012 roku.

Od 11 do 14 października 2012 roku odbył się w diecezji II Kongres Stowarzyszeń, Ruchów i Wspólnot dla Nowej Ewangelizacji³⁹. Kongres odbył się w dwóch miejscach – w Rokitnie, gdzie zorganizowano specjalistyczne sympozjum, i w Zielonej Górze, gdzie wszystkie zrzeszenia spotkały się na wspólnej modlitwie i ewangelizacji.

9 września 2015 roku podczas publicznej sesji w Domu Biskupów w Gorzowie zamknięto diecezjalny etap procesu beatyfikacyjnego, którego celem było zebranie dokumentów na temat życia, cnót heroicznych, sławy i znaków świętości sługi Bożego bp. Wilhelma Pluty. 13 października dokumenty przekazano do watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Posługa bp. Regmunta została niespodziewanie przerwana chorobą. Wiadomość o chorobie i cierpieniu bp. Stefana Regmunta była dla diecezjan sporym zaskoczeniem. Niezbędna okazała się operacja. Złożona w tej sytuacji prośba o zwolnienie z obowiązków biskupa diecezjalnego przyjął papież Franciszek w listopadzie 2015 roku. 23 listopada 2015 roku papież Franciszek ustanowił nowym biskupem diecezjalnym dotychczasowego biskupa pomocniczego Tadeusza Lityńskiego.

2. Okoliczności powstania herbu

Mimo upływu lat oraz bardzo bogatej historii Kościoła na Środkowym Nadodrzu, diecezja zielonogórsko-gorzowska nie miała herbu. Choć, co warto zaznaczyć, Kościół ma na tym terenie swoje własne tradycje heraldyczne. Dawne biskupstwo lubuskie miało herb niezmienny od XIV wieku⁴⁰, który z czasem stanowił ważny element herbów

38 *Adveniat Regnum Tuum. Święcenia biskupie księdza prałata Tadeusza Lityńskiego, biskupa pomocniczego diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, Gorzów Wielkopolski 2012, s. 2.

39 *Kerygmat, antropologia, wspólnota. Akta Diecezjalnego Kongresu Stowarzyszeń, Ruchów i Wspólnot dla Nowej Ewangelizacji, Rokitno–Zielona Góra, 11–14 października 2012 r.*, red. A. Sapięha, Zielona Góra 2013.

40 W. Strzyżewski, *Herby osobiste biskupów i opatów a herby diecezji i opactw na Śląsku i Ziemi Lubuskiej*, [w:] *Polska heraldyka kościelna. Stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński, A. Weiss, Warszawa 2004, s. 92.

biskupów lubuskich⁴¹. Prace nad herbem diecezji zielonogórsko-gorzowskiej rozpoczęły się w 2017 roku, kiedy to do bp. Lityńskiego wpłynęła propozycja ustanowienia herbu dla diecezji. Ksiądz biskup przekazał projekt do dalszych prac. W toku wstępnych konsultacji postanowiono podjąć prace nie nad przedstawionym materiałem, ale nad zupełnie nowym herbem. Projekt z 2017 roku zakładał wprowadzenie tarczy dzielonej w krzyż, a w poszczególnych polach miały się znaleźć herby nawiązujące do historycznych ziem Śląska, Pomorza, Brandenburgii, Ziemi Lubuskiej czy Wielkopolski. Chociaż projekt był bardzo dobrze przygotowany od strony wizualnej, to jednak zbyt duże nagromadzenie figur heraldycznych powodowało, że był nieczytelny, w związku z czym przez cały rok 2018 trwały poszukiwania najlepszego i najbardziej poprawnego heraldycznie rozwiązania⁴². Obok piszącego te słowa, w badania nad nowym herbem zaangażował się ks. Michał Gławdel, który służył nie tylko radą, ale i umiejętnościami graficznymi. Powstało łącznie 6 projektów. Przygotowane propozycje na każdym etapie były przedstawiane bp. Lityńskiemu do akceptacji. Ksiądz biskup dzielił się własnymi oczekiwaniami oraz uwagami i po potrzebnych poprawkach ostatecznie przyjął jedną wersję herbu, którą przekazano ks. mgr. lic. Mariuszowi Kołodziejowi⁴³, ks. dr. hab. Robertowi Kufłowi⁴⁴, ks. dr. Rafałowi Mocnemu⁴⁵ i ks. dr. Alfonsowi Zielonce⁴⁶ z prośbą o opinię. Już na końcu prac swoje uwagi do propozycji tekstu dekretu i noty wyjaśniającej złożyli jeszcze księża Kufel i Kołodziej.

Herby biskupie różnią się od herbów diecezji, chociaż często przejmują pewne elementy herbu diecezji do swojego herbu osobistego, to jednak nie są one tożsame. Różnica dotyczy nie tylko godła i tarczy, ale przede wszystkim oznak godności. Tarczę herbu biskupiego zdobi się zielonym kapeluszem pielgrzyma z dwoma rzędami chwostów i krzyżem, tarcze herbów diecezji zdobi się infułą, krzyżem i pastorałem. Infułę umieszcza się nad tarczą, a pod nią kładzie się krzyż skrzyżowany z pastorałem. Niektóre diecezje mają ten przywilej, że posługują się herbami historycznymi, z wielowiekowymi tradycjami.

41 Zob. W. Strzyżewski, *Herby biskupów lubuskich*, [w:] *Colloquia Lubuskie. Z dyplomatyki i heraldyki dawnego biskupstwa lubuskiego*, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 1994, s. 73–79.

42 A. Put, *Herbowa diecezja*, „Niedziela” edycja zielonogórsko-gorzowska (2020) 50, s. 4–5.

43 Ks. mgr lic. Mariusz Kołodziej, studia specjalistyczne z historii Kościoła odbył w latach 2000–2008 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

44 Ks. dr hab. Robert R. Kufel, studia doktoranckie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu uwieńczone w 2001 r. stopniem doktora nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. W 2002 r. ukończył Studium Archiwistyki na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 2011 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

45 Ks. dr Rafał Mocny, studia specjalistyczne z historii Kościoła w latach 2009–2014 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Stopień doktora nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła w 2014 r.

46 Ks. dr Alfons Zielonca, studia specjalistyczne z historii Kościoła w latach 2009–2013 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Stopień doktora nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła w 2015 roku.

Kościół jest jednak instytucją żywą, podlegającą nieustannemu rozwojowi, także pod względem administracyjnym. Tworzone są nowe jednostki administracji kościelnej, w tym diecezje. Podejmowane wówczas prace nad stworzeniem własnego herbu powinny uwzględniać kilka ważnych zasad. Jak zauważa ks. Paweł Dudziński, współcześnie herby diecezji tworzy się przeważnie na podstawie następujących przesłanek:

1. Symbole religijne, które swoim przesłaniem mają podkreślić kościelny charakter znaku heraldycznego.
2. Atrybuty ikonograficzne patrona diecezji, który niekoniecznie musi być identyczny z *patrocinium* kościoła katedralnego.
3. Fakty dotyczące erygowania diecezji: elementy herbu panującego papieża, zakonu, którego działalność misyjna stworzyła załączek wspólnoty chrześcijańskiej na danym terenie, znaki przypominające o szczególnie zasłużonej postaci.
4. Heraldyka terytorialna⁴⁷.

3. Opis i znaczenie herbu

Bazując na powyższych wskazówkach, odwołując się do kościelnej heraldyki lubuskiej oraz nawiązując do symbolicznych przedstawień Najświętszej Maryi Panny – patronki kościoła katedralnego w Gorzowie Wielkopolskim, a także kierując się ogólnymi wskazaniami biskupa diecezjalnego Tadeusza Lityńskiego, opracowano następujący herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej.



47 P. Dudziński, *Współczesna heraldyka i zwyczaje heraldyczne w kościołach chrześcijańskich*, t. 1, Warszawa 2007, s. 217.

Herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej stworzono z herbu dawnej diecezji lubuskiej oraz z *patrocinium*, czyli patronatu katedry w Gorzowie Wielkopolskim. Nowy herb łączy w sobie tradycje dawnego biskupstwa lubuskiego, istniejącego na Środkowym Nadodrzu od 1124 roku do połowy XVI wieku, oraz najnowszą historię Kościoła na terenie diecezji zielonogórsko-gorzowskiej. Składa się z tarczy – stałego elementu każdego herbu⁴⁸. W przypadku herbu biskupstwa zielonogórsko-gorzowskiego jest ona dzielona w słup. Na polu prawym czerwonym, nawiązującym do dawnego herbu lubuskiego – który ukształtował się ostatecznie w I połowie XIV wieku – znajdują się dwa skrzyżowane srebrne bosaki oraz sześciopromienna złota gwiazda⁴⁹. Dwa skrzyżowane bosaki były to, jak się przypuszcza, atrybuty św. Wojciecha, pierwszego patrona diecezji⁵⁰. Jak zauważa Wojciech Strzyżewski, wizerunki bosaków nie są spotykane w herbach innych diecezji, ani polskich, ani tym bardziej tych leżących dawniej na terenie cesarstwa. Badacz zaznacza, że gdyby „przyjąć jedną z teorii powstania herbów biskupstw, wywodzącą je od dawnych znaków bojowych i terytorialnych, to bosaki potraktować należałoby jako takie właśnie wizerunki”⁵¹. Bosaki, zwane też osękami, widniejące w herbie to długie drągi zakończone metalowym hakiem i szpikulcem. Używane są od wieków w żeglarstwie i rybołówstwie, były stosowane choćby przez flisaków spławiających drewno. Współcześnie wykorzystywane są także np. w żeglarstwie, służą do przyciągania lub odpychania jachtu, a także uchwycenia ucha boi cumowniczej. Wykorzystywane są także np. podczas manewru odcumowania i zacumowania. Dawniej i dziś używane są do torowania drogi łodzi lub jachtowi do trudno dostępnych miejsc⁵². Można je wykorzystywać także w akcjach ratunkowych, przyciągając nimi tonącego. W tym znaczeniu bosaki umieszczone w herbie podkreślają wielowiekowy związek tych ziem z rzeką Odrą – główną osią dawnego biskupstwa lubuskiego. Bosaki były nieodłącznym narzędziem pracy rybaków oraz osób zajmujących się przewozem ludności i towarów. Nie do końca udało się jednak ustalić, w jaki sposób właśnie one stały się atrybutami św. Wojciecha w diecezji lubuskiej⁵³. Osoba patrona Polski prezentowana jest zdecydowanie częściej za pomocą herbu Różyc lub Róży heraldycznej⁵⁴.

48 P. Dudziński, *Alfabet heraldyczny*, Warszawa 1997, s. 15.

49 Por. B. Marcisz-Czapla, *Pieczczę biskupów lubuskich*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archivalny” (2004) II, s. 63.

50 A. Weiss, *Organizacja Diecezji Lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977, s. 65.

51 W. Strzyżewski, *Herby osobiste...*, s. 92.

52 Zob. *Encyklopedia żeglarstwa*, red. J. Czajewski, Warszawa 1996.

53 Na powiązanie bosaków z męczeństwem św. Wojciecha wskazuje m.in. <https://www.heraldik-wiki.de/wiki/Feuerhaken> (20.10.2020).

54 R. Godula, *Róża męczeńska – herb imaginacyjny św. Wojciecha w polskiej i czeskiej tradycji*, „Folia Historica Cracoviensia” (2004) 10, s. 107–109.

Przyrównanie męczeństwa do róży jest szczególnie częste w symbolice chrystologicznej, albowiem „śród cierni prześladowań wyrasta róża męczeństwa”, a w jej pięciu płatkach widziano pięć ran Chrystusa⁵⁵.

Być może jakąś wskazówką, dotyczącą obecności bosaków jako znaków św. Wojciecha, jest opis jego męczeństwa? Według Jana Kanapariusza męczeństwo św. Wojciecha zostało poprzedzone nieprzychylnym przyjęciem przez pogańską ludność. Podczas jednego ze spotkań:

tamtejsi mieszkańcy nadchodząc i bijąc pięściami odpędzili ich. A jeden z nich porwawszy z łodzi wiosło [podkr. A.P.] przystąpił bliżej do biskupa i właśnie w chwili, gdy ten z księgi odśpiewywał psalmy, uderzył go mocno między łopatki. Skutkiem wstrząsu księga wypada z rąk i się rozlatuje, a on sam z wyciągniętą głową i członkami leży obalony na ziemi⁵⁶.

Być może właśnie owo wiosło, które weszło na trwałe do hagiograficznej symboliki świętego, zostało w biskupstwie lubuskim wyrażone poprzez bosak rzeczny? Brak jednak na ten temat szczegółowych badań.

Sześciopromienna gwiazda⁵⁷ („Najjaśniejsza z gwiazd”, „Stella matutina”), umieszczona nad skrzyżowanymi bosakami – w punkcie ich przecięcia – nawiązuje do Najświętszej Maryi Panny, patronki katedry lubuskiej w Górzycy, a później w Fürstenwalde, a także patronki głównego sanktuarium maryjnego diecezji w Górzycy⁵⁸.

Na lewym polu barwy błękitnej znajduje się srebrna (biała) lilia heraldyczna. W przypadku miejskiej heraldyki zachodniopomorskiej i nowomarchijskiej nie spotykamy się z wizerunkiem NMP na pieczęciach czy herbach⁵⁹. Maryja Panna była przedstawiana właśnie za pomocą symbolu lilii, jak w przypadku Gryfic czy też Strzelec Krajeńskich⁶⁰.

55 Tamże, s. 118.

56 J. Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 79.

57 Jak wyjaśnia P. Dudziński: „gwiazda jest jednym z najpopularniejszych symboli heraldycznych. (...) Istnieje przy tym zasada, że w krajach Europy Zachodniej używa się gwiazd pięciopromiennych, w Niemczech i krajach Europy Środkowej, Południowej i Wschodniej – gwiazdy sześciopromiennej”, tenże, *Alfabet...*, s. 81.

58 Zob. B. Marcisz-Czapla, *Pieczęcie...*, s. 63: komentarz autorki w przypisie nr 50 z tej samej strony: „Herb ten może nawiązywać do herbu Górzycy, drugiej stolicy biskupstwa, który przedstawia dwa skrzyżowane pastorały, a nad nimi pięciopromienna gwiazda. Zob. BSuW [*Brandenburgische Siegel und Wappen* – dop. A.P.], s. 81, O. Hupp, *Die Wappen und Siegel der deutschen Staedte*, Frankfurt am M. 1896, s. 45”.

59 W. Strzyżewski, *Treści symboliczne herbów miejskich na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim do końca XVIII wieku*, Zielona Góra 1999, s. 124.

60 Tamże. W przypadku Strzelec Krajeńskich problem symboliki lilii w herbie omówiła szczegółowo: A. Gut, *Rozwój i symbolika herbu Strzelec Krajeńskich*, [w:] *Strzelce Krajeńskie. Studia i szkice historyczne*, Strzelce Krajeńskie 2016, s. 35–53.

W średniowieczu lilia stała się (...) symbolem o charakterze religijnym, stając się symbolem czystości i dziewictwa, Chrystusa, atrybutem wielu świętych, a przede wszystkim Najświętszej Marii Panny, która już wówczas uznawana była za wolną od grzechu pierworodnego i zawsze dziewicę⁶¹.

Lilia w herbie diecezji symbolizuje więc Najświętszą Maryję Pannę, główną patronkę katedry gorzowskiej.

W herbie diecezji ważną rolę odgrywają także insygnia. W tym przypadku stosuje się zasadę, że dana jednostka terytorialna posługuje się atrybutami wyrażającymi władzę duchownego, który nią kieruje⁶². W przypadku diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, w pełni ukształtowanego Kościoła lokalnego, jest to krzyż, pastorał oraz infuła. Wszystkie te elementy mają barwę złotą. Krzyż łańciski, będący oznaką godności biskupiej, umieszczony jest pod tarczą i nawiązuje do krzyża noszonego przed papieżem, patriarchą, legatem lub arcybiskupem dla podkreślenia godności osoby. Należy zaznaczyć, że nie jest to liturgiczny krzyż procesyjny ani krzyż pektoralny⁶³. Krzyż używany jako insygnium heraldyczne wspomniany był w Kodeksie Prawa Kanonicznego Benedykta XV z 1917 roku⁶⁴. Noszony był bezpośrednio przed osobą papieża, legata, patriarchy lub arcybiskupa, a figura Chrystusa ukrzyżowanego była zawsze zwrócona przodem do hierarchy. Podwójny krzyż, gdzie ramię wyższe miało symbolizować tablicę umieszczoną nad głową Jezusa, zaczęto używać w heraldyce patriarchów, prymasów i arcybiskupów. Biskupi nigdy nie otrzymali przywileju „chodzenia z krzyżem”, jednak z czasem zaczęli używać krzyża prostego jako ornamentu heraldycznego. Krzyż ten oznacza obowiązek głoszenia nauki Pana Jezusa, szczególnie głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego⁶⁵. Pastorał jest znakiem posługi biskupiej. Wywodzi się z biblijnej laski z głęboką symboliką. Mojżesz powołany na przywódcę ludu otrzymał od Boga pouczenie: „A laskę tę weź do ręki, bo nią masz dokonywać znaków” (Wj 4,17). Jezus posyłając swoich uczniów poleca im,

61 Tamże, s. 50.

62 P. Dudziński, *Współczesna heraldyka i zwyczaje heraldyczne w kościołach chrześcijańskich*, t. 1, Warszawa 2007, s. 215.

