

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 71 · Number 3 · 2018

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Muzyka kościelna w archidiecezji krakowskiej w latach 1997–2017**
ks. Robert Tyrła 197
- Współczesna architektura sakralna Kościoła katolickiego –
przestrzeń Eucharystii w środowisku kulturowym**
Jan Rabiej 221
- Biblijne dziedzictwo Izraela w medycynie**
Anna Maria Wajda 237
- „Pięćdziesiątka pogan” w ujęciu Dziejów Apostolskich (Dz 10, 1–11, 18).
Casus Korneliusza i jego domu**
Krzysztof Pilarczyk 257

SPRAWOZDANIA

- Symposium *Biblia Księgą Wiary* (IV edycja), Lwów-Brzuchowice, 25 marca 2017**
ks. Stanisław Wronka 275

RECENZJE

- Targum Neofiti 1 – Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy,*
przekład i opracowanie Mirosław S. Wróbel**
Sylwester Jędrzejewski SDB 281
- Ks. Waldemar Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła***
Michał Liana 283

Table of Contents

ARTICLES

Church Music in the Archdiocese of Krakow in 1997–2017 Robert Tyrła	197
Contemporary Catholic Architecture: A Space for the Eucharist in the Cultural Environment Jan Rabiej	221
Israel's Biblical Legacy in Medicine Anna Maria Wajda	237
The "Pentecost of the Gentiles" as Presented in the Acts of the Apostles (Acts 10: 1–11: 18): The Case of Cornelius and His Home Krzysztof Pilarczyk	257

REPORTS

The <i>Bible as the Book of Faith</i> Symposium (4 th Edition), Lviv-Briukhovychi, March 25, 2017 Stanisław Wronka	275
--	-----

REVIEWS

<i>Targum Neofiti 1 – Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy, przekład i opracowanie</i> Mirosław S. Wróbel Sylwester Jędrzejewski SDB	281
Waldemar Chrostowski, <i>Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła</i> Michał Liana	283

ARTYKUŁY

ARTICLES

Muzyka kościelna w archidiecezji krakowskiej w latach 1997–2017

ks. Robert Tyrąła

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

robert.tyrala@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0003-3659-4173>

Sytuacja muzyki kościelnej w poszczególnych ośrodkach w Polsce i na świecie zależy od rozmaitych czynników. Z pewnością pierwsze z nich to czynniki ludzkie, bo albo duchowni i świeccy zainteresowani są tym problemem, albo niestety wcale ich nie interesuje właściwy poziom muzyki w liturgii. Kolejny czynnik wpływający na stan muzyki to stosunek do sprawy rządcy Kościoła, bowiem od biskupa diecezjalnego w tej kwestii bardzo wiele zależy. Sprzyjające też muszą być warunki ekonomiczne, które nie są bez znaczenia, gdyż inwestycja np. w edukację młodych organistów czy dyrygentów to działanie długofalowe i nie od razu widać jej efekty, a równocześnie jest ona bardzo kosztowna.

Przedstawione w niniejszym artykule wydarzenia i dokumenty dotyczące muzyki kościelnej obejmują ostatnie 20 lat (1997–2017), bowiem w tych latach autor artykułu wraz z prof. Józefem Serafinem, dr Mieczysławem Tuleją, ks. prof. Andrzejem Zającem, Jackiem Kuligiem, prof. Wiesławem Delimatem, dr hab. Witoldem Zalewskim, s. dr hab. Susi Ferfoglią, dr. Krzysztofem Michałkiem, ks. dr. Wojciechem Kałamarzem CM, o. dr. Dawidem Kuszem OP, prof. Włodzimierzem Siedlikiem, prof. Jerzym Kurczem, Markiem Walczakiem, Tomaszem Kucem i wieloma innymi zajmowali się muzyką kościelną w archidiecezji krakowskiej. Trzeba też podkreślić, iż czas ten za rządów kard. Franciszka Macharskiego oraz kard. Stanisława Dziwisza był dla środowiska muzycznego w archidiecezji krakowskiej bardzo owocny i dzisiaj odczuwamy pozytywne skutki podjętych w tym okresie decyzji, a wcześniej także przez kard. Karola Wojtyłę, jego poprzedników oraz ich duchownych i świeckich współpracowników. Należy się im prawdziwy szacunek i wdzięczność za położenie właściwych fundamentów, na których mogliśmy budować. Wymienić tutaj trzeba takie osoby jak ks. Jacek Żurek, doc. Marian Machura, Irena Pfeiffer, Alojzy Poziorski, Bogusław Grzybek, dr Jan Rybarski czy prof. Jan Jargoń oraz wielu innych.