63 Tamże, s. 64.

64 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars II, s. 1–593, can. 274, § 6: *In omnibus ecclesiis, etiam exemptis, Ordinario loci praemonito, si ecclesia sit cathedralis, peragere pontificalia, uti Episcopus in proprio territorio, populo benedicere, cruce ante se delata incedere, non autem alia exercere quae iurisdictionem impotent.*

65 Zob. 1Kor 1,17–25: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża. Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. (...) Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” [cyt. z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2003].

„żeby niczego ze sobą nie brali na drogę prócz jednej laski” (Mk 6,8). Pastorał jest w herbie znakiem posłania do głoszenia Dobrej Nowiny oraz prostoty i całkowitego zaufania Jezusowi w tej misji. Infula, zwana inaczej mitrą, jest liturgicznym nakryciem głowy biskupów używanym przy spełnianiu posług pontyfikalnych. Współcześnie jest to lekkie nakrycie głowy, o okrągłym otoku, złożonym z dwóch pasów, zakończonych rogami w kształcie trójkąta⁶⁶. Płaty te są usztywnione pionowym pasem (*titulus*), zaś z tyłu mitra ozdobiona jest opadającymi dwiema taśmami zwanymi infulami (*vittae*). Poniżej umieszczona jest stylizowana wstęga o wywiniętych końcach zawierająca dewizę, czyli krótkie zawołanie zapisane majuskułą, umieszczone na banderoli pod tarczą herbową⁶⁷. Dewizą są zazwyczaj słowa zaczerpnięte z Pisma św., ojców lub doktorów Kościoła albo innych kościelnych tekstów. W przypadku diecezji zielonogórsko-gorzowskiej dewizą są słowa z wizerunku NMP z Rokitna, głównej Patronki diecezji. Obraz Matki Bożej ozdobiony jest luną, do której przymocowany jest Biały Orzeł. Na nim zaś zapisane są po łacinie słowa *Da pacem Domine in diebus nostris* (Daj, Panie, pokój dniom naszym). To pierwsze słowa pieśni rycerskiej inspirowanej Psalmem 51, a utrzymanej w formie indywidualnej pieśni błagalnej i pokutnej. Autorem pieśni jest Melchior Franck urodzony ok. 1580 roku w Zittau, niemiecki kompozytor ewangelicki przełomu późnego renesansu i wczesnego baroku. Przypuszczalnie był uczniem Christopha Demantiusa. W 1603 roku objął posadę nadwornego kapelmistrza na dworze księcia Jana Kazimierza Wittelsbacha w Coburgu, którą zajmował do końca życia. Po wielu problemach życiowych, jak śmierć jego dzieci i żony, trudny okres wojny trzydziestoletniej, śmierć księcia Jana Kazimierza, Franck zmarł w biedzie 1 czerwca 1639 roku w Coburgu. Znany jest nam wszystkim bardziej z tekstu pieśni świątecznej *O Tannenbaum*⁶⁸.

Projekt herbu był konsultowany, a także w prezentowanej wersji wykonany przez ks. dr. Pawła Dudzińskiego, teologa i heraldyka, do 2022 roku przewodniczącego Komisji Heraldycznej przy Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji.

Chociaż diecezja lubuska upadła w XVI wieku, to jednak jej herb używany jest jako element składowy w herbie innej diecezji. Utworzona w 1930 roku diecezja berlińska powstała na terenie dawnych, średniowiecznych biskupstw: havelberskiego, brandenburskiego, kamieńskiego i lubuskiego. W jej obecnym herbie, dzielonym w krzyż, w lewym dolnym polu znajduje się herb dawnej diecezji lubuskiej obok herbów pozostałych średniowiecznych biskupstw.

66 Dudziński, *Współczesna...*, s. 47.

67 Tamże, s. 72.

68 A. Put, *Modlitwa z serca Matki*, „Niedziela” edycja zielonogórsko-gorzowska (2020) 24, s. 6.

Podsumowanie

Zaprezentowany w artykule herb jest nowym, choć osadzonym w historii, znakiem Kościoła na Środkowym Nadodrzu. Ustanowiony formalnie w 2020 roku, w 75. rocznicę utworzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej, łączy w sobie godła i dewizy odnoszące się do ponadtysiącletnich dziejów Kościoła na Środkowym Nadodrzu. Do tego bogactwa odwołuje się także obecna diecezja zielonogórsko-gorzowska, a także cała szczecińsko-kamieńska metropolia kościelna. Taka rocznica domagała się uroczystych obchodów rocznicowych czy też innego okolicznościowego upamiętnienia, jednak sytuacja z pandemią koronawirusa uniemożliwiła liczny i zorganizowany obchód rocznicy. Przyjęcie herbu stało się więc konkretnym aktem upamiętniającym to wydarzenie. Była jeszcze inna okoliczność, którą warto odnotować. Na herbie znajduje się lilia symbolizująca Najświętszą Maryję Pannę Wniebowziętą, Patronkę katedry gorzowskiej. Zakończenie prac nad jej remontem i odbudową po pożarze stało się również wydarzeniem godnym upamiętnienia przez przyjęcie herbu.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Alle origini di Camaldoli. San Romualdo e i Cinque Fratelli*, (traduzione, commento e note), T. Matus, Camaldoli 2003.
- Bruno z Kwerfurtu, *Żywoć Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 155–246.
- Bulla papieska Episcoporum Poloniae Coetus*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 637.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars II, s. 1–593.
- Decretum*, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej” 1 (1945) 1, s. 1.
- Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 23–86.
- Jan Paweł II, *Przesłanie papieskie z okazji 1000. rocznicy wzniesienia kościoła pw. św. Wojciecha w Rawennie*, „Ecclesiastica” 11 (2002) 7–9, s. 7.
- Jan Paweł II, *Strzeżmy duchowego i moralnego wymiaru Europy*, „Ecclesiastica” 11 (2002) 4–6, s. 39.
- Komunikat konferencji plenarnej Episkopatu Polski w sprawie kanonicznego uregulowania organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, 28 czerwca 1972, Kraków, [w:] P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989, t. 2, lata 1960–1974*, Poznań 1995, s. 594–596.
- Konstytucja apostolska Totus Tuus Poloniae Populus*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 670–672.

Pismo prefekta Rady do spraw Publicznych Kościoła G. kard. Villota, nr 3770/72, [w:] *Źródła do dziejów Pomorza Zachodniego*, t. 14. *Narodziny diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej (1945–1975)*, opr. K. Kozłowski, Szczecin 2007, s. 110–112.

Źródła internetowe

<https://www.heraldik-wiki.de/wiki/Feuerhaken> (20.10.2020).

Innocenty II, *Sacrosancta*, [w:] *Codex diplomaticus majoris Polonia*, t. 1, nr 6, <http://www.wbc.poznan.pl/> (1.05.2016).

Opracowania

Adveniat Regnum Tuum. Święcenia biskupie księdza prałata Tadeusza Lityńskiego, biskupa pomocniczego diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, Gorzów Wielkopolski 2012.

Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, cz. 2. *Średniowiecze*, Warszawa 1987.

Błaszczuk T., *Biskupstwo lubuskie w średniowieczu*, [w:] *Dzieje Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu do czasów najnowszych*, red. A. Put, R. Kufel, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 2020, s. 31–58.

Dratwa B., *Apostolski Wikariat Północny*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 24 (1980) 1, s. 24–29.

Dratwa B., *Reformacja na Ziemi Lubuskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 24 (1980) 1, s. 30–35.

Dudziński P., *Alfabet heraldyczny*, Warszawa 1997.

Dudziński P., *Współczesna heraldyka i zwyczaje heraldyczne w kościołach chrześcijańskich*, t. 1, Warszawa 2007.

Encyklopedia żeglarstwa, red. J. Czajewski, Warszawa 1996.

Godula R., *Róża męczęńska – herb imaginacyjny św. Wojciecha w polskiej i czeskiej tradycji*, „Folia Historica Cracoviensia” (2004) 10, s. 107–139.

Gut A., *Rozwój i symbolika herbu Strzelec Krajeńskich*, [w:] *Strzelce Krajeńskie. Studia i szkice historyczne*, Strzelce Krajeńskie 2016, s. 35–53.

Heim B., *Heraldik, kirchliche*, [w:] *Lexicon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Freiburg 1986, s. 238–240.

Hupp O., *Die Wappen und Siegel der deutschen Staedte*, Frankfurt am M. 1896.

Illanes J.L., Saranyana J.I., *Historia teologii*, Kraków 1997.

Kanior M., *Monastycyzm na ziemiach polskich za pierwszych Piastów*, [w:] *Męczennicy z Międzyrzecza*, red. R. Tomczak, Paradyż 2003, s. 25–47.

Kerygmat, antropologia, wspólnota. Akta Diecezjalnego Kongresu Stowarzyszeń, Ruchów i Wspólnot dla Nowej Ewangelizacji, Rokito–Zielona Góra, 11–14 października 2012 r., red. A. Sapięha, Zielona Góra 2013.

Kirmiel A., *Gdzie mógł znajdować się klasztor Pierwszych Męczenników Polski?*, [w:] *Pierwszi Męczennicy Polski. 1010 rocznica śmierci. Materiały z Sesji naukowej zorganizowanej w Muzeum Ziemi Międzyrzeckiej im. Alfa Kowalskiego 8 listopada 2013 r.*, Międzyrzecz 2014, s. 49–57.

Kuczyński S.K., *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, funkcje*, Warszawa 1993.

Kuhn L., *Das Bistum Lebus. Das kirchliche Leben im Bistum Lebus in den letzten zwei Jahrhunderten (1385–1555) seines Bestehens unter besonderer Berücksichtigung des Johanniterordens*, Leipzig 2005.

Kumor B., *Historia Kościoła*, t. II. *Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, Lublin 2001.

Kurnatowski S., *Dlaczego Międzyrzecz?*, [w:] *Męczennicy z Międzyrzecza*, red. R. Tomczak, Paradyż 2003, s. 49–69.

Mainolfi P.M., Ruggiano M., *San Benedetto da Benevento. Protomartire Della Polonia*, Benevento 2004.

- Manteuffel T., *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2004.
- Marcisz-Czapla B., *Pieczenie biskupów lubuskich*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” (2004) 11, s. 49–98.
- Metzger F., Feuerstein-Praßer K., *Historia życia zakonnego. Od początków do naszych czasów*, Kielce 2008.
- Prejs R., *Odrodzenie życia katolickiego w dorzeczu środkowej Odry i dolnej Warty w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, [w:] *Dzieje Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu do czasów najnowszych*, red. A. Put, R. Kufel, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 2020, s. 73–89.
- Put A., *Herbowa diecezja*, „Niedziela” edycja zielonogórsko-gorzowska (2020) 50, s. 4–5.
- Put A., *Modlitwa z serca Matki*, „Niedziela” edycja zielonogórsko-gorzowska (2020) 24, s. 6.
- Put A., *Powstanie diecezji lubuskiej i pomorskiej (wolińskiej)*, [w:] *Kościół na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XII wieku*, red. Z. Lec, A. Put, Szczecin 2008, s. 40–66.
- Rechowicz M., *Mysł teologiczna w Polsce do czasu założenia Wydziału Teologicznego w Krakowie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 9 (1966) 1–2, s. 85–98.
- Strzyżewski W., *Herby biskupów lubuskich*, [w:] *Colloquia Lubuskie. Z dyplomatyki i heraldyki dawnego biskupstwa lubuskiego*, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 1994, s. 73–79.
- Strzyżewski W., *Herby osobiste biskupów i opatów a herby diecezji i opactw na Śląsku i Ziemi Lubuskiej*, [w:] *Polska heraldyka kościelna. Stan i perspektywy badań*, red. K. Skupieński i A. Weiss, Warszawa 2004, s. 63–95.
- Strzyżewski W., *Treści symboliczne herbów miejskich na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim do końca XVIII wieku*, Zielona Góra 1999.
- Sułowski Z., *Chrzest Polski*, cz. 2, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) 4, s. 5–22.
- Śmierczalski-Wachocz D., *Sytuacja Kościoła katolickiego w diecezji gorzowskiej w latach 1945–2004. Zarys problematyki*. Nowa Marchia – prowincja zapomniana – wspólne korzenie, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna, „Zeszyty Naukowe” nr 5, s. 7–38.
- Tomczak R., *Biskup Edward Dajczak*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1998, s. 133.
- Weiss A., *Heraldyka kościelna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 729.
- Weiss A., *Organizacja Diecezji Lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977.
- Wejman G., *Kościół katolicki na ziemi lubuskiej 1124–2010. Zarys problemu*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu. Historia i postacie*, red. G. Chojnacki, Zielona Góra 2011, s. 9–53.
- Wojciechowski T., *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Poznań 2004.
- Zydorek D., *Dzieje życia i męczeństwa Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Pięciu Braci Męczenników. Z dziejów religijności Polski XI wieku*, red. D. Zydorek, Gorzów Wielkopolski 1997, s. 61–70.

CYTOWANIE

A. Put, *Herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej jako atrybut dziedzictwa historycznego w perspektywie heraldyki kościelnej*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 171–190, DOI: 10.18276/sp.2023.33-11.

Justyna Salamon

Uniwersytet Jagielloński
justyna.salamon@doctoral.uj.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7105-2420

Pomost między światem chrześcijańskim a muzułmańskim – działalność ks. doc. Jerzego Nosowskiego

STRESZCZENIE

Zasadniczym celem artykułu jest analiza działalności księdza docenta Jerzego Nosowskiego, teologa, religioznawcy, arabisty i orientalisty. Przedział czasowy wyznacza moment uzyskania stopnia naukowego doktora w roku 1959 i jednocześnie objęcie funkcji asystenta na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Ksiądz Nosowski zasłynął jako badacz islamu, a zwłaszcza jako interpretator przepisów Świętej Księgi – Koranu. Stworzył dwie monografie, będące fundamentem dla poznania islamu w ówczesnym państwie polskim, takie jak: *Teologia Koranu: wykład systematyczny* z roku 1970 oraz *Przepisy prawne Koranu: wykład systematyczny* z 1971 roku. Interesował się także sufizmem. Ostatnie lata życia poświęcił na tłumaczenie jedenastowiecznego traktatu *Ar Risala Al-Qusayriyya*. Autorka zamierza odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: Jakie znaczenie miała działalność naukowa i dydaktyczna księdza Nosowskiego? Jakimi obszarami badawczymi zajmował się? Z którymi ośrodkami naukowymi był związany? Jakie były dalsze losy księdza Nosowskiego? Analizie poddano monografię, rozprawę doktorską, a także liczne artykuły naukowe zlokalizowane w *Collectanea Theologica* i *Studia Theologica Varsaviensia*. Uwzględnione zostaną także dzieje Nauk Teologicznych w czasie PRL-u.

SŁOWA KLUCZOWE:

apologetyka, chrześcijaństwo, islam, Koran, teologia

A bridge between the Christian and Muslim world - the activity of Fr. doc. Jerzy Nosowski

ABSTRACT

The main aim of the article is to analyze the activities of the priest professor Jerzy Nosowski, a theologian, religious scholar, Arabist and orientalist. The time frame marks the moment of obtaining the doctoral degree in 1959 and at the same time assuming the position of an assistant at the Academy of Catholic Theology in Warsaw (currently Cardinal Stefan Wyszyński University). Father Nosowski became famous as a scholar of Islam, especially as an interpreter of the provisions of the Holy Book – the Koran. He created

two monographs, which were the basis for the knowledge of Islam in the Polish state of the time, such as: „Theology of the Koran: a systematic lecture“ from 1970 and „Legal provisions of the Koran: a systematic lecture“ from 1971. He was also interested in Sufism. He devoted the last years of his life to the translation of the 11th-century treatise „Ar Risala Al-Qusayriyya“. The author intends to answer the following research questions: What was the significance of Father Nosowski's research and teaching activities? What research areas did he deal with? Was he associated with what research centers? What was the fate of Father Nosowski? The monographs, doctoral dissertation as well as numerous scientific articles in „Collectanea Theologica“ and „Studia Theologica Varsaviensia“ will be analyzed. The history of Theological Sciences during the People's Republic of Poland will also be taken into account.

KEYWORDS:

apologetics, Christianity, Islam, Koran, theology

Wprowadzenie

Celem artykułu jest zaprezentowanie sylwetki księdza Jerzego Nosowskiego oraz analiza jego dorobku naukowego. W sposób szczególny należy podkreślić, że był on jednym z czołowych arabistów okresu PRL-u i jedynym, który łączył funkcje kapłana z badaniem teologii muzułmańskiej. Hipotezę badawczą sprowadzono do stwierdzenia, że ksiądz Nosowski przełamał stereotyp katolickiego duchownego, poświęcając dominującą część swoich badań naukowych czołowej religii monoteistycznej – islamowi. W strukturze artykułu wyróżniono trzy zasadnicze części: 1) rys biograficzny księdza Jerzego Nosowskiego; 2) analiza działalności naukowej (m.in. artykuły naukowe i recenzje oraz monografie takie jak: *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny* oraz tłumaczenie *Traktatu Ar-Risala Al-Qusayriyya*); 3) porównanie z działalnością naukową innych arabistów ówczesnych czasów.

1. Biografia – wprowadzenie do dalszych rozważań

Ksiądz Jerzy Nosowski urodził się 13 sierpnia 1921 roku na terenie parafii Świętego Stanisława Kostki w Łodzi. Świecenia kapłańskie otrzymał z rąk kardynała Stefana Wyszyńskiego 17 grudnia 1950 roku. Pierwszy tytuł zawodowy magistra zdobył na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego w dziedzinie apologetyki¹ 15 października 1951 roku. Studia doktoranckie rozpoczął w 1953 roku w tej samej jednostce. Po likwidacji wydziałów teologicznych i powstaniu Akademii Teologii Katolickiej w 1954 roku kontynuował studia doktoranckie, które ukończył w 1959 roku. Podjął również studia

1 Apologetyka – dział teologii zajmujący się obroną wiary, zwłaszcza chrześcijańskiej, przed zarzutami przeciwników; zob. W. Kwiatkowski, *Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 3 (1965) 1, s. 5–17.

na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego z zakresu filologii orientalnej (1.10.1955–24.06.1960). Stopień naukowy doktora uzyskał z zakresu apologetyki 25 marca 1959 roku. Habilitował się z tej samej dziedziny nauk 15 października 1965 roku. Kontynuował również studia z arabistyki, islamistyki oraz iranistyki w Dominikańskim Instytucie Orientalistycznym (tzw. IDEO, funkcjonuje od 7.03.1953)² w Kairze, od 15 stycznia 1977 do 23 października 1978 roku. Staż naukowy w IDEO ukierunkował zainteresowania badawcze ks. Nosowskiego w stronę teologii muzułmańskiej i zainspirował do pogłębiania badań. W konsekwencji drugi kierunek studiów doktoranckich rozpoczął, po powrocie z Egiptu w 1978 roku, na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Wiedeńskiego (specjalność: arabistyka, islamistyka, iranistyka) i zakończył je, uzyskując stopień naukowy doktora 2 lutego 1986 roku. Rozprawę doktorską z arabistyki przygotowywał i obronił pod kierunkiem profesora Arno Ambrosa (tytuł: *Grundzüge der muslimischen sozialen Sittlichkeit nach den Aussagen und Berichten des sufischen Lehrmeister dargestellt im Sendschreiben Al-Quşayrīs*)³.

W swojej pracy dydaktycznej ks. Nosowski związany był od roku 1955 z Akademią Teologii Katolickiej, gdzie początkowo pełnił funkcję asystenta (od 1959 r. był zatrudniony na stanowisku starszego asystenta) w Katedrze Apologetyki i Religioznawstwa (1.03.1955–1.10.1961), a następnie adiunkta (1.10.1961–1.10.1970). Lata 1970–1974 poświęcił na pisanie swoich najważniejszych publikacji: *Teologii Koranu: wykład systematyczny* (Warszawa 1970), *Przepisów prawnych Koranu: wykład systematyczny* (Warszawa 1971), *Polskiej literatury polemiczno-antyislamistycznej XVI, XVII i XVIII wieku* (Warszawa 1974).

Z pięciu wydziałów teologicznych istniejących w II Rzeczypospolitej trzy znalazły się w nowych granicach państwa polskiego: Wydział Teologiczny w Krakowie, Wydział Teologii Katolickiej w Warszawie (obydwa państwowe) oraz Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (mający od 1938 r. status uczelni prywatnej na prawach państwowych szkół akademickich, uregulowany w trybie odrębnych ustaw). Na wydziałach tych wkrótce po zakończeniu działań wojennych, dokładnie w kwietniu 1945 roku, wznowiły swoją działalność. Po mianowaniu dziekanami wydziałów UJ i UW księża sympatyzujących z władzami, tzw. księża patriotów, na Uniwersytecie Warszawskim – ks. Jana Czujka (1948), a na Uniwersytecie Jagiellońskim – ks. Tadeusza Kruszyńskiego (1951)

2 Dominikański Instytut Orientalistyczny IDEO – pierwowzorem dla IDEO była działalność dominikanina Antonina Jaussena, którego klasztor miał być przedłużeniem w Egipcie *École Biblique de Jérusalem*, z zakresem działalności poświęconym studiom archeologicznym i biblijnym. Po wielu latach stagnacji (związanych m.in. z II wojną światową) z inicjatywy Georges’a Anawati, Jacques’a Jomiera i Serge’a de Beaurecueila powstał Dominikański Instytut Orientalistyczny („Institut dominicain d’études orientales”). Ich koncepcja spotkała się z aprobatą ze strony Watykanu, gdyż uznano że należy traktować islam poważnie, nie nawracać muzułmanów, ale działać w taki sposób, żeby uczynić islam lepszym, bardziej znanym i cenionym w jego religijnym oraz duchowym wymiarze. IDEO jest do dzisiaj znany jako instytut badawczy poświęcony głównie źródłom cywilizacji arabskiej i islamskiej, <https://www.ideo-cairo.org/en/> (28.03.2019).

3 W tłum. na j. pol.: „Główne cechy muzułmańskiej moralności społecznej na podstawie oświadczeń nauczyciela sufich, zawartych w Traktacie Al-Qusayriyya”.

formalnie niezależność została mocno ograniczona. Niemniej na początku 1954 roku ówczesne Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego zapowiedziało jeszcze większą kontrolę, ujawniając swój zamysł utworzenia z wydziałów teologicznych UJ i UW jednej, samodzielnej państwowej szkoły wyższej, bez wskazywania jej siedziby⁴. Do narad wstępnych w tej sprawie, dyrektor Departamentu Studiów Uniwersyteckich i Ekonomicznych Jan Lech, powołał ks. Tadeusza Kruszyńskiego i ks. Jana Czuję. 2 sierpnia 1954 roku (wydzielenie Wydziału Teologii Katolickiej z UW) oraz 11 sierpnia 1954 roku (wydzielenie Wydziału Teologicznego z UJ) Rada Ministrów powzięła stosowne uchwały o utworzeniu (z wydziałów teologicznych krakowskiego i warszawskiego) Akademii Teologicznej z siedzibą w Warszawie. Miała to być uczelnia państwowa, podlegająca jednocześnie nadzorowi władzy kościelnej w zakresie zgodności działania szkoły z prawem kościelnym. Wkrótce zmieniono nazwę uczelni na Akademię Teologii Katolickiej, która składała się z trzech wydziałów: teologicznego, prawa kanonicznego i filozofii chrześcijańskiej. Wydział Teologiczny otrzymał 17 katedr. Pierwszym Rektorem Akademii Teologii Katolickiej został ks. prof. Jan Czuj, a dziekanem Wydziału Teologicznego wspomniany już ks. prof. Wincenty Kwiatkowski. Uchwałą Rady Ministrów (nr 594) z 11 sierpnia 1954 roku w § I postanowiono: „Z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie wyodrębnia się Wydział Teologii Katolickiej, który (...) będzie kontynuował swą działalność w ramach Akademii Teologicznej w Warszawie”⁵. Na rzecz ATK zajęto wspomniane budynki poklasztorne na Bielanach odebrane uprzednio księżom marianom. Pierwsza uroczysta inauguracja roku akademickiego odbyła się 22 listopada 1954 roku.

Wkrótce Akademia Teologii Katolickiej znalazła się w sytuacji kryzysowej. Ponieważ powołana została do życia jednostronną decyzją władz państwowych, zarzucano jej brak kanoniczności. Z pracy w ATK zrezygnowali w 1957 roku m.in. profesorowie z Krakowa, zatrudnieni dawniej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wciąż nie było jasne stanowisko prymasa Polski wobec kanoniczności ATK. Władzom państwowym PRL zależało na rozwoju ATK, aby mogła służyć nie tylko Kościołowi, ale także interesom komunistycznego państwa. Dopiero 12 września 1974 roku na mocy upoważnienia Kongregacji Nauki Katolickiej, prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński wydał dekret nadający wszystkim stopniom zdobyтым w Akademii Teologii Katolickiej do 1 października 1974 roku znaczenie kanoniczne. Mimo tej niejasnej sytuacji na linii ATK–Kościół inauguracja roku akademickiego odbywała się w kościele, chociaż było to podyktowane także sytuacją lokalową, ponieważ ATK nie dysponowała odpowiednią aulą. W uroczystościach brali udział także posłowie na Sejm związani ze środowiskami katolickimi. W niepewnej sytuacji politycznej ksiądz Nosowski poświęcił się

4 W. Góralski, *Wydział Teologiczny na Uniwersytecie. Aspekt historyczny i prawny*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 36.

5 A. Kubiś, *Z dziejów usuwania teologii*, „Studia Nauk Teologicznych” t. 3, Warszawa 2008, s. 55.

unikatowej tematyce. W pewnym stopniu ukierunkowanie się na mniej popularny i mniej wrażliwy politycznie obszar badań dawało więcej swobody w prowadzeniu badań naukowych.

Od 24 października 1974 do 15 stycznia 1977 roku ks. J. Nosowski przebywał na urlopie naukowym w Katedrze Konsolaty⁶ w Teheranie, gdzie poświęcił się pogłębianiu wiedzy z zakresu iranistyki. Od października 1978 do marca 1986 roku odbywał studia doktorskie na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Wiedeńskiego (arabistyka, islamistyka, iranistyka) zwieńczone uzyskaniem stopnia doktora. Po powrocie do kraju i zakończeniu studiów z orientalistyki pełnił funkcję wykładowcy na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w zakresie religioznawstwa (2.09.1986–28.05.1991). Wykładał również religioznawstwo na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (20.01.1989–28.05.1991).

Oprócz działalności naukowej poświęcił się posłudze kapłańskiej. Od 22 grudnia 1950 roku do 9 kwietnia 1952 roku był wikariuszem w parafii Św. Anny w Warszawie na Wilanowie. Następnie oddelegowano go kolejno do parafii: św. Apostoła Piotra i Pawła w Żychlinie w Diecezji Łowickiej (9.04.1952–7.01.1953), św. Mikołaja Biskupa w Grójcu w Archidiecezji Warszawskiej (7.01.1953–16.09.1953), Nawiedzenia NMP w Warszawie na Nowym Mieście (16.09.1953–31.08.1954), św. Jakuba Apostoła na warszawskiej Ochocie (31.08.1954–28.06.1955). Był także kapłanem w zakonie Sióstr Urszulanek Szarych na Młocinach (9.08.1958–20.09.1958) oraz Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi na warszawskim Aninie (20.09.1958–15.09.1959). Pełnił funkcję pomagającego duszpastersko w parafii św. Karola Boromeusza na warszawskich Powązkach (15.09.1959–29.11.1960). Od 29 listopada 1960 roku do 22 stycznia 1961 roku przebywał na urlopie w Opactwie w Tyńcu. Następnie był rezydentem w parafiach: Matki Boskiej Królowej Pokoju na warszawskich Młocinach (5.10.1962–5.11.1963), Najświętszego Serca Pana Jezusa w Warszawie-Falenicy (5.11.1963 – lipiec 1964). W latach 1964–1991 pomagał duszpastersko w stołecznych parafiach. Później przeniósł się do Austrii, gdzie był rezydentem w parafii św. Jana Chrzciciela w Bad Zell, diecezja Linz (28.05.1991–17.03.1992). Po powrocie z Austrii ksiądz Nosowski zamieszkał w Domu Księży Emerytów im. Kard. Kakowskiego⁷. Od 1 sierpnia 1993 roku pełnił rolę pomagającego duszpastersko w parafii św. Maksymiliana Marii Kolbego w Józefowie. U schyłku swojego życia, 30 czerwca 1998 roku zamieszkał w Domu Księży Emerytów w Otwocku. Zmarł 26 czerwca 1999 roku, pochowano go na Cmentarzu Wolskim.

W pracy naukowej ks. J. Nosowski zajmował się przede wszystkim zagadnieniami takimi jak: teologia muzułmańska (a w szczególności problem uwierzytelnienia Mahometa w świetle Świętej Księgi – Koranu); dialog między chrześcijaństwem i islamem,

6 Katedra Konsolaty w Teheranie istnieje od 11.09.1910 r. i jest siedzibą arcybiskupa Kościoła katolickiego archidiecezji isfahańskiej.

7 Pierwszy raz w okresie 17.03.1986–28.05.1991 r., a następnie 17.03.1992–30.06.1993 r., zob. M. Dziekan, *Ks. doc. dr hab. Jerzy Nosowski (1921–1999)*, „Przegląd Orientalistyczny” (1999) 3–4, s. 339–340.

współistnienie społeczności muzułmańskiej i chrześcijańskiej w czasach mahometańskim i po-mahometańskim; przepisy prawne Koranu oraz ich interpretacja. Uważał, że bogactwo koncepcji teologicznych, które pojawiły się we wczesnym islamie nie pozwalają na ujednoczenie perspektywy badawczej, a wręcz skłaniają do głębszych rozważań.

1.1. Dorobek naukowy księdza docenta Jerzego Nosowskiego

Znajomość teologii katolickiej pomogła ks. Nosowskiemu analizować teologię muzułmańską. W dorobku naukowym widoczne są liczne odniesienia i porównania. Potwierdzeniem powyższego jest chociażby rozprawa doktorska – *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*⁸ i chociaż prace nad nią rozpoczęły się w 1952 roku, ze względu na dodatkowe studia arabistyczne na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, przeciągnęły się do końca lat 50. Ostatecznie ksiądz Nosowski złożył doktorat w 1959 roku, a napisał go pod kierownictwem ks. prof. dr. Wincentego Kwiatkowskiego⁹, który był ówczesnym Kierownikiem Zespołowej Katedry Apologetyki i Religioznawstwa na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Inspiracją do podjęcia takiego tematu rozprawy były wcześniejsze zainteresowania zagadnieniami religioznawczymi, a przede wszystkim problematyką arabsko-muzułmańską. Kluczowym elementem dla autora było efektywne poszukiwanie wspólnych więzi łączących dwa największe monoteistyczne systemy religijne, czyli chrześcijaństwo i islam. Rozprawa, jak pisał sam autor, miała charakter historyczny, odnosiła się do życia proroka Mahometa i uwzględniała dwa kluczowe okresy jego życia – mekkański oraz medyński. Autor analizował rozliczne teksty źródłowe dotyczące zagadnienia roszczeń Mahometa. Analiza była prowadzona w sposób chronologiczny i systematyczny. Do roku 1959 nie było na polskim rynku krytycznego opracowania monografii na temat roszczeń religijnych Mahometa. Ksiądz Nosowski starał się wyjaśnić przyczyny atrakcyjności i ekspansywności mahometańskiego systemu religijnego. Podstawowym źródłem badań był Koran, zawierający najstarsze wzmianki o religijnych roszczeniach Mahometa. Rozprawa doktorska składała się z czterech głównych rozdziałów poprzedzonych krytycznym omówieniem źródeł oraz charakterystyką podłoża psychicznego dla wystąpień roszczeniowych Mahometa, uzupełnionych omówieniem formalnej struktury jego przeżyć religijnych. Wyróżnione były

8 J. Nosowski, *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*, „Collectanea Theologica” 32 (1961) 1–4, s. 5–84.

9 Wincenty Kwiatkowski (1892–1972) polski ksiądz, profesor teologii, rektor ATK w latach 1956–1965, zob. *Ksiądz rektor Wincenty Kwiatkowski, uczyony i człowiek. W trzydziestą rocznicę śmierci*, red. Z. Falczyński, Warszawa 2002; T. Gogolewski, *Ksiądz prof. dr Wincenty Kwiatkowski (1892–1972)*, „Studia Theologica Varsoviensia” 11 (1973) 1, s. 3–13.

następujące etapy: 1) roszczenia Mahometa jako Sługi Boga; 2) roszczenia Mahometa jako Ostrzegacza i Kaznodziei; 3) roszczenia Mahometa jako Apostoła bądź Apostoła Boga; 4) roszczenia Mahometa jako Proroka¹⁰.