Zostaną tutaj przedstawione kolejno regulacje prawne dotyczące pracy organistów oraz troska o organy piszczątkowe i działania na rzecz chórów kościelnych, inicjatywy edukacyjne, a więc szkoły muzyczne dla organistów I i II stopnia na prawach państwowych oraz Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej. W tym opracowaniu nie można pominąć także troski o formację duchową i rozwój zawodowy organistów. Ważne są także przygotowania muzyczne papieskich pielgrzymek (1997, 1999, 2002, 2006) oraz Światowych Dni Młodzieży (2016). Trzeba tutaj także przywołać wiele innych działań członków Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej w Krakowie, a zwłaszcza współpracujących z nimi instytucji kultury i edukacji muzycznej w Krakowie i archidiecezji.

1. Regulacje prawne dotyczące pracy organistów

W latach 1997–2000 Archidiecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej wraz z wieloma organistami diecezji pracowała nad nową wersją regulaminu dla organistów. Ostatecznie 28 października 2000 roku kard. Franciszek Macharski podpisał regulamin, który miał obowiązywać przez pięć lat¹. Bp Kazimierz Nycz, ówczesny wikariusz generalny metropolity krakowskiego, we wprowadzeniu do drukowanej wersji regulaminu pisał: „regulamin jest nowym narzędziem w rękę księży, organistów i organistek. Jeśli pomoże w rozwiązaniu spraw zatrudnienia, wynagrodzenia, a nade wszystko w pełnieniu pięknej misji służenia liturgii, to spełni swą rolę”². Regulamin został podzielony na działy: władze organistowskie, cele i zadania podkomisji ds. organistowskich, charakter prawny stanowiska organisty, podział stanowisk i wymagane kwalifikacje, objęcie stanowiska, umowa o pracę, obowiązki organisty, uposażenie organisty, ubezpieczenie i emerytura, prawo do urlopu, rozwiązanie stosunku służbowego, przepisy końcowe. Załączony został także wzór umowy o pracę.

Kolejny regulamin dla organistów został ogłoszony w archidiecezji krakowskiej 22 listopada 2005 roku we wspomnienie św. Cecylii, patronki muzyki kościelnej, przez arcybiskupa Stanisława Dziwisza, metropolitę krakowskiego³.

1 Zob. *Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 2000.

2 K. Nycz, *Wprowadzenie*, [w:] *Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 2000, s. 2.

3 Zob. *Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 2005.

Był on poprawioną wersją poprzedniego regulaminu i kolejną próbą systematyzowania spraw organistowskich w archidiecezji krakowskiej.

W 2011 roku ukazał się najnowszy i obowiązujący obecnie regulamin organistów archidiecezji krakowskiej⁴, który jest efektem pracy organistów i duchownych, prawników cywilnych i kościelnych⁵. Kard. Stanisław Dziwisz, metropolita krakowski, podpisał ten regulamin 23 czerwca 2011 roku w uroczystość Bożego Ciała⁶. Sam też we wstępie do tego dokumentu napisał: „Dziękuję, że zapowiadany przeze mnie w liście do organistów w listopadzie 2010 roku dokument został ukończony i dzisiaj ukazuje się z mocą obowiązującą dla tej części Kościoła, jaką jest archidiecezja krakowska. Proszę, byście wszyscy konsekwentnie zrealizowali jego zawartość. Niezmiernie istotne jest jasne ukształtowanie dobrej współpracy pomiędzy księżmi a organistami. Bardzo ważne, by ta relacja była oparta na sprawiedliwości społecznej i na przejrzystości, także finansowej. Tylko w ten właśnie sposób będziemy wierni ideałom Założyciela Kościoła. Temu służy ten właśnie dokument”⁷. Zawiera on następujące rozdziały: przepisy wstępne, Komisja Muzyki Kościelnej, podział stanowisk i wymagane kwalifikacje, uzupełnienie wykształcenia organisty, objęcie stanowiska, obowiązki organisty, wynagrodzenie, ofiary otrzymywane od wiernych i inne świadczenia, formy zatrudnienia organistów, zatrudnienie na podstawie umowy o pracę, ubezpieczenia i emerytura, nagrody i odprawy, prawo do urlopu, rozwiązanie umowy o pracę, zatrudnienie na podstawie umowy zlecenia, wolontariat, dane osobowe, przepisy końcowe. Zawiera także załącznik nr 1, w którym określono czas pracy organisty oraz jego wynagrodzenie. Regulamin zawiera także 12 rodzajów umów i skład aktualnej Komisji Muzyki Kościelnej oraz dane teled adresowe Szkoły Muzycznej I i II stopnia oraz Międzyuczelnianego Instytutu Muzyki Kościelnej.