Wśród dzieł autorstwa księdza Nosowskiego na szczególną uwagę zasługuje monografia *Teologia Koranu. Wykład systematyczny* z 1970 roku. To podstawowy podręcznik dla studentów arabistyki, islamistyki i nie tylko. Publikacja wciąż jest aktualna i wykorzystywana na zajęciach poświęconych kulturze islamu, m.in. na Uniwersytecie Warszawskim na zajęciach z *Wprowadzenia do kultury islamu* czy na Uniwersytecie Jagiellońskim na zajęciach z *Historii i prawa islamu*. Autor poddał analizie rozróżnienia zawarte w tekście *Koranu*. Występują tam dwa terminy – *nafsun* i *rūhun*, które są one odpowiednikami duszy (w sensie czegoś bardziej indywidualnego) oraz ducha jako elementu ożywiającego, mogącego być emanacją Boga, zsyłającego swego ducha. *Nafsun* użyte jest w tym tekście w odniesieniu do człowieka jako stworzenia Boskiego¹¹.

Dzieło *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny* z 1971 roku to z kolei omówienie tekstów Koranu dotyczące praktycznych zastosowań doktryny teologicznej. Wyodrębniono przepisy odnoszące się do podstaw wiary i pobożności, m.in. *Koran* jako źródło prawa objawionego; wyznanie wiary – *szahada*; modlitwa – *salat*; nakazy, zachęty, groźby dotyczące wzbudzania, zachowania i obrony wiary oraz pobożności. Wskazano także przepisy dotyczące praktyk religijnych (nakazy o prowadzeniu wojny za wiarę i zwalczaniu wrogów wiary); przepisy i nakazy o: modlitwach rytualnych, pielgrzymowaniu – *hajj* i rytuałach z tym związanych, ofiarach, pokarmach dozwolonych i zakazanych oraz poście rytualnym – *saum*. Analizie poddano również przepisy etyczno-moralne, czyli przepisy zalecające pielęgnowanie cnót, dotyczące grzechów kwalifikowanych. Na koniec uwzględniono przepisy prawa społecznego, w tym prawa małżeńskiego, opiekuńczego, spadkowego i majątkowego, prawo własności i prawo o niewolnikach, przepisy mówiące o sprawiedliwości społecznej, sądownictwie, prawie podatkowym, jałmużnie – *zakat* i o dobroczynności, przepisy natury prawno-politycznej, a nawet przepisy kulturalne. Z książki korzystają kolejne pokolenia studentów m.in. na zajęciach z *Historii i prawa islamu*. W przedmowie do omawianej publikacji autor stwierdził, że jest ona kontynuacją i uzupełnieniem jego poprzednio wydanej pracy *Teologii Koranu* i podał, że ze względów metodologicznych ograniczył się tylko do:

systematycznego i analitycznego omówienia wszystkich tekstów Koranu dotyczących praktycznych zastosowań doktryny teologicznej bez uwzględnienia islamistycznych i pozaislamistycznych, pokoranicznych opracowań tejże doktryny.

10 J. Nosowski, *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa...*, s. 5–84.

11 J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 130.

Wynika to z charakteru omawianej publikacji, którą autor określa jako podręcznik „zasadniczo do użytku studentów religioznawstwa, misjologii, apologetyki porównawczej oraz arabistyki i islamistyki”¹².

Niewątpliwie dziełem życia księdza Nosowskiego, któremu poświęcił najwięcej lat pracy naukowej, było tłumaczenie na język polski *Traktatu o sufizmie*, czyli *Ar-Risala Al-Qusayriyya*. Do przekładu wykorzystał wersję z 1940 roku¹³. Prace nad tłumaczeniem trwały od czasu studiów doktoranckich ks. Nosowskiego na Uniwersytecie Wiedeńskim. Pierwsze wydanie ukazało się w 1997 roku, a wznowienie w 2005 roku. Na szczególną uwagę zasługuje idea nawrócenia *tawba*, czyli porzucenie dotychczasowego trybu życia, wyruszenie w drogę do Boga. Duchowa podróż powrotna do Boga, rozpoczynająca się z obudzeniem skruchy. *Tawba* jest pierwszym etapem podróży i tłumaczona jest także jako skrucha. Po drugie *tawakkul* rozumiane jako ufność w Bogu, zaufanie w plan Boga. Abu Al-Qasim Al-Qusayri w swoim *Traktacie o sufizmie* pisze:

A niektórzy mówią, że pochodzi od wyrazu *safa* – czystość, ponieważ etymologicznie sufi jest daleki od *safa*. Jeszcze inni wyprowadzają to słowo od wyrazu „szereg” *saff*, jakby oni byli „pierwszymi w szeregu” wobec Boga. A jest to znaczenie prawidłowe, ale językowo nie prowadzi to do słowa *saff* – „szereg”. Stowarzyszenie to *ta'ifa* znane jest jednak na tyle, że nie ma konieczności poszukiwania jego etymologii. Ludzie rozprawiają na temat znaczenia sufizmu – *tasawwufi* sufiego. I każdy wyraża to, czego sam doświadczył¹⁴.

Współczesne tłumaczenie ks. Nosowskiego ma także wielką wartość nie tylko dla znawców tematyki, ale również dla wszystkich osób zainteresowanych sufizmem.

Oprócz powyższych dzieł należy zwrócić uwagę na publikacje w czasopismach naukowych: „*Studia Theologica Varsaviensia*”¹⁵ oraz „*Collectanea Theologica*”¹⁶. W debiutanckim numerze pisma z 1963 roku pierwszy redaktor naczelny ks. prof. Marian Michalski zapowiedział: „Treść czasopisma będą stanowić rozprawy naukowe ze wszystkich dziedzin teologii (...). Redakcja dołoży starań, by czasopismo utrzymać na poziomie ściśle naukowym, z wykluczeniem wszelkiej publicystyki i popularyzacji”¹⁷.

12 W. Dembski, *Przepisy prawne Koranu: wykład systematyczny, ks. Jerzy Nosowski, Warszawa 1971* [recenzja], „*Collectanea Theologica*” 43 (1973) 2, s. 213.

13 Oryginał pochodził z XI w. Autor Abu Al-Qasim Al-Qusayri (żył w latach 986–1072) pochodził z Chorastanu (terytorium dzisiejszego Iranu).

14 A. Al-Qasim al-Qusayri, *Traktat o sufizmie*, tłum. ks. J. Nosowski, Warszawa 1997, s. 7.

15 *Studia Theologica Varsaviensia* jest czasopismem naukowym (półrocznikiem) wydawanym od 1963 r. Archiwalne artykuły można znaleźć na stronie BazHum.

16 *Collectanea Theologica*, wydawana pierwotnie jako *Przegląd Teologiczny*, pojawiła się na rynku czasopism naukowych w 1920 r. we Lwowie. Pod obecną nazwą jest wydawana od 1931 r. Jednym z wydawców było Metropolitalne Wyższe Seminarium. Od 1955 r. wydawana przez Akademię Teologii Katolickiej, a następnie przez Wydział Teologiczny UKSW, <http://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/ct/about/history> (28.03.2019).

17 <http://stv.uksw.edu.pl> (28.03.2019).

Ks. Nosowski opublikował w powyższych czasopismach artykuły takie jak: *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu* (1964–1966)¹⁸, *Występujące w Koranie nazwy transcendentnego przekaziciela treści tej księgi* (1967)¹⁹, *Koraniczne określenia i charakterystyki poza-arabskich wyznawców monoteizmu biblijnego* (1969)²⁰, *Wpływ apologetyki totalnej na badania religioznawcze* (1970)²¹, *Stosunek między islamem a chrześcijaństwem w okresie istnienia imperium kalifów* (1973)²².

W artykule *Wpływ apologetyki totalnej na badania religioznawcze* autor podjął się interpretacji i wyjaśnienia zastosowań metod apologetyki totalnej w badaniach nad islamem. Konieczne jest w tym kontekście przyjęcie założenia o analogicznym rozwoju islamu i katolicyzmu, z wyodrębnionym elementem roszczeniowym i działalnością przywódcy religijnego (w tym przypadku będzie to postać Mahometa). Autor przytacza klasyczny schemat badań²³: 1) zbadanie źródeł dotyczących genezy historycznej badanego systemu doktryny religijnej; 2) badanie tła historyczno-kulturalnego, w jakim badany system religijny się pojawił; 3) badanie życia i działalności fundatora, założyciela, inicjatora doktryny badanego systemu religijnego; 4) badanie deklaracji roszczeniowych, czyli programu religijnego głoszonych przez założyciela danej religii; 5) badanie systemu samoobrony czyli uwierzytelnienia prawdziwości i słuszności roszczeń religijnych związanych z programem głoszonym przez założyciela nowej religii; 6) badanie osobowości założyciela nowej religii metodami psychologii religii na tle warunków społeczno-kulturalnych, w jakich on żył i działał; 7) próba interpretacji zbadanych faktów i okoliczności (krytyczne ustalenie, jakie czynniki endogenne (psychiczne) oraz egzogenne (społeczne) zadecydowały o przyjęciu się nowego systemu religijnego).

Badania nad problemem apologii religii Mahometa obejmowały następujące zagadnienia szczegółowe: 1) wystąpienia roszczeniowe Mahometa w świetle źródeł historycznych, czyli jego deklaracje o własnej godności wieszczka – pełnomocnika boskiego (*najbijju-ra-sulu-i-lāhi*) jako przekaziciela treści objawienia religijnego, otrzymanego przez Mahometa od Boga – Allaha za pośrednictwem istoty nazwanej przez Mahometa

18 J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1964), 1–2, s. 405–457; J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 3 (1965) 2, s. 309–381; J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 4 (1966) 1, s. 251–337.

19 J. Nosowski, *Występujące w Koranie nazwy transcendentnego przekaziciela treści tej księgi*, „Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967) 1, s. 223–245.

20 J. Nosowski, *Koraniczne określenia i charakterystyki poza-arabskich wyznawców monoteizmu biblijnego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 7 (1969) 1, s. 91–123.

21 J. Nosowski, *Wpływ apologetyki totalnej na badania religioznawcze*, „Studia Theologica Varsaviensia” 8 (1970) 1, s. 41–49.

22 J. Nosowski, *Stosunek między islamem a chrześcijaństwem w okresie istnienia imperium kalifów*, „Studia Theologica Varsaviensia” 11 (1973) 1, s. 223–240.

23 J. Nosowski, *Wpływ apologetyki totalnej...*, s. 45–46.

imieniem Archanioła Gabriela; 2) problem uwierzytelnienia prawdziwości posłannictwa religijnego Mahometa w świetle źródeł historycznych. Uwieńczeniem badań w tym zakresie jest rozstrzygnięcie problemu interpretacyjnego, psychologiczno-socjologicznego na podstawie konfrontacji źródeł historycznych mówiących o osobowości Mahometa z danymi wyników badań psychologicznych i socjologicznych – rozstrzygnięcie, jakie czynniki endogenne i egzogenne zadecydowały o historycznym sukcesie działalności Mahometa, a także o liczebnym i geograficznym rozwoju oraz ekspansji jego religii mimo braku obiektywnych przesłanek mogących świadczyć o słuszności i prawdziwości niezwykłych roszczeń religijnych twórcy islamu. Interpretując termin „islam” jako poddanie się Bogu, ks. Nosowski pisał o jego głębszej treści teologiczno-mistycznej, kryjącej się w muzułmańskiej postawie religijnej. Było to uznanie objawienia się Boga człowiekowi jako stworzeniu rozumnemu. Jednocześnie autor przeciwstawia tej racjonalistycznej postawie religijnej bardziej emocjonalną postawę w chrystianizmie, gdzie Bóg jest głównie miłością jako przedmiot najwznioślejszych pragnień człowieka. Za pośrednictwem metody porównawczej autor omawiał cywilizację islamu i jej związki z cywilizacją europejską (chrześcijańską), podkreślając teocentryczny, sakralny charakter kultury (nauki, sztuki) muzułmańskiej.

Ks. Nosowski zinterpretował symbolikę pięciu filarów islamu: 1) *Shahadah* – wyznanie wiary; 2) *Salah* – modlitwa rytualna; 3) *Zakah* – jałmużna; 4) *Sawm* – post; 5) *Hajj* – pielgrzymka do Mekki. Według autora przypominają one stosunek zależności człowieka od Boga, potrzebę czystości wewnętrznej, duchowej, wyzbycie się egoizmu, wreszcie dążenia do sanktuarium duchowego. Z punktu religioznawczego warto przytoczyć różne perspektywy badania zjawiska religijnego od strony psychologicznej, socjologicznej, etnologicznej i historycznej. Ks. Nosowski szczególnie skupiał się na znaczeniu apologetyki, głównie na możliwości stosowania metodologii apologetyki totalnej do apologetyki porównawczej i w konsekwencji do badań nad systemami innych religii²⁴.

W artykule *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu* widoczna jest nie tylko analiza treści *Koranu*, ale także słów pochodzenia arabskiego, tj. chociażby *ajatu* (znak, cud, dzieło, uwierzytelnianie prawdziwości posłannictwa proroka Mahometa). Ks. Nosowski wskazywał na elementy przypominające sytuację biblijną (analogia między prześladowaniem Mahometa i Jezusa, można mieć wątpliwości wobec słuszności tej tezy, ponieważ prześladowania Jezusa były niewątpliwie większe niż w przypadku Mahometa). Wątek biblijny pojawiał się cyklicznie, także w stwierdzeniach przeciwników Mahometa, którzy *Koran* porównywali do starożytnych proroctw biblijnych. W swoich rozważaniach ks. Nosowski przybliżył żądania Mekańczyków: „niech udowodni, że na pustyni zakwitną ogrody palmowe i winnice, wytrysną źródła”²⁵.

24 Tamże, s. 47.

25 J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 3 (1965) 2, s. 312.

Niemniej Mahomet nie zamierzał udowadniać, gdyż uważał, że „znaki nie przekonają tych, którzy mają umysły i serca zaciemnione”²⁶. Pojawił się w tym kontekście kluczowy dla rozważań termin arabski *mu'giza*, czyli udowodnienie prawdomówności. Ks. Nosowski podkreślał, że argumenty apologetyczne nie odgrywają zasadniczej roli w teologii muzułmańskiej, pełnią tylko funkcję uzupełniającą. Podczas analizy *Koranu* pojawia się negatywna ocena wartości apologetycznej wypowiedzi dotyczących proroka Mahometa i religii islamu. Dominującą część artykułu zajmują opisy i interpretacja wydarzeń historycznych. Ks. Nosowski podaje w wątpliwość utożsamianie sukcesów na polu walki z interwencją boską. Twierdzi, że nie można klęski wrogów islamu upatrywać w przesłankach teologicznych. Podążając drogą ks. prof. Nowickiego, autor dokonuje również analizy składni i morfologii. Głównym celem jest jednak interpretacja doktryny religijno-moralnej. Zdecydowanie odrzucone zostało błędne stwierdzenie o zapowiedzi nadejścia Mahometa w tekście Starego i Nowego Testamentu. Islamizm nazywa się jednocześnie tzw. oczyszczonym monoteizmem, sięgającym czasów Abrahama²⁷.

Umiejętności językowe posłużyły ks. Nosowskiemu do analizy tekstów źródłowych z okresu wczesnomekańskiego, czego rezultatem był artykuł *Występujące w Koranie nazwy transcendentnego przekaziciela treści tej księgi*.

Ks. Nosowski był także recenzentem publikacji francusko-²⁸ i anglojęzycznych, poświęconych zagadnieniom związanymi z islamem. W tych opracowaniach pojawiały się elementy takie jak: religia, kultura, literatura, cywilizacja. Odnosił się do podziałów w obrębie islamu, a w szczególności zwracał uwagę na dzieła poświęcone sufizmowi. Jego recenzje cyklicznie pojawiały się na łamach czasopism naukowych – „*Studia Theologica Varsaviensia*” czy „*Collectanea Theologica*”. W swoich recenzjach²⁹ zwracał uwagę czy publikacje umożliwiają badaczom islamu, zwłaszcza przedstawicielom historii porównawczej religii, wgląd i zrozumienie tego systemu religijnego. Przykładem jest recenzja książki *A reader on Islam: passages from standard Arabic writings illustrative of the beliefs and practices of Muslims* autorstwa Arthura Jeffreya³⁰, w której zwrócił uwagę na cenne zwłaszcza dla studentów islamistyki zestawienie tekstów pochodzących bezpośrednio z języka arabskiego, nie tylko fragmentów *Koranu*, ale także literatury sufickiej czy traktatów teologicznych.

26 Tamże, s. 315.

27 J. Nosowski, *Koraniczne określenia...*, s. 96.

28 J. Nosowski, *Mahomet et la tradition islamique*, E. Dermenghem, Bourges 1960 [recenzja], „*Collectanea Theologica*” 34 (1963) 1–4, s. 202–206.

29 Zob. J. Nosowski, *Islam*, John Alden Williams, New York 1961 [recenzja], „*Collectanea Theologica*” 34 (1963) 1–4, s. 206–208.

30 J. Nosowski, *A reader on Islam: passages from standard Arabic writings illustrative of the beliefs and practices of Muslims*, Arthur Jeffery, Hague 1962 [recenzja], „*Collectanea Theologica*” 34 (1963) 1–4, s. 208–209.

2. Pionierzy polskiej arabistyki i islamistyki – zarys epoki

W okresie międzywojennym oraz w czasach PRL-u tematyką arabsko-muzułmańską zajmował się ks. prof. Paweł Nowicki (1888–1980) arabista, orientalista i znawca języków biblijnych, autor takich publikacji jak: *Klasyczny język arabski. Zagadnienia podstawowe*³¹, *Hebrajszczyzna biblijna czy Język syryjski. Zagadnienia podstawowe*³². Ukończywszy studia we Fryburgu, w 1916 roku, uzyskał doktorat z filologii orientalnej. Pracował jako nauczyciel języków orientalnych na Pomorzu. W styczniu 1924 roku rozpoczął pracę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. W 1928 roku uzyskał doktorat z teologii, a w 1933 roku habilitował się w zakresie filologii biblijnej na Uniwersytecie Warszawskim. W kwietniu 1948 roku przeniósł się na Uniwersytet Warszawski, a po zlikwidowaniu Wydziału Teologicznego objął wykłady w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (Katedra Filologii Biblijnych – język aramejski, syryjski, arabski, akkadyjski, hebrajski i grecki). Opracował i opublikował podręczniki gramatyki aż siedmiu języków starożytnych, biblijnych: akkadyjskiego, arabskiego, aramejskiego, greckiego, hebrajskiego, łacińskiego i syryjskiego³³. W pewnym stopniu ks. Nowicki był inspiracją dla badań ks. Nosowskiego:

Przedstawione przez Autora nowe ujęcia i nowe nazewnictwo przykładowo podanych osnów słowotwórczych oraz ich podstawowych postaci są oryginalnym wkładem do studiów nad gramatyką języka arabskiego, a zarazem przyczynkiem do zbliżenia kultury arabskiej do kultury polskiej. Na terenie ośrodka filologii biblijnej natomiast książka Ks. Prof. Dra Nowickiego jest ponad to cennym nabytkiem dla tych, którzy poprzez lepszą znajomość języków semickich pragną przybliżyć się do oryginalnych źródeł biblijnych i literatury biblijnej³⁴.

Należy podkreślić odrębność badań tych dwóch wybitnych postaci. Ks. Nowicki skupiał się na językoznawstwie, a ks. Nosowski na teologii muzułmańskiej.

Wpływ na polską orientalistykę miał także Jan Reychman (1910–1975)³⁵, historyk orientalistyki, wieloletni współpracownik Zakładu Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN, autor wielu publikacji, m.in. *Znajomość i nauczanie języków orientalnych w Polsce w XVIII w.*³⁶, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*³⁷. Doktorat uzyskał w 1949 roku na podstawie

31 P. Nowicki, *Klasyczny język arabski. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1965. Autorem recenzji tej publikacji jest ks. Nosowski, zob. J. Nosowski *Klasyczny język arabski. Zagadnienia podstawowe*, ks. prof. dr P. Nowicki, Warszawa 1965 [recenzja], „Collectanea Theologica” 36 (1966) 1–4, s. 247–248.

32 P. Nowicki, *Język syryjski. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1962.

33 T. Krahel, *Książdz Profesor Paweł Nowicki, „W służbie Miłosierdzia” II* (2009), http://www.wsm.archibial.pl/wsm62/art.php?id_artukul=776 (31.03.2019).

34 J. Nosowski, *Klasyczny język...*, s. 248.

35 Zob. J. Babicz, Z. Wójcik, *Jan Reychman (1910–1975)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 21 (1976) 2, s. 317–321.

36 J. Reychman, *Znajomość i nauczanie języków orientalnych w Polsce w XVIII w.*, Wrocław 1950.

37 J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*, Wrocław 1964.

powyższej pracy o znajomości i nauczaniu języków orientalnych w Polsce w XVIII wieku. W 1955 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym, a w 1970 roku – zwyczajnym na Wydziale Filologii Obcych Uniwersytetu Warszawskiego. Jego wyjątkowość polegała na łączeniu orientalistyki z historią tudzież szczególną umiejętnością zastosowania metody historycznej.

Ważną postacią dla rozwoju islamistyki i arabistyki był prof. Józef Bielawski (1910–1997)³⁸, urodzony na terytorium ówczesnych Austro-Węgier, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego na kierunku prawo. Jako student ostatniego roku prawa rozpoczął studia orientalistyczne pod opieką twórcy polskich badań arabistycznych, prof. Tadeusza Kowalskiego (1889–1948). Po II wojnie światowej przez dwa lata pracował w ambasadzie polskiej w Turcji (1948–1950). Od połowy XX wieku poświęcił się arabistyce i islamistyce. Już w czerwcu 1947 roku uzyskał magisterium z orientalistyki, a w 1951 roku – doktoryzował się. Należał do głównych znawców tematyki arabskiej w Polsce. W roku 1974 otrzymał nominację na profesora zwyczajnego. Był założycielem Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Arabskiej. Warto podkreślić, że był autorem pierwszego kompleksowego przekładu *Koranu* na język polski w 1986 roku. Był również twórcą Zakładu Arabistyki i Islamistyki UW (wcześniej Katedra Arabistyki). Profesor Bielawski był autorem takich dzieł jak: *Historia literatury arabskiej*³⁹, *Klasyczna literatura arabska*⁴⁰, *Religie uniwersalistyczne*⁴¹ czy *Książka w świecie islamu*⁴². W tym przypadku zauważamy większą zbieżność zainteresowań z księdzem Nosowskim, zwłaszcza w kontekście analizy religii islamu, która widoczna była w publikacjach – *Islam – religia państwa i prawa*⁴³ oraz *Islam*⁴⁴. Na podkreślenie zasługuje to, że mszę żałobną po śmierci prof. Bielawskiego odprawił właśnie ks. Nosowski⁴⁵. Arabistą oraz orientalistą okresu PRL-u, a także recenzentem publikacji księdza Nosowskiego m.in. *Przepisów prawnych Koranu* był także Wojciech Dembski (1934–1995), który w swoich badaniach skupiał się na arabistyce chrześcijańskiej.

W konsekwencji pojawia się zasadnicze pytanie, co świadczy o wyjątkowości pracy naukowej księdza Nosowskiego. Odpowiedzi na pytanie można doszukiwać się w dziele *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, gdzie w kompleksowy sposób autor poddał analizie teologicznej posłannictwo Mahometa, przytaczając przy tym

38 Zob. M. Dziekan, *Józef Bielawski (1910–1997). Po prostu profesor*, „Litteraria Copernicana” (2014) 1, s. 181–189, <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2014.013> (31.03 2019).

39 J. Bielawski, *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Wrocław 1968.

40 J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 2012.

41 J. Bielawski, *Religie uniwersalistyczne. Zarys dziejów*, Warszawa 1982.

42 J. Bielawski, *Książka w świecie islamu*, Wrocław 1961.

43 J. Bielawski, *Islam – religia państwa i prawa*, Warszawa 1980.

44 J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1972.

45 M. Dziekan, *Józef Bielawski...*, s. 186.

liczne fakty historyczne. Mimo zdecydowanego ukierunkowania na teologię muzułmańską, ksiądz Nosowski zajmował się również aspektami historycznymi, filologicznymi oraz prawnymi. Wieloaspektowa analiza czyni jego twórczość wyjątkową, a znajomość teologii katolickiej pomogła w badaniach porównawczych.

Podsumowanie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ksiądz docent Jerzy Nosowski, w tym głównie jego działalność naukowa. Pomost między światem muzułmańskim a chrześcijańskim był budowany w pracach takich jak: *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, gdzie autor zwracał uwagę, że tekst koraniczny jest komentarzem do tekstu biblijnego. Zależność *Koranu* od Biblii obrazowały wzmianki o pochodzeniu Mahometa od Abrahama (Ibrahim), a także łączność genealogiczna z Izmaelem (Ismail), wymienione są również inne postacie biblijne: Jakub, Izaak, Józef, Mojżesz, Dawid⁴⁶. Ks. Nosowski w badaniach uwzględnił także zagadnienia związane z apologetyką, islamem, problemami z interpretacją przepisów Koranu i działalnością Mahometa w okresie mekkańskim i medyńskim. W artykule *Koraniczne określenia i charakterystyki poza-arabskich wyznawców monoteizmu biblijnego* podkreślał także relacje między chrześcijaństwem i islamem. Ks. Nosowski pisał o trzech religiach apokaliptycznych, których powstanie przypisywane jest nadnaturalnemu objawieniu, czyli mozaizm, chrystianizm, mahometanizm zwany również islamizmem. Według badań naukowych ks. Nosowskiego, Mahomet (podobnie jak muzułmanie) odwołuje się do Starego Testamentu⁴⁷. Swoistym pomostem między chrześcijaństwem i islamem jest artykuł, który już w tytule zapowiada wspomnianą problematykę – *Stosunki między islamem a chrześcijaństwem w okresie istnienia imperium kalifów*⁴⁸. Autor dokonał w nim kompleksowej analizy sytuacji i relacji na ziemiach podbitych przez muzułmanów, przyglądając się położeniu chrześcijan zarówno w Afryce Północnej, jak i w Andaluzji. W wyniku współpracy tych dwóch systemów religijnych powstała społeczność *muhhiduna*, określająca chrześcijan, którzy zawarli umowę z muzułmanami⁴⁹. Kwintesencją dzieła było stwierdzenie ks. Nosowskiego o zbieżności zasad moralności katolickiej z muzułmańską. Celem norm postępowania dla członków społeczności muzułmańskiej (*umma*) jest osiągnięcie zbawienia⁵⁰, co jest również odwiecznym dążeniem chrześcijan.

46 J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 3 (1965) 2, s. 362–363, 365–368, 371, 375.

47 J. Nosowski, *Koraniczne określenia...*, s. 92.

48 J. Nosowski, *Stosunki między islamem a chrześcijaństwem w okresie istnienia imperium kalifów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11 (1973) 1, s. 223–240.

49 Tamże, s. 238.

50 J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, s. 128.

W pracy naukowej ks. Nosowski zabiegał o to, aby niemuzułmanie odeszli od postrzegania wyznawców Mahometa w sposób niesprawiedliwy i bez głębszego zrozumienia. Analizował fragmenty zaczerpnięte bezpośrednio z oryginalnych tekstów arabskich i przybliżył szerszej społeczności nieznany dotąd fragment wiedzy. W okresie PRL-u uczelnie katolickie były likwidowane, a działalność księży poddawana ścisłej kontroli ze strony aparatu państwowego. W takiej epoce unikatowy wydaje się być obszar zainteresowania księdza docenta Jerzego Nosowskiego, który połączył tematykę muzułmańską – badanie islamu z działalnością duchownego katolickiego. Przede wszystkim należy podkreślić, że jako osoba duchowna wyznania rzymskokatolickiego, skupił się na badaniu odmiennej religii oraz jej relacji i związków z chrześcijaństwem w okresie mahometańskim.

Bibliografia

- Al-Qusariyya, *Ar-Risala Al-Qusayriyya, czyli Traktat o sufizmie*, tłum. J. Nosowski, Warszawa 1997.
- Bartnicki R., *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 147–167.
- Góralski W., *Wydział Teologiczny na Uniwersytecie. Aspekt historyczny i prawny*, „Studia Nauk Teologicznych” 3 (2008), s. 23–48.
- Kościelniak K., *Perspektywy, zasady i kryteria sunnickiej teologii muzułmańskiej i ich implikacje we współczesnym islamie*, www.pbn.nauka.gov.pl (22.08.2022).
- Kubiś A., *Z dziejów usuwania teologii/wydziałów teologicznych z Uniwersytetów*, „Studia Nauk Teologicznych”, 3 (2008), s. 49–62.
- Lewek A., *Kronika Akademii Teologii Katolickiej: I VIII 1969–30 VI 1970*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971) 1, s. 449–476.
- Markowski R., *Muzułmański obraz Boga i człowieka w kontekście doktryny katolickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 341–352.
- Nosowski J., *A Moslem saint of the twentieth century, Shaikh Ahmad al-'Alawi, his spriritual heritage and legacy*, Martin Lings, London 1961 [recenzja], „Collectanea Theologica” 34 (1963) 1–4, s. 198–202.
- Nosowski J., *A reader on Islam: passages from standard Islamic writings illustrative of the beliefs and practices of Muslim*, Arthur Jeffery, Hague 1962 [recenzja], „Collectanea Theologica” 34 (1963) 1–4, s. 208–209.
- Nosowski J., *Aspects of Islamic Civilization: as Depicted in the Original Texts*, A.J. Arberry, London 1964 [recenzja], „Studia Theologica Varsaviensia” 4 (1966) 2, s. 416–417.
- Nosowski J., *Comprendre l'Islam, Frithjof Schoun*, Paris 1961 [recenzja], „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1963) 1, s. 300–303.
- Nosowski J., *Connaitre l'Islam, Louis Gardet*, Paris 1958 [recenzja], „Collectanea Theologica” 34 (1963) 1–4, s. 195–198.
- Nosowski J., *Die Glaubenslehre des Islam, Herman Steiglecker*, München 1959–1962 [recenzja], „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1963) 1, s. 296–299.
- Nosowski J., *Islam, John Alden Williams*, New York 1961 [recenzja], „Collectanea Theologica” 34 (1963) 1–4, s. 206–208.

- Nosowski J., *Klasyczny język arabski: zagadnienia podstawowe*, ks. prof. dr Paweł Nowicki, Warszawa 1965 [recenzja], „Collectanea Theologica” 36 (1966) 1–4, s. 246–247.
- Nosowski J., *Koraniczne określenia i charakterystyki poza-arabskich wyznawców monoteizmu biblijnego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 7 (1969) 1, s. 91–132.
- Nosowski J., *Les événements historiques les plus importants dans les relations mutuelles entre l’islam et le christianisme*, Kraków 1995.
- Nosowski J., *L’Islam, Youakim Moubarac, Casterman 1962* [recenzja], „Studia Theologica Varsaviensia” 4 (1966) 2, s. 414–416.
- Nosowski J., *Mahomet, Maxime Rodinson, Paris 1961* [recenzja], „Collectanea Theologica” 36 (1966) 1–4, s. 249–250.
- Nosowski J., *Mahomet et la tradition islamique, Emplean Dermenghen, Bourges 1960* [recenzja], „Collectanea Theologica” 34 (1963) 1–4, s. 202–206.
- Nosowski J., *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII, XVIII w.: wybór tekstów i komentarze*, z. 1, 2, Warszawa 1974.
- Nosowski J., *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (1964) 1–2, s. 405–457; 3 (1965) 2, s. 309–381; 4 (1966) 1, s. 252–337.
- Nosowski J., *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.
- Nosowski J., *Stosunki między islamem a chrześcijaństwem w okresie istnienia imperium kalifów*, „Studia Theologica Varsaviensia” 11 (1973) 1, s. 223–240.
- Nosowski J., *Wpływ apologetyki totalnej na badania religioznawcze*, „Studia Theologica Varsaviensia” 8 (1970) 1, s. 41–49.
- Nosowski J., *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*, „Collectanea Theologica” 32 (1961) 1–4, s. 5–84.
- Nosowski J., *Występujące w Koranie nazwy transcendentnego przekaziciela treści tej księgi*, „Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967) 1, s. 223–245.
- Stachowski M., *Tadeusz Kowalski a sprawa Jego niedoszedłego wyjazdu na Uniwersytet Stambulski*, „LingVaria” 1 (2010), s. 149–168.
- Zygner L., *Katolickie szkolnictwo wyższe w Polsce w latach 1948–1946: zarys problematyki badawczej*, „Czasy Nowożytne” 6 (1999) 6, s. 311–321.

CYTOWANIE

J. Salamon, *Pomost między światem chrześcijańskim a muzułmańskim – działalność*
ks. doc. Jerzego Nosowskiego, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 191–206, DOI: 10.18276/sp.2023.33-12.