Regulamin ciągle wprowadzany jest w życie. Nie jest to łatwe zadanie, bowiem pracodawcy nie zawsze chcą zawierać umowy o pracę lub cywilnoprawne, a i pracownicy też od tego niejednokrotnie stronią. Do lutego 2017 roku sprawdzono pod względem zawarcia umów pomiędzy organistą

4 Zob. *Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 2011.

5 Zob. R. Tyrała, *Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 2011; R. Tyrała, *Regulamin organistów w archidiecezji krakowskiej*, „Pro Musica Sacra” 10 (2012), s. 9–20, <https://doi.org/10.15633/pms.336>.

6 Tamże.

7 Tamże, s. 3.

a parafią 416 parafii archidiecezji krakowskiej i odnotowano 121 umów o pracę (30 proc.), 110 wolontariatów (27 proc.), kolejne 12 proc. to porozumienia, umowy o dzieło oraz zlecenia. Do skontrolowania pozostało 127 parafii (31 proc.). Regulamin stał się więc w większości parafii dobrym narzędziem właściwej współpracy pomiędzy duchownymi a organistami.

2. Regulacje prawne dotyczące organów piszczalkowych

Wiele lat trwało przygotowanie i konsultacja treści regulaminu budowy organów, przeprowadzania remontów i renowacji oraz sprowadzania używanych organów w archidiecezji krakowskiej⁸. Właściwie prawie dziesięć lat (1997–2007) trwała dyskusja na posiedzeniach Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej w Krakowie na ten temat. Ostatecznie 18 marca 2007 roku w IV niedzielę wielkiego postu (laetare) kard. Stanisław Dziwisz podpisał ów dokument, przypominając, że jest to efekt pracy duszpasterzy i specjalistów w dziedzinie muzyki kościelnej w Krakowie. Metropolita krakowski we wprowadzeniu do regulaminu pisał: „ciągle trzeba o niego [instrument] dbać, gdy zachodzi potrzeba, należy dokonywać koniecznych remontów oraz prac renowacyjnych. Tam, gdzie to zaś możliwe i wspólnota Kościoła parafialnego może pozwolić sobie na sfinansowanie nowego lub używanego instrumentu, co jest także wyrazem troski o piękno i jakość kultu Bożego w naszych świątyniach, niech nie braknie nam odwagi oraz determinacji do realizacji tego zamierzenia. Proszę, przyjmijcie ten regulamin z wielką życzliwością i odpowiedzialnością zarazem. Godność spraw, w jakich uczestniczymy, a więc świętość, mobilizuje nas także do tego, by przygotowanie do nich było jak najbardziej doskonałe”⁹.

Regulamin podzielony jest na następujące działy: zasady ogólne, budowa nowych organów, przebudowa i remont istniejących organów, przeniesienie organów, odbiór techniczny organów oraz postanowienia końcowe¹⁰. Założenie, iż prace przy instrumentarium w kościołach archidiecezji,

8 Zob. *Regulamin budowy organów, przeprowadzania remontów i renowacji oraz sprowadzania używanych organów w archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007.

9 S. Dziwisz, *Słowo wstępne*, [w:] *Regulamin budowy organów, przeprowadzania remontów i renowacji oraz sprowadzania używanych organów w archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007, s. 3–4.

10 Zob. R. Tyrła, *Regulamin budowy, remontu i sprowadzania z zagranicy instrumentów w archidiecezji krakowskiej z 2007 r.*, „*Musica Ecclesiastica*” 11 (2016), s. 77–83.

a także sprawy budowy czy renowacji lub sprowadzania z zagranicy wymagają zgłoszenia do Komisji Muzyki Kościelnej w zasadzie dobrze funkcjonuje. Są oczywiście wyjątki parafii czy rektoratów (najczęściej są to obiekty klasztorne), gdzie ich zarządcy podejmują te inicjatywy na własną rękę, co niestety niejednokrotnie źle się kończy. Niewłaściwie przeprowadzony odbiór prac czy niekompetentni wykonawcy to częste powody unieruchomienia cennych instrumentów na wiele lat. W Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej w Krakowie zasiadają obecnie znawcy budowy i remontu organów, dzięki czemu proboszczowie zwracający się do komisji z prośbą o pomoc mogą liczyć na to, że będzie ona fachowa i merytorycznie poprawna.