Paweł Stefanowski

Uniwersytet Szczeciński
pawel.stefanowski@phd.usz.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8200-4483

Grzech Pierworodny według nauki Kościoła prawosławnego

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest zagadnienie grzechu pierworodnego, tj. grzechu pierwszych ludzi w tradycji prawosławnej – Adama i Ewy – zwanego upadkiem, zepsuciem lub najczęściej grzechem prarodziców. To brzemienne w skutki wydarzenie u zarania dziejów ludzkości przyniosło następstwa, które ludzkość odczuwa do dziś. Przez wieki pojęcie upadku Adama i Ewy zrodziło wiele różnych koncepcji. W artykule zajęto się pojęciem grzechu pierworodnego według nauki Kościoła prawosławnego i ukazaniu poglądów Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych na temat aktu stworzenia człowieka, stanu w jakim się znajdował przed upadkiem oraz charakterystyki natury ludzkiej. Człowiekowi, stworzonemu na obraz i podobieństwo Boże nie udało się osiągnąć zamierzonego celu, jakim było przeobóstwienie, co w efekcie prowadziło do upadku. Upadek przyniósł śmiertelność człowieka, co z kolei dało całej ludzkości określone skutki samego grzechu pierworodnego. Zrodziło to w ciągu wieków polemikę na ten temat. W odróżnieniu od poglądów teologów zachodnich, wśród których wyróżnić możemy twórcę doktryny o dziedziczności grzechu pierworodnego, czyli św. Augustyna, chrześcijański wschód, w opinii Ojców Kościoła oraz współczesnych teologów, stał zawsze na stanowisku, że grzech prarodziców jest grzechem osobistym Adama i Ewy, a ich potomkowie dziedziczą jedynie jego skutki. W artykule ukazano odmienną koncepcję na temat upadku pierwszych ludzi i przedstawiono alternatywny punkt widzenia na stan człowieka po upadku, a także wyjaśniono rozbieżności między innymi w kwestii dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny, który to dogmat nie jest uznawany przez Kościół Prawosławny.

SŁOWA KLUCZOWE

Antropologia, człowiek, upadek, grzech, grzech pierworodny, zbawienie.

Original sin according to the teaching of the Orthodox Church

ABSTRACT

The subject of the article is the original sin, the sin of the first people – Adam and Eve – in the Orthodox tradition called the fall, corruption or most often the sin of the first parents. This fateful event, which took place at the dawn of human history, brought about repercussions that humanity still feels today.

Over the centuries, the concept of the fall of Adam and Eve has given rise to many different concepts. The article deals with the concept of original sin according to the teaching of the Orthodox Church and presents the views of the Fathers of the Church and church writers on the act of creation of man, the state of man before the fall and the characteristics of the created human nature. Man created in the image and likeness of God failed to achieve the intended goal, which was divinization, which ultimately led to the fall. The fall brought about the mortality of man, which in turn gave all mankind the certain consequences of original sin itself. This has given rise to polemics over the centuries. Unlike the views of Western theologians such as St. Augustine, the creator of the doctrine of the heredity of original sin, Christian east according to Church Fathers as well as contemporary theologians has always held the position that the sin of the first parents is a personal sin of Adam and Eve, and their descendants only inherit its effects. The purpose of this paper is to show a different concept on the fall of the first people and to present an alternative point of view on the state of man after the fall, as well as to explain the discrepancies, among others, regarding the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, which is not recognized by the Orthodox Church.

KEYWORDS

Anthropology, man, fall, sin, original sin, salvation.

Wprowadzenie

Problem grzechu pierworodnego to niewątpliwie jedno z zagadnień, które przez prawie 2 tys. lat dały powód do powstania wielu różnych koncepcji. Zagadnieniem tym zajmowano się również w czasach starotestamentowych. Problematykę tę w czasach nowożytnych zgłębiali teologowie zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Próby wyjaśnienia doprowadziły do wielu rozbieżności pomiędzy Kościołami. Judaizm pośrednio zajmuje się tym zagadnieniem, choć oficjalnie nie zna pojęcia grzechu pierworodnego. Określenie grzech pierworodny (*peccatum oryginale*) wprowadziło w V wieku św. Augustyn¹, który nie był twórcą doktryny o zepsuciu ludzkiej natury przez upadek prarodziców, doktryna ta istniała bowiem wcześniej. Co ciekawe, w greckiej teologii do dzisiaj pojęcie grzechu pierworodnego jest jeśli nie nieznanne, to na pewno oficjalnie nieużywane. Grecy do dzisiaj na określenie tego brzemiennego w skutki wyboru pierwszych ludzi stosują takie określenia jak zepsucie, upadek czy też grzech przodków albo prarodziców. W odniesieniu jednak do potomków Adama i Ewy, czyli całej ludzkości, termin grzech pierworodny na Wschodzie zawsze odnosił się do skutków upadku, które były wynikiem osobistego grzechu pierwszych ludzi. Grzech pierworodny rozumiany jest więc zarówno jako przekroczenie przez prarodziców przykazania, jak i tego przekroczenia konsekwencje. Chociaż terminy grzech przodków i grzech pierworodny współcześnie bywają używane zamiennie, to jednak wschodnia tradycja odnosi pojęcia grzechu

1 Augustyn jest autorem określenia „grzech pierworodny”: Augustyn, *Do Symplicjusza o różnych problemach*, [w:] Augustyn, *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjusza o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 137.

prarodziców do osobistego grzechu przodków (Adama i Ewy), a terminy upadek, zepsucie czy też współcześnie używane określenie grzech pierworodny, do dziedzicznego grzesznego zepsucia ludzkiej natury.

bunt Adama i Ewy przeciwko Bogu można pojmować wyłącznie jako ich grzech osobowy; w takiej antropologii nie byłoby więc miejsca dla koncepcji dziedzicznego grzechu, czyli „grzechu natury”, chociaż przyznaje ona, że natura ludzka ponosi konsekwencje grzechu Adama².

Należy dodać, że termin grzech pierworodny pod wpływem zachodniej scholastyki przeniknął do terminologii teologów rosyjskich, niemniej pozostał do dzisiaj obcy greckiej myśli teologicznej i związanych z nią ośrodków.

Skutki grzechu pierworodnego, zgodnie z myślą wschodnich teologów są natomiast oddzielnym i niezwykle intrygującym zagadnieniem. Rozważania na ich temat doprowadziły do wielu polemik przez wieki. Niniejszy artykuł poświęcono temu zagadnieniu i jest to próba syntetycznego przedstawienia hamartiologii prawosławnej w nawiązaniu do zachodniej tradycji teologicznej oraz nakreślenia perspektywy wschodniej teologii na stan, w jakim człowiek trwa do dzisiaj.

1. Natura człowieka przed upadkiem

Natura człowieka przed upadkiem określana jest zgodnie przez wszystkich Ojców Kościoła, wschodnich i zachodnich, jako stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Dopatrywano się w tym swoistej harmonii pomiędzy bytem stworzonym a Bytem Boskim. Odmienne w tradycji wschodniej i zachodniej pozostaje podejście do tej prawdy objawionej.

na Wschodzie związek człowieka z Bogiem rozumiano jako wspólnotę (*koinonia*) osoby ludzkiej z tym, co znajduje się ponad naturą. „Natura” zatem oznacza to, co w stworzeniu różni się od Boga. Ale naturę można i trzeba transcendować; jest to przywilejem i funkcją wolnego umysłu, „uczynionego na obraz Boga³”.

Wschodnia myśl, którą reprezentuje m.in. św. Grzegorz z Nysy, za punkt wyjścia przyjmie Boga, aby potem odnaleźć w człowieku to, co odpowiada w nim obrazowi Bożemu. Tak zapoczątkowano jedną z metod poznawania zależności między Bogiem i człowiekiem. Jej zwolennicy będą starali się poznać Boga, biorąc za punkt odniesienia człowieka, stworzonego na jego obraz⁴. Obraz Boży, według którego człowiek został stworzony nie jest jednak w pełni zdefiniowany przez żadnego z Ojców Kościoła.

2 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 186.

3 Tamże, s. 185.

4 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 2007, s. 100.

Cechy obrazu Bożego przypisywane są bowiem różnym cechom człowieka. Tak więc niektórzy twierdzą, że obraz Boży znajduje się w królewskiej godności jaką otrzymał Adam w poznawalnym zmysłowo kosmosie, innym razem ów obraz dostrzegany jest w naturze duchowej, duszy lub też w umyśle, który stanowi fundament ludzkiego bytu. Czasami obraz Boga utożsamia się z przymiotami duszy, jej prostotą, nieśmiertelnością, lub też z możliwością poznania Boga przez człowieka i zdolnością życia w jedność ze Stwórcą. Istnieje również teoria, że nie tylko dusza ludzka lecz również ciało stworzone jest na obraz Boży. Stanowisko takie zajęli m.in. św. Ireneusz z Lyonu, św. Grzegorz z Nyssy oraz św. Grzegorz Palamas, który twierdzi, że:

nazwa człowiek nie odnosi się oddzielnie do duszy i do ciała, lecz do obu na raz, gdyż zostały one stworzone na obraz Boga⁵.

Według św. Grzegorza Palamasa człowiek jest bliższy obrazowi bożemu niżli aniołowi⁶, albowiem duch ludzki złączony z ciałem, ma ożywczą energię, dzięki czemu ożywia ciało i może nim kierować. Zdolności tej pozbawione są duchy bezcielesne, aniołowie, aczkolwiek ze względu na swą prostotę duchowej natury są one bliższe Bogu⁷. Obraz Boga w człowieku jest doskonały. Odznacza się również cechą niepoznawalności, jaką ma jego Archetyp. Z tego też powodu nie sposób jest określić na czym polega obraz Boga w człowieku. Św. Grzegorz z Nyssy uważa, że można go pojąć tylko za pośrednictwem idei, uczestnictwa człowieka w dobrach Boga:

Bóg z natury swej jest samą dobrocią. Jest tak wielkim dobrem, jakie się tylko daje pomyśleć, a raczej przewyższa wszystko, co byśmy mogli o dobroci pomyśleć lub pojąć. Stwarza życie ludzkie tylko dlatego, że jest dobry, a nie z innej przyczyny. Będąc zaś taki i właśnie dlatego postanowiwszy ukształtować naturę ludzką, nie chciał połowicznie tylko okazać potęgi swej dobroci, darząc człowieka jedynie częścią swych dóbr i zazdrośnie strzegąc przed nim innych. Przeto doskonałość dobroci okazuje się w Nim i przez fakt powołania człowieka z nicości do bytu, i przez udarowanie go dobrem wszelakim. Dóbr tych jest tyle, że niepodobna ich wylizczyć. Dlatego to w skrócie wymienia się je wszystkie, mówiąc, że człowiek został uczyniony „na obraz Boży”. Równa się to bowiem stwierdzeniu, że Bóg dał ludzkiej naturze udział we wszystkich dobrach... Lecz gdyby obraz równał się piękności swego wzoru, nie byłby już obrazem, i można by go wziąć za jedno z samym wzorem. Jakąż więc różnicę widzimy pomiędzy tym co Boskie, a tym co do niego podobne? – Różnica polega na tym, że to, co Boskie jest niestworzone, podczas gdy człowiek istnieje jedynie dlatego, że został stworzony⁸.

5 *Prosopopeiae*, PG 150,1361C. Dzieło przypisywane Grzegorzowi Palamasowi, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 101–102.

6 Jan Anchimiuk (Abp Jeremiasz), *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981, s. 17–18.

7 *Prosopopeiae*, PG 150,1361C, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 112.

8 Grzegorz z Nyssy św., *De hominis opificio* XVI; PG 44, 184AC, [w:] H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988; zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, s. 115.

Obraz Boży w człowieku, jako uczestnictwo w dobrach Stwórcy, można odnaleźć w twórczości świętych katolickich:

Czemu to, proszę, obdarzyłeś człowieka tak wielką godnością? Niewątpliwie stało się tak dla jedynie niepojętej miłości, dzięki której dostrzegłeś Twe stworzenie w sobie samym i w nim się rozmiłowałeś... Bo z miłości stworzyłeś go i dałeś mu istnienie, by radował się Twoim najwyższym i wiecznym dobrem⁹.

Przez Boże dobro należy rozumieć łaskę jaką otrzymuje natura ludzka. Człowiek został nią obdarzony w samym akcie stworzenia. Tak więc łaska jest czynnikiem naturalnym w strukturze człowieka. W miarę zaś oddalania się od Boga, następuje stopniowe zanikanie łaski, lecz całkowity jej zanik jest niemożliwy, ponieważ „byłoby to spalenie, unicestwiająca samą naturę, równoznaczne z drugą śmiercią wspomnianą w Apokalipsie”¹⁰. Być stworzonym według obrazu Bożego, na Wschodzie zawsze znaczy mieć łaskę tego obrazu. Tak więc łaska jest współnaturalna, nadprzyrodzenie naturalne wobec natury, która to zawiera w sobie wrodzoną jej potrzebę.

Obraz Boga wielowarstwowemu życiu człowieka nadaje jednolitą całość. Wraz ze stworzeniem w świecie, pojawia się obraz Boga, a człowiek, jego nosiciel, stał się centrum duchowym świata. Adam został stworzony w końcowym etapie stworzenia, jako istota o najwyższej wartości i o szczególnym przeznaczeniu. Cechą, która najbardziej wyróżniała go spośród innych stworzeń była wolność. Bóg obdarzył człowieka: „wolną wolą, aby dobro należało nie mniej do tego, kto dokonuje wyboru, jak do tego, kto dostarcza nasion”¹¹, czyli do tego, który ustanowił początki dobra w naturze.

Adam – według św. Augustyna – miał wolność nie w znaczeniu niezdolności do grzechu, ale w znaczeniu możności niegrzeszenia. Uważał on również, że wola pierwszego człowieka była dobra, to znaczy oddana wykonywaniu nakazów Boga, ponieważ miała dar trwałej skłonności do cnót. W ten sposób, według św. Augustyna, ciało Adama poddane było duszy, cielesne pragnienie – woli, a sama wola – Bogu. Św. Augustyn uważał też, że pierwotny stan w jakim wolna wola pierwszego człowieka, dzięki której mógł on trwać w stanie bezgrzesznym, była podtrzymywana poprzez „łaskę dostateczną”¹².

9 Katarzyna ze Sieny św., cyt. za *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 91, art. 356.

10 P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 112.

11 Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowy wybrane*, Mowa 45, II Mowa na Święto Paschy PG 36, 632 C, Warszawa 1967, s. 534; zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, s. 109–110.

12 „Łaska dostateczna” to jeden z terminów określających różne rodzaje łaski. Św. Augustyn stworzył teorię istnienia różnych rodzajów łaski. W swej teorii wyróżnił m.in. „Łaskę dostateczną”, o której wspomniałem wyżej, „Łaskę poprzedzającą”, dzięki której, Bóg daje początek w naszych duszach wszystkiemu, co dobrego myślimy, do czego dążymy lub czego chcemy, „Łaskę współdziałającą”, dzięki której Bóg pomaga naszej woli i współpracuje z nią, kiedy ona raz została już poruszona, „Łaskę skuteczną”, która udzielana jest świętym przeznaczonym do królestwa Bożego, aby umożliwić im zarówno pragnienia, jak i czynienia tego, czego Bóg od nich oczekuje.

Uważał również, że przychylności Bożej człowiek nie mógł zdobyć za pośrednictwem żadnego dobrego uczynku, ponieważ każdy taki uczynek jest skutkiem łaski. Żaden liczący się czyn nie może być zatem dokonany bez pomocy Boga, nawet każdy początkowy objaw wiary w naszych duszach jest wzbudzany przez Niego. Ujmując w taki sposób zbawczą działalność Boga w świecie, Augustyn spotkał się z wieloma problemami. Pierwszy z nich dotyczy wolnej woli, wynika z tego, śledząc teorię Augustyna, że łaska wyprzedza i zapoczątkowuje każdy akt ludzkiej woli w kierunku dobra, będąc wyrazem wszechmocnej woli Boga. Łaska ta ma moc przewycięzania wszelkich oporów. Nasuwa się więc pytanie, gdzie należy umieścić wolną wolę pierwszego człowieka.

Rozwiązanie Augustyna można przedstawiać stopniowo. Po pierwsze, jeśli chodzi o wolny wybór w ścisłym znaczeniu (*liberum arbitrium*), uważa on, że człowiek jest zawsze wolny, to znaczy, iż może dowolnie wybierać sposób postępowania taki, jaki chce; ale ponieważ jego wola działa pod wpływem motywów, a niektóre z nich mogą na nią wywierać nacisk nie do odparcia, skala czynów wybieranych, które są dla niego „dążeniami życia” jest ograniczona rodzajem człowieka, jakim jest. Upadły człowiek na przykład, oddychający atmosferą pożądlivosti, choć teoretycznie wolny, faktycznie wybiera jedynie grzeszne przedmioty. Z tego punktu widzenia łaska leczy i przywraca wolną wolę, nie tylko powiększając teren wyboru, ile zmieniając system motywacji wyboru dobrych czynów, zamiast złych. Po drugie Augustyn wyznaje, że wszechmocna wola Boga działająca na naszą wolę przez łaskę jest nie do odparcia. Ale wskazuje, że Bóg działa przez naszą wolę, skutkiem czego ona dobrowolnie i spontanicznie chce tego, co jest dobre. Żeby powiedzieć jaśniej – Bóg wie naprzód pod wpływem jakich motywów ta albo tamta poszczególna wola zgodzi się dobrowolnie na to, co on jej proponuje, i zgodnie z tym porządkuje sprawy. W ten sposób łaska przystosowuje się do każdej indywidualnej sytuacji i charakteru i dlatego Augustyn może twierdzić, że przy całej mocy przekazanej łaski, od woli zależy przyjęcie jej lub odrzucenie. Po trzecie, winniśmy jednak przypomnieć jego rozróżnienie między wolną wolą (*liberum arbitrium*) a wolnością (*libertas*). Wolność jest wolną wolą zastosowaną do dobrego celu i w pełnym znaczeniu wolny jest ten człowiek, który się wyzwolił od grzechu i pokusy; jest wolny, aby żyć takim życiem, jakiego Bóg pragnie od niego. Pierwszym stadium takiego życia, jakim cieszył się Adam, jest zdolność do niegrzeszenia. Kulminacyjnym etapem, którym cieszyć się będziemy w niebie, jest niezdolność do grzeszenia. W tym znaczeniu nie tylko nie może być przeciwieństwa między łaską a wolnością, gdyż to tylko łaska daje wolność¹³.

Wolność, według wschodnich teologów, wbrew temu, co uważał św. Augustyn, nie polega na tym, że jest ona wynikiem działania łaski. Człowiek, który urzeczywistnia się w wolności w sposób wolny, otwiera się na przyjęcie łaski, która w tajemniczy sposób pobudza jego duszę nie wywierając jednak na nią żadnej presji. „Duch nie rodzi żadnej woli, która mu się przeciwstawia. Przekształca przez przebóstwienie tylko tę, która tego pragnie”¹⁴.

13 J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 274.

14 Maksym Wyznawca św., *Questiones sđ Thalassium* 6; P.G. XC, 281 B, cyt. za P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 93.

Pierwotny stan człowieka przed upadkiem zdaniem św. Klemensa Aleksandryjskiego był dziecięcy i niewinny, a droga do doskonałości miała posuwać się stopniowo¹⁵. Jego zdaniem Adam nie był stworzony doskonały w swej istocie, lecz był odpowiednio przygotowany do zdobycia doskonałości. Twierdził, że Bóg pragnie, aby człowieczeństwo zostało zbawione za sprawą naszych własnych wysiłków. Uważając Adama zarówno za postać historyczną, jak i za symbol rodzaju ludzkiego, twierdził, że wszyscy ludzie są wolni w kwestii decyzji posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa Bożemu prawu, jednak za wyjątkiem wcielonego Słowa wszyscy są grzesznikami¹⁶. Był ponadto przekonany, że nasze fizyczne pochodzenie od prarodziców nie oznacza dziedziczenia: „winy i wyklęcia, ale dziedziczymy nieuporządkowaną zmysłowość, co pociąga za sobą panowanie irracjonalnego pierwiastka (*to alogon*) w naszej naturze”¹⁷.

Odmiennej koncepcję stworzenia reprezentuje Orygenes, którego zdaniem historii stworzenia człowieka zapisanej w Księdze Rodzaju nie należy traktować jako faktu historycznego, ale jako mit kosmiczny, w którym źródło ludzkiej grzeszności należy przenieść z płaszczyzny ziemskiej do transcendentalnej.

Orygenes jest zdecydowanym przedstawicielem (...) preegzystencji wszystkich pojedynczych dusz. Na początku – wyjaśnia – Bóg w swojej dobroci stworzył określoną liczbę racjonalnych bytów, wszystkie jednakowe (nie było powodu do różnorodności) i wszystkie obdarzył wolną wolą. (...) Skoro te dusze były wolne, pozostawało sprawą ich wolnej woli kroczyć naprzód w doskonałości przez naśladowanie Boga, albo przez zlekceważenie GO oddalić się od Boga, odejść od dobra, co jest równoznaczne z zanurzeniem się w zło¹⁸.

Poglądy Orygenesesa nie znalazły akceptacji i wzbudziły ostrą i bardzo krytyczną reakcję zdecydowanej większości wschodnich teologów. W większości byli oni przekonani, że opis w Księdze Rodzaju należy traktować dosłownie. Zgodnie z tymi poglądami, reprezentowanymi m.in. przez Metodego z Olimpu twierdzono, że pierwszy człowiek był stworzony nieśmiertelnym, otrzymawszy od Boga tchnienie życia i przed swoim upadkiem miał ciało takie jak nasze, czyli człowieka po upadku. Adam był istotą wolną, która za sprawą żądzy dopuściła się grzechu po zetknięciu się z Bożym zakazem. Odmienne od poglądów Orygenesesa Ojcowie widzą także związek duszy i ciała w człowieku, który określają jako jedność. Jest to zarazem przejaw odejścia od platońskiego spirytualizmu na rzecz poglądu biblijnego, w którym świat widzialny i jego historię uznano za godną zbawienia i odkupienia¹⁹.

15 J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 138.

16 Tamże, s. 139.

17 Tamże.

18 Tamże.

19 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 181.

Człowiek został stworzony jako doskonały, choć jego stan przed upadkiem nie osiągnął zamierzonego celu, którym miało być pełne zjednoczenie z Bogiem. Rajski Adam nie był człowiekiem przebóstwionym. Św. Jan z Damaszku przedstawia człowieka stworzonego jako tego, który dąży do przebóstwienia, zjednoczenia z Bogiem²⁰.

Doskonałość pierwszej natury wyraża się przede wszystkim w owej zdolności obcowania z Bogiem, osiągnięcia coraz ściślejszej łączności z pełnią Boskości, która miała przeniknąć i przemienić naturę stworzoną²¹.

Św. Grzegorz z Nazjanzu najwyższą zdolność ducha człowieka, obecną od początku w duszy ludzkiej, widzi w zdolności do przyjęcia i do przyswojenia sobie przebóstwiającej energii. Św. Maksym pisze, że osoba ludzka została powołana: „aby zjednoczyć przez miłość naturę stworzoną z naturą niestworzoną, ukazując je w jedności i tożsamości dzięki nabyciu łaski”²².

Włodzimierz Łoski konstatując powyższe, przy założeniu, że jedność i tożsamość odnoszą się do hipostazy ludzkiej, stwierdza, że człowiek miał przez łaskę połączyć dwie natury w swojej hipostazie i stać się „bogiem stworzonym”, „bogiem przez łaskę”²³.

Zdaniem większości greckich Ojców termin „obraz” i „podobieństwo” nie oznaczają tego samego²⁴. Św. Jan Damasceński tłumacząc powyższe stwierdza:

W tym więc stanie rzeczy tworzy [Bóg – dop. tłumacza B. Wojkowski] człowieka własnymi rękami z natury widzialnej i niewidzialnej na swój obraz i podobieństwo, przy czym ciało jego buduje z ziemi, a z własnego tchnienia wlewa weń duszę rozumną i myślącą, która przedstawia właśnie Boski obraz. Zwrot bowiem „na obraz” oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie, a „na podobieństwo”, upodobnianie się [do Boga – dop. tłumacza B. Wojkowski] w miarę sił przez cnotę²⁵.

2. Upadek prarodziców

Ojcowie wschodni zgodnie twierdzą, że przyczyną upadku człowieka było dobrowolne przekroczenie prawa Boskiego. Człowiek odrzucając drogę prowadzącą wprost do Boga, odtrącił zatem możliwość stania się „Bogiem przez łaskę”. Kieruje on swoje siły w stronę świata, próbując zapanować nad nim poprzez siły natury materialnej.

20 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 121.

21 Tamże.

22 Maksym Wyznawca, *De ambiguis*, PG 91,1308, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 111.

23 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 111.

24 K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011, s. 243.

25 Jan Damasceński św., *Wykład Wiary Prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 94.

Wynika z tego, że człowiek mógł powiedzieć „Nie”, kuszącemu go szatanowi i pozostać w stanie naturalnym, w jakim został stworzony. Człowiek obdarzony wolną wolą mógł okazać swoją miłość i zaufanie do Boga poprzez dobrowolne podporządkowanie się jego woli. Stworzony w stanie świętości przeznaczony był do całkowitego „przebóstwienia”. Zwiedziony własną pychą, chęcią stania się podobnym Bogu, łamie jednak jedyne przykazanie dane mu przez Stwórcę i tym samym obraz, według którego został stworzony, ulega przyćmieniu. Człowiek pragnie stać się Bogiem, lecz „bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga”²⁶. Istnienie zaś jakiegokolwiek przykazania, mówi o tym, że człowiek mógł pozostać bez grzechu.

Wszzechwiedzący Bóg wiedział jednak o upadku, który miał nastąpić i dlatego właśnie Objawienie mówi o przedwiecznym ofiarowaniu Syna Bożego za grzechy świata, jeszcze przed jego stworzeniem. Nie można wyjaśnić w pełni przyczyny pierworodnego grzechu, ponieważ był on wynikiem wolności, można jednak z całą pewnością stwierdzić, że nie był koniecznością w sensie predestynacji.

Niemalą rolę odegrał szatan, który w postaci biblijnego węża pobudza w człowieku ducha przeciwności i walki. Przede wszystkim działa on na podświadomość człowieka, ukazując mu, że drzewo poznania dobra i zła w zasadzie „nie jest takie złe”, przekonuje o najlepszych walorach smakowych, wyglądzie, jak również zapewnia, że poznanie rozszerza doświadczenie, pobudzając w ten sposób ciekawość wyobraźni. Szatan działa jednak jeszcze na poczucie wolności, która jest świadoma, podobna do Boskiej. Podsuwając myśl „będziecie jak Bogowie” podsyca chęć panowania i niezależności od jakichkolwiek zakonów.

Kłamstwo węża polegało na tym, że przedstawił sprawę tak, jak gdyby Bóg ustanowił uniwersalną normę zakazu, która nakładała obowiązek pojęty jako skrępowanie wolności. Wąż wmawia człowiekowi: „wam Bóg rzekł: Nie będziecie jedli z każdego drzewa sadu tego” (Rdz 3,1), a przecież naprawdę Bóg powiedział: „z każdego drzewa sadu jeść będziesz. Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego, jeść z niego nie będziesz, albowiem dnia, którego jeść będziesz z niego śmiercią umrzesz” (Rdz 2,16–17).

Czym w istocie było drzewo poznania dobra i zła? Poznanie ma niewątpliwie znaczyć praktyczne doświadczenie drogi dobra i zła. Droga dobra była już znana prarodzicom, lecz nie w pełni uświadomiona. Pozostawała inna, zupełnie nieznaną drogą zła. Perspektywa ta, zdawała się być rozszerzeniem doświadczenia oraz wykorzystaniem innych możliwości jakie daje wolność. Tak za sprawą grzechu na świecie pojawiają się dwa przeciwstawne pierwiastki – dobra i zła. W miejsce początkowej „niestałej doskonałości”²⁷, zjawia się w świadomości człowieka zdolność rozróżniania dobra i zła. Przedtem znaliście tylko jedną drogę – mówi szatan – teraz poznacie dobro i zło.

26 Św. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1156C, cyt. za *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, art. 398, s. 100.

27 Opinia wschodnich Ojców Kościoła, zob. K. Ware, *Kościół prawosławny...*, s. 244.

To iluzoryczne wzbogacenie bytu jest w istocie utratą ontologiczną bogactwa duchowego, a tym samym raj. Pozorne rozszerzenie wolności okazuje się jej utratą i początkiem władzy materii. Bóg dał prawo człowiekowi do jedzenia owoców z wszystkich drzew, ale zaznaczył też, że owoc z drzewa poznania dobra i zła prowadzi do śmierci (Rdz 2,16–17). Szatan natomiast sugeruje, że Bóg ustanowił nakaz i dalej zapewnia człowieka: „nie, nie umrzecie, oczy wasze się otworzą” (Rdz 4,5). Jest to zaprzeczenie prawdy, którą Bóg objawił człowiekowi, co prowadzi do zniszczenia i śmierci. Bóg powiedział – wszystko jest wam dozwolone ale nie wszystko jest wam pożyteczne. Wąż natomiast, w typowy sposób odwraca sytuację – wszystko wam wolno i w istocie jest wam pożyteczne.

Adam przez spożycie owocu zakazanego chciał osiągnąć moc i nieśmiertelność. W rezultacie osiągnął coś zupełnie przeciwnego. Życie zwierzęce, które pozostawało na zewnątrz człowieka przed upadkiem, ostatecznie staje się, w wyniku upadku, nierozzerwalną częścią bytu ludzkiego. Gdyby człowiek przyjął jedyne przykazanie w duchu synowskiej miłości, odpowiedziałby na wolę Bożą całkowitym poświęceniem, dobrowolnie odrzuciłby nie tylko zakazany owoc, ale również wszelkie zewnętrzne przedmioty, po to, aby żyć wyłącznie Bogiem i po to, aby się z Nim zjednoczyć.

Przykazanie Boże wskazywało pierwszemu człowiekowi drogę do przebóstwienia, drogę odrzucenia wszystkiego co ziemskie i co nie jest Bogiem. Wola ludzka wybrała jednak drogę przeciwną. Adam odstąpił od Boga i poddał się tyranii szatana.

Św. Grzegorz z Nyssy i św. Maksym Wyznawca zwracają szczególną uwagę na fizyczną stronę pierwszego grzechu²⁸. Człowiek zamiast w zgodzie ze swoją naturą dążyć do Boga, zwraca się w stronę świata. Miast uduchowić ciało, Adam sprowadza je do życia zwierzęcego i zmysłowego, poddając się zarazem uwarunkowaniom materialnym. Św. Symeon Nowy Teolog dopatruje się stopniowego rozwoju grzechu w tym, że pierwszy człowiek zamiast okazać skruchę za swoje przestępstwo, stara się siebie usprawiedliwić przed Bogiem, zrzucając winę na Ewę – „kobieta, którą mi dałeś” – a zarazem czyniąc z Boga pierwotną przyczynę własnego upadku. Ewa zaś, zapytana zrzuca winę na węża. Nie chcąc uznać oczywistego faktu, że źródłem zła była ich wolna wola, prarodzice wyrzekają się możliwości uwolnienia od zła²⁹. W ten sposób ludzka wola zaczyna twardnieć, zamykając się jednocześnie przed wolą Boga.

Zło zatem zaistniało w świecie za sprawą woli, i tylko ona je utrzymuje. Właśnie wola urzeczywistnia w pewien sposób zło. Jeżeli człowiek, który był przeznaczony do poznawania i kochania Boga, mógł skierować swoje kroki do jakiegoś nieistniejącego, złudnego celu, to można wytłumaczyć to tylko wpływem zewnętrznym, namową jakiegis

28 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 115.

29 Tamże, s 115–116.

woli obcej, na którą wola ludzka wyraziła tylko zgodę. Cyryl Jerozolimski pisze: „Będąc oszukani, zostaliśmy zgubieni – upadliśmy... oślepliśmy”³⁰.

Przed zaistnieniem w świecie ziemskim, za sprawą upadku pierwszych ludzi, zło pojawiło się w świecie duchowym. Wola upadłych duchów, zdeterminowana odwiecznie na nienawiść do Boga, jako pierwsza daje początek złu, które za wszelką cenę próbuje zwrócić całe stworzenie na kurs przeciwny Woli Bożej. Upadli aniołowie, pozostając nieśmiertelnymi bytami, stworzonymi przez Boga, zaciekle walczą z dobrem, a ich jedynym celem jest pograżenie w nicości wszystko co Bóg stworzył wolnym³¹. Jeden z najbardziej znanych współcześnie mistyków św. Serafin z Sarowa o upadłych aniołach pisał tak:

Są ohydne, świadomy upór łasce Bożej zmienił ich w aniołów ciemności niewyobrażalnej grozy. Jako stworzenia anielskie posiadają ogromną moc. Najmniejszy z nich mógłby zniszczyć ziemię, gdyby łaska Boża nie czyniła bezsilną ich nienawiść do stworzenia Bożego. Próbują więc zniszczyć stworzenia od wewnątrz, nakłaniając wolność ludzką do zła³².

Św. Serafin twierdzi również, że w człowieku działają niezależnie od siebie trzy różne wole. Powołuje się na list ascetyczny, przypisywany św. Antoniemu Wielkiemu³³. Pierwsza wola, to wola Boża, doskonała i zbawcza, druga natomiast, to wola człowieka, która choć nie jest zgubną, nie jest też sama w sobie zbawczą oraz trzecia wola, diabelska, która pociąga nas do zguby.