Nie we wszystkich kościołach archidiecezji krakowskiej mamy jeszcze do czynienia z organami piszczalkowymi, ale blisko 300 kościołów może poszczycić się takim instrumentem. Wprowadzony w 2011 roku regulamin organistów archidiecezji krakowskiej¹¹ w paragrafie dotyczącym wizytacji muzycznej w parafii określa także konieczność sprawdzenia stanu technicznego instrumentu¹². Zapis ten otwiera możliwości udzielania szerszej pomocy poszczególnym parafiom i ośrodkom duszpasterskim. Z tego już wielokrotnie skorzystaliśmy w sytuacjach nieco skomplikowanych.

W latach 1997–2017 wybudowano w archidiecezji krakowskiej 15 nowych instrumentów (parafia Najświętszego Salwatora w Krakowie, parafia św. Jana Kantego w Krakowie, parafia w Rzeszotarach, parafia w Bolechowicach, parafia Miłosierdzia Bożego w Skawinie, parafia Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny w Wadowicach, parafia Wszystkich Świętych w Krakowie-Górcie Kościelnickiej, parafia Świętego Krzyża w Zakopanem, parafia w Trzemeśni, parafia Miłosierdzia Bożego w Krakowie na os. Oficerskim, parafia Świętego Krzyża w Krakowie, Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie, parafia Matki Bożej Ostrobramskiej w Krakowie-Wieczystej, parafia Świętych Apostołów Szymona i Judy Tadeusza w Skawinie), w trakcie budowy nowego instrumentu są 3 świątynie: bazylika Miłosierdzia Bożego w Krakowie, bazylika Mariacka w Krakowie, parafia Zesłania Ducha Świętego w Krakowie na os. Ruczaj¹³. Z zagranicy sprowadzono 24 instrumenty (parafia św. Stanisława

11 Zob. *Regulamin organistów archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2011; R. Tyrała, *Regulamin organistów w archidiecezji krakowskiej*, dz. cyt.

12 Zob. *Regulamin organistów archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2011, § 4, 2–3.

13 Zob. R. Tyrała, *Regulamin budowy, remontu i sprowadzania z zagranicy instrumentów w archidiecezji krakowskiej z 2007 r.*, dz. cyt.

BM w Krakowie-Dąbiu, parafia św. Jana Chrzciciela w Krakowie-Prądniku Czerwonym, parafia Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła w Krakowie-Prądniku Białym, parafia Matki Boskiej Częstochowskiej w Krakowie-Szklanych Domach, parafia Podwyższenia Krzyża Świętego w Krakowie-Kurdwanowie, parafia Najświętszej Rodziny w Krakowie-Bieżanowie, kaplica Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej, parafia w Naprawie, parafia w Gronkowie, parafia w Niegowici, parafia w Witanowicach, parafia św. Jana Pawła II w Nowym Targu, parafia w Brzeźnicy, parafia w Jaśkowicach, parafia św. Brata Alberta w Myślenicach, parafia św. Antoniego w Krakowie-Bronowicach, parafia w św. Stanisława BM w Krakowie-Toniach, parafia św. Barbary w Libiążu, parafia w Tenczynku, parafia w Leńczach, parafia bł. Anieli Salawy w Krakowie, parafia Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Mydlnikach, parafia w Czernichowie, parafia w Mogilanach). W trakcie procedury sprowadzania instrumentu są 2 świątynie (bazylika w Ludźmierzu, parafia św. Józefa w Krakowie na os. Kalinowym). Dokonano remontu i renowacji 46 instrumentów w 45 świątyniach (parafia w Groniu, parafia Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu, parafia św. Józefa w Krakowie-Podgórzu, parafia św. Kazimierza w Krakowie, parafia w Podstolicach, parafia św. Klemensa w Wieliczce, parafia Matki Boskiej Zwycięskiej w Krakowie-Borku Fałęckim, parafia w Piekielniku, parafia św. Marii Magdaleny w Rabce, parafia Najświętszego Serca Pana Jezusa w Nowym Targu, parafia w Ludźmierzu, parafia w Chrzanowie-Kościelcu, parafia św. Mikołaja w Chrzanowie, parafia w Zabierzowie, parafia w Odrowążu Podhalańskim, bazylika Paulinów Na Skałce w Krakowie, bazylika św. Floriana w Krakowie, kościół Kapucynów w Krakowie, kościół Bernardynów w Krakowie, parafia w Brodach, parafia w Frydrychowicach, parafia w Zatorze, parafia Najświętszej Maryi Panny z Lourdes w Krakowie, parafia św. Szczepana w Krakowie, parafia Świętych Apostołów Szymona i Judy Tadeusza w Skawinie, parafia Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Myślenicach, parafia w Dobczycach, kaplica seminaryjna w Stadnikach, parafia Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie-Płaszowie, bazylika Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie, kościół św. Barbary w Krakowie, bazylika Mariacka w Krakowie (dwa boczne instrumenty), parafia św. Mikołaja w Krakowie, kościół św. Marka w Krakowie, kościół Karmelitów Na Piasku w Krakowie, parafia św. Katarzyny w Nowym Targu, parafia w Gdowie, parafia w Pcimiu, parafia w Igołomii, parafia w Łętowni, parafia w Waksmundzie, parafia w Czulicach, parafia w Miętustwie, parafia w Biskupicach, parafia

św. Marii Magdaleny w Krakowie-Witkowicach)¹⁴. Łącznie nadzorem komisji zostały objęte zmiany instrumentów muzycznych w 89 obiektach sakralnych. Członkowie Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej prowadzą też konsultacje z duchownymi i organistami, które pomagają w zachowaniu powierzonych im opiece organów piszczalkowych dobrym stanie.

3. Chóry kościelne

W omawianym czasie Archidiecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej swoim patronatem objęła konkursy chóralne: Myślenicki Festiwal Pieśni Chóralnej Kolędy i Pastorałki oraz Ogólnopolski Konkurs Chórów o Złotą Strunę w Niepołomicach. Ponadto przez wiele lat z inspiracji członków komisji odbywał się konkurs chóralny Cantate Domino (uwzględniający kategorię chóry parafialne).

Członkowie komisji byli organizatorami Kongresu Polskiej Federacji Pueri Cantores w roku 2000 pod hasłem *Jubilare Deo* z udziałem tysiąca uczestników z całej Polski, a także XXXIV Międzynarodowego Kongresu Pueri Cantores w 2007 roku pod hasłem *Misericordias Domini in aeternum cantabo* z udziałem przeszło 3 tys. chórzystów z 18 krajów świata.

Z okazji międzynarodowego kongresu w 2007 roku we wszystkich kościołach archidiecezji odczytany został w niedzielę poprzedzającą kongres list metropolity krakowskiego o znaczeniu muzyki kościelnej w życiu Kościoła. Kardynał pisał w nim: „jednym z założeń federacji chórów Pueri Cantores jest edukacja młodych przez muzykę i liturgię. Jest więc rozwijanie się duchowe oraz artystyczne. Edukacja poprzez dobrą muzykę dotyczy Kościoła, tak samo jak dbałość o duchowy rozwój uczestników liturgicznych celebracji. Kształcenie i doksztalcenie organistów, zakładanie i popieranie chórów kościelnych oraz schól liturgicznych, a także kształtowanie wspólnotowych śpiewów w naszych parafiach jest wyzwaniem chwili. To dotyczy rozwoju talentu ducha. Kościół bowiem był w historii i jest nadal strażnikiem dobrej muzyki. Koniecznie więc musimy o tym pamiętać. To są misja i zadanie, które dotyczą nas wszystkich”¹⁵.

¹⁴ Dane na ten temat są przechowywane w teczkach parafii archidiecezji krakowskiej przez Archiwum Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej w Krakowie.

¹⁵ S. Dziwisz, *List pasterski do archidiecezji krakowskiej*, 8 lipca 2007.

Na terenie archidiecezji obecnie działa przeszło 100 chórów oraz schól parafialnych na stałe związanych z kościołami. W Krakowie ma swoją siedzibę Polska Federacja Pueri Cantores.