Dusza ludzka, według św. Marka Eremity, wystawiona jest na działanie dwóch bodźców – jednym, za sprawą ludzkiej woli, są myśli czy też obrazy pochodzące z „podświadomości”. Drugim jest obecność myśli pochodzących z zewnątrz, wprowadzonych do naszej świadomości przez wolę szatana. Takiemu doświadczeniu prawdopodobnie poddany został pierwszy człowiek. Nie był to jednak jeszcze grzech, według św. Marka Eremity. Dopiero wtedy, gdy pojawiło się pierwsze zainteresowanie natrętną myślą lub obrazem, które zapoczątkowało zgodę na nieprzyjacielską wolę, zło wchodzi w duszę człowieka. Albowiem zło działa zawsze na wolność, ponieważ inaczej byłoby ono gwałtem, czymś narzuconym z zewnątrz³⁴.

30 J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej...*, s. 260.

31 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 114.

32 Tamże.

33 Fragment o trzech wolech znajduje się w liście XX, opublikowanym przez Gallanda, *Vet. Patrum.*, Venezia 1788, IV, s. 696.

34 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego...*, s. 115.

3. Skutki grzechu pierworodnego

W przekonaniu greckich Ojców Kościoła związek człowieka z Bogiem polegał na wspólnocie osoby ludzkiej z ponadnaturalnym Bogiem. Natura była więc tym, co odróżniało stworzenie od Stwórcy. Człowiek stworzony na obraz Boży, otrzymał przywilej wolnego umysłu. Tylko taki osobowy umysł mógł popełnić grzech i dopuścić się towarzyszącej mu winy. Grzech jest jednak zawsze aktem osobowym, a nie aktem natury. Zgodnie ze wschodnią myślą patrystyczną, bunt Adama i Ewy przeciwko Bogu zawsze pojmowano jako grzech osobowy. W tej nauce nie znalazłoby się oczywiście miejsce dla zachodniej koncepcji dziedzicznego grzechu, czyli grzechu natury³⁵, chociaż jej przedstawiciele przyznają, że natura ludzka ponosi konsekwencje grzechu Adama. Patriarcha Focjusz stwierdza nawet, komentując zachodnie doktryny, że wiara w „grzech natury jest herezją”³⁶.

Fragmentem, który odegrał bodaj największą rolę we wspomnianej wyżej polemice św. Augustyna z Pelagiuszem, był werset 12 piątego rozdziału listu św. Apostoła Pawła do Rzymian. We fragmencie tym św. Apostoł Paweł mówiąc o Adamie pisze: „Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli (gr. *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*)”. Największy spór toczył się odnośnie do przekładu tego fragmentu. Ostatni człon tego zdania przetłumaczono na łacinę w następujący sposób: „w którym [to jest w Adamie – dop. P.S.] wszyscy zgrzeszyli” (*in quo omnes peccaverunt*). Tym też przykładem posługiwał się cały Zachód tłumacząc jednocześnie doktrynę winy odziedziczonej przez ludzkość po Adamie. Oryginał grecki nie daje podstaw do takiej interpretacji. Formę *ἐφ' ᾧ* można przetłumaczyć jako „ponieważ”, co nie stwierdza, że potomkowie są „winni” tak samo, jak Adam³⁷.

Tego znaczenia używa też większość współczesnych teologów różnych wyznań. Uznając to tłumaczenie za prawdziwe, myśl Pawłowa przedstawiona w tym wersecie oznacza śmierć jako zapłatę za grzech³⁸, którego dopuścił się Adam. Śmiercią obarczeni są również jego potomkowie, którzy grzeszą podobnie jak on sam. To tłumaczenie nadaje grzechowi pierworodnemu znaczenie kosmiczne, jednak nie stwierdza, że następcy pierwszych ludzi są w równej mierze winni, tak jak ich prarodzice, jeżeli nie zgrzeszą, tak jak i oni zgrzeszyli.

35 Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, art. 404, s. 10, Poznań 1984; M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej: „Grzech pierworodny jest grzechem natury”*, Kraków 1929, s. 156.

36 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 186.

37 Ta interpretacja, powszechnie stosowana przez Greków, oparta jest na 2Kor 5,4; Flp 3,12; 4,10; gdzie *eph`ho* normalnie tłumaczy się jako „ponieważ”.

38 Wynika to Rz 6,23.

Interpretacja ta wynika oczywiście z dosłownego, gramatycznego znaczenia fragmentu Rz 5,12. Jeśli *eph`ho*, oznacza ‘ponieważ’, to *ho* jest zaimkiem rodzaju nijakiego; jednakże może być również zaimkiem rodzaju męskiego i odnosić się do poprzedzającego go bezpośrednio rzeczownika *thanatos* („śmierć”). Zdanie to może wówczas mieć znaczenie, które wydaje się nieprawdopodobne czytelnikowi czytalanemu w Augustynie, które jest jednak tym znaczeniem, które przejmuje większość Ojców greckich: Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć; i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi; a ze względu na śmierć wszyscy ludzie zgrzeszyli³⁹.

Pewna liczba wschodnich teologów uważała, że w tekście tym św. Apostoł Paweł chciał ukazać moralne podobieństwo między Adamem a innymi grzesznikami, przy czym śmierć stanowi tu naturalną karę za grzechy. W przekonaniu większości Ojców wschodnich, między Adamem i jego potomkami istnieje jednak solidarność w śmierci, tak jak istnieje solidarność między zmartwychwstałym Chrystusem, a ochrzczonymi⁴⁰.

Od starożytności śmiertelność, czyli po prostu śmierć, była uważana za kosmiczną chorobę, trzymającą ludzkość w swojej władzy, zarówno pod względem duchowym, jak i fizycznym. Śmierć jest narzędziem w ręku tego, który jest „zabójcą od początku” (J 8,44). Właśnie ona czyni grzech nieuniknionym i w tym sensie niszczy naturę.

Cyryl Aleksandryjski uważał, że po grzechu Adama ludzkość zapadła na chorobę zepsucia⁴¹. Jego przeciwnicy ze szkoły antiocheńskiej zgodni byli tylko co do skutków grzechu Adama. Zdaniem Teodora z Mopsuestii „stając się śmiertelnymi, zyskaliśmy większą skłonność do grzechu”⁴². Polega to na tym, że istoty śmiertelne w przeciwieństwie do istot nieśmiertelnych (człowiek przed upadkiem), obligowane są koniecznością zaspokajania potrzeb cielesnych, które stanowią nieodzowny element, do przetrwania w czasie. Konieczność zaspokajania tych potrzeb przez śmiertelników prowadzi zaś do „namiętności”⁴³.

Wynika z tego, że Wschód postrzegał upadek prarodzciców jako dziedziczenie śmiertelności, a nie grzeszności. Wschód, szczególnie św. Jan Chryzostom, sprzeciwia się przypisywaniu grzechu potomkom Adama, traktując go jedynie jako następstwo śmiertelności. Św. Maksym Wyznawca, mówiąc o skutkach grzechu pierworodnego, utożsamia go z podporządkowaniem umysłu ciała, a w prokreacji znajduje najbardziej oczywisty objaw pogodzenia się człowieka z instynktami zwierzęcymi. Dla św. Maksyma Wyznawcy jednak grzech pozostaje zawsze aktem osobowym, a dziedzictwo winy rzeczą niemożliwą. Twierdzi on, że „fałszywy wybór dokonany przez Adama

39 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

40 Ojcowie ci interpretują werseł Rz. 5,12 w ścisłym związku z werselem 1Kor 15,22.

41 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

42 Cyryl Aleksandryjski, cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

43 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 188.

przyniósł ze sobą namiętności, zepsucie i śmiertelność”⁴⁴, nie wspomina natomiast o dziedzictwie winy. Kontrast jaki zachodzi tutaj pomiędzy tradycją wschodnią i zachodnią ukazuje się najbardziej przy interpretacji chrztu. W swej argumentacji za chrztem dzieci Augustyn wykorzystał tekst *Credo* Niceo-konstantynopolitańskiego (Chrzest „na odpuszczenie grzechów”), swoją interpretację fragmentu z Dz 2,28 („Upamiętajcie się i niechaj się każdy z was da ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych...”) oraz fragment listu do Rzymian 5,12. W odniesieniu do dzieci uważał, że rodzą się one grzeszne nie z powodu grzechów osobistych ale dlatego, że zgrzeszyły „w Adamie”, co oznacza, że chrzest dzieci również jest sprawowany „na odpuszczenie grzechów”. Formuła „na odpuszczenie grzechów” dla Teodoret z Cyru była jedynie ubocznym efektem chrztu; była ona realna w stosunku do chrztu dorosłych, który był normą we wczesnym Kościele, i który rzeczywiście w takim wypadku miał moc odpuszczania grzechów. Według Teodoret z Cyru rzeczywiste znaczenie chrztu było nieco inne:

Gdyby jedynym znaczeniem chrztu było odpuszczenie grzechów to dlaczego mielibyśmy chrzcić dzieci, które jeszcze nie zaznały grzechu? Ale tajemnica (chrztu) nie ogranicza się do tego; jest on obietnicą większych i doskonalszych darów. W chrzcie zawierają się obietnice przyszłych rozkoszy; jest to obraz przyszłego zmartwychwstania, wspólnota z męką Pańską, udział w zmartwychwstaniu Chrystusa, płaszcz zbawienia, tunika szczęśliwości, szata światłości czy raczej sama światłość⁴⁵.

Z tego też powodu Kościół prawosławny chrzci dzieci nie po to, aby odpuścić im nieistniejący grzech, ale po to, by dać im nowe, nieśmiertelne życie, jakiego nie są w stanie przekazać im ich śmiertelni rodzice. Opozycję między upadłym Adamem a Jezusem Chrystusem postrzega się nie w kategorii winy i przebaczenia, lecz w kategorii życia i śmierci. „Pierwszy człowiek z prochu ziemi, ziemski jest; drugi człowiek jest z nieba. Jaki był ziemski człowiek, tacy są i ziemscy ludzie; jaki jest niebieski człowiek, tacy są i niebiescy” (1Kor 15,47–48).

W tej perspektywie śmierć i śmiertelność rozpatruje się nie tyle jako odpłatę za grzech (choć są one także sprawiedliwą odpłatą za grzechy osobiste), co środek za którego pomocą diabeł po grzechu Adama sprawuje zasadniczo niesprawiedliwą „tyranię” nad ludzkością. Chrzest uwalnia nas od tej tyranii, ponieważ daje nam dostęp do nowego nieśmiertelnego życia przyniesionego na świat dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie to uwalnia ludzi od lęku przed śmiercią, a więc również konieczności walki o byt⁴⁶.

44 Maksym Wyznawca, cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 189.

45 Teodoret z Cyru, cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 189.

46 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 190.

Nie musimy bać się wtedy śmierci, albowiem otrzymujemy życie wieczne. Na tej podstawie możemy zrozumieć czego dotyczyły się słowa Chrystusa wypowiedziane podczas *Kazania na górze* („nie troszczcie się o życie swoje, co będziecie jedli albo co będziecie pili, ani o ciało swoje, czym się przyodziewać będziecie. Czyż życie nie jest czymś więcej niż pokarm, a ciało niż odzienie?” Mt 6,25).

Adam nie wypełnił swojego powołania. Nie zdołał dojść do zjednoczenia z Bogiem i zrealizować przeobstwienia całego stworzenia. To, do czego był przeznaczony stało się niemożliwe odkąd podporządkował się siłom zewnętrznym. Z tego też powodu od momentu upadku aż do dnia Zesłania Ducha Świętego łaska niestworzona i przeobstwiająca pozostaje obca ludzkiej naturze i oddziaływała na nią jedynie w sposób zewnętrzny, dla której prorocy i sprawiedliwi Starego Testamentu byli tylko narzędziami. Aż do dnia Pięćdziesiątnicy, łaska nie będzie przynależna ludzkiej naturze jako jej moc osobowa. Przeobstwienie, zjednoczenie się z Bogiem przez łaskę, będzie niemożliwe. Upadek człowieka nie unicestwił jednak planu Bożego, ponieważ to, czego nie dokonał pierwszy Adam, zostanie dopełnione przez drugiego Adama. Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł stać się Bogiem⁴⁷.

To nie usprawiedliwienie czy odpuszczenie odziedziczonej winy, lecz wspólnota w zmartwychwstałym ciele Chrystusa, udział w życiu Boskim, uświęconym przez energię Boga, przenikającą człowieczeństwo, przywracając je do stanu „naturalnego” stanowi centrum prawosławnego pojmowania Ewangelii.

Podsumowanie

Warto przypomnieć, że największą rozbieżność w nauce o grzechu pierworodnym i jego skutkach spowodowała polemika św. Augustyna z Pelagiuszem, dzięki czemu na zachodzie powstały dwa kierunki. Za poglądami św. Augustyna podążyła nauka Kościoła rzymskokatolickiego, poglądy Pelagiusza wyznaczyły kierunek Kościołów protestanckich. Wschód podąża swoją drogą, która doprowadzi w czasem do rozbieżności. Jedną z nich jest niewątpliwie bardzo złożona kwestia kultu Bogurodzicy. W związku z zachodnią doktryną o dziedziczności grzechu, oraz wierze w bezgrzeszność Maryi Matki Bożej, Kościół rzymskokatolicki, stosunkowo późno, bo dopiero w XIX wieku, wprowadził dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Przekonania o bezgrzeszności Bogurodzicy, które zgodnie dla obu tradycji wschodniej i zachodniej obecne jest od pierwszych wieków, nie dało się pogodzić z Augustyńską nauką

⁴⁷ Słowa św. Ireneusza i Atanazego, często powtarzane przez Ojców i teologów wszystkich wieków; zob. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17, 29.

o dziedziczności grzechu. Konieczne było dlatego znalezienie rozwiązania tej kwestii, które dałoby możliwość wyłączenia Maryi Matki Bożej spod tej dziedzicznej zależności. Zarysowane zaś powyżej podejście Wschodu, które wskazuje na dziedziczność jedynie skutków grzechu pierworodnego, pozwoliło uniknąć dysonansu w tej kwestii w odniesieniu do Bogurodzicy. To dlatego Wschód nigdy nie akceptował niepokalanego poczęcia, gdyż w myśl wschodniej mariologii Matka Boża pozostawała bezgrzeszną, bez jakichkolwiek dodatkowych dogmatycznych sformułowań. Niemniej kult Bożej Rodzicielki pozostał w obu tradycjach niezwykle silny, choć czasem brak uznania przez prawosławie dogmatu Niepokalanego Poczęcia błędnie odczytywany jest jako pomniejszanie znaczenia Matki Bożej i Jej kultu w Kościele wschodnim.

Grzech niewątpliwie stał się powodem upadku człowieka w aspekcie całej ludzkości⁴⁸.

Autentycznego obrazu Bożego nie stanowi wyizolowane indywiduum, ale człowiek we wspólnocie lub raczej wszyscy ludzie razem. Tego 'totalnego Adama', 'jedynego człowieka', widzimy jednak rozbitego i nieustannie go rozbijamy, ale Chrystus, 'Adam ostatni', odradza go jako jedynego i różnorodnego na obraz Trójcy⁴⁹.

Greccy i niektórzy łańscy Ojcowie Kościoła w stworzeniu człowieka i aniołów dostrzegali realne „ryzyko” podjęte przez Boga. Świadomi tego, starali się zawsze akcentować zbawienie przez miłość. „Bóg może wszystko, oprócz przymuszenia człowieka do kochania Go”⁵⁰. Byli przekonani, że od wiecznego potępienia za grzechy zbawić nas może jedynie Łaska Boża, ale tylko w spotkaniu miłości Boga i człowieka. Ostatecznie bowiem nie wierzymy w grzech jako taki, lecz w grzechów odpuszczenie, dlatego też w chrześcijaństwie nie ma miejsca na hamartiocentryzm⁵¹.

Bibliografia

- Anchimiuk Jan (ABP. Jeremiasz), *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981.
- Augustyn św., *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjusza o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Clement O., *Źródła Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowy wybrane*, Mowa 45, II Mowa na Święto Paschy PG 36, 632 C, Warszawa 1967.
- Grzegorz z Nyssy św., *De hominis opificio XVI*; PG 44, 184AC, [w:] H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.

48 Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2009, s. 95–96.

49 O. Clement, *Źródła Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013, s. 143.

50 Tamże, s. 142.

51 Zob. A. Nossol, *Hamartiocentryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 519.

- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2009.
- Jan Damasceński św., *Wykład Wiary Prawdziwej*, Warszawa 1969.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17–30.
- Sieniatycki M., *Zarys dogmatyki katolickiej „Grzech pierworodny jest grzechem natury”*, Kraków 1929.
- Towarzystwo Naukowe KUL, *Encyklopedia Katolicka*, tom VI, Lublin 1993.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2011.

CYTOWANIE

- P. Stefanowski, *Grzech pierworodny według nauki Kościoła prawosławnego*, *Studia Paradyskie* 33 (2023), s. 207–223, DOI: 10.18276/sp.2023.33-13.