4. Edukacja organistów i dyrygentów chóralnych

Początki kształcenia organistów w archidiecezji krakowskiej sięgają pierwszych lat po II wojnie światowej – wówczas było osobne studium dla mężczyzn i osobne dla zakonnic. W ramach Instytutu Liturgicznego od 1974 roku odbywało się trzystopniowe kształcenie organistów, które stworzył doc. Marian Machura. Zorganizowane na poziomie akademickim kształcenie muzyków kościelnych odbywa się od 1981 roku w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz od 1997 roku w Akademii Muzycznej w Krakowie na specjalności muzyka kościelna.

4.1. Archidiecezjalna Szkoła Muzyczna I i II stopnia im. kard. Franciszka Macharskiego w Krakowie¹⁶

Po wielu latach współistnienia studium organistowskiego w ramach Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, biorąc pod uwagę nowe warunki społeczno-polityczne w 1997 roku, kard. Franciszek Macharski powołał samodzielne studium dla organistów podlegające bezpośrednio biskupowi¹⁷. Konsekwentnie zaś rok później swoim dekretem przekształcił studium dla organistów w Archidiecezjalną Szkołę Organistowską. Jak zapisał w dekreście powołującym szkołę: „mając na uwadze potrzebę pełniejszego uczestnictwa ludu wiernego w liturgii, ustanawiam z dniem 1 sierpnia 1998 roku Archidiecezjalną Szkołę Organistowską. [...] celem szkoły jest wszechstronne przygotowanie muzyczne kandydatów do sprawowania funkcji organisty

16 Zob. R. Tyrła, *Historia kształcenia w zakresie muzyki kościelnej w archidiecezji krakowskiej po reformie soborowej*, „Ateneum Kapłańskie” 153 (2009) nr 1–2 (599–600), s. 38–54; Ł. Sandera, *Archidiecezjalna Szkoła Muzyczna imienia ks. kardynała Franciszka Macharskiego w Krakowie – historia i teraźniejszość*, Akademia Muzyczna w Krakowie Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej, Kraków 2015 (mps).

17 Zob. kard. Franciszek Macharski, *Dekret ustanawiający Archidiecezjalne Studium Organistowskie*, Kraków, 1 października 1997, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, NDz. 2885/1997.

kościelnego i ich formacja duchowa”¹⁸. Szkoła ta 16 września 1999 roku uzyskała uprawnienia szkoły publicznej¹⁹ – stała się szkołą muzyczną II stopnia. Uczniowie kształcą się w niej przez 6 lat²⁰, pobierając naukę w zakresie harmonii, zasad muzyki, historii muzyki, liturgiki, emisji głosu, praktyki liturgicznej, chorału gregoriańskiego, grając na fortepianie i organach. Obowiązkowo śpiewają w chórze szkolnym oraz scholi gregoriańskiej. Ukończenie szkoły organistowskiej – co jest równoznaczne z uzyskaniem średniego wykształcenia muzycznego – upoważnia każdego absolwenta do podjęcia dalszego kształcenia na uczelni muzycznej. W archidiecezji krakowskiej szkoła ta jest podstawowym miejscem kształcenia organistów, po ukończeniu której można się ubiegać o przyjęcie do pracy organisty w archidiecezji²¹. Arcybiskup krakowski każdorazowo (na 5 lat) mianuje dyrektora szkoły i sprawuje patronat nad szkołą. Od początku dyrektorem szkoły jest prof. Wiesław Delimat.

4 marca 2006 roku kard. Stanisław Dziwisz, „mając na uwadze dostosowanie istniejących struktur do nowych uwarunkowań prawnych” dokonał „zmiany nazwy Archidiecezjalnej Szkoły Organistowskiej. Nowa nazwa szkoły brzmi: Archidiecezjalna Szkoła Muzyczna I i II stopnia”²². Powołał tym samym dekretem szkołę muzyczną I stopnia. W listopadzie 2006 roku uroczystie zostało nadane jej imię kard. Franciszka Macharskiego, wielkiego przyjaciela i dobroczyńcy muzyki kościelnej. 31 stycznia 2007 roku Archidiecezjalna Szkoła Muzyczna I stopnia uzyskała uprawnienia szkoły publicznej²³.

W latach 1997–2017 roku Archidiecezjalną Szkołą Muzyczną I i II stopnia ukończyło 209 uczniów. Obecnie w szkole pracuje 48 nauczycieli i kształci się 191 uczniów.

18 Zob. kard. Franciszek Macharski, *Dekret ustanawiający Archidiecezjalną Szkołę Organistowską*, Kraków, 30 lipca 1998, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, NDz. 2096/1998.

19 Zob. Decyzja Podsekretarza Stanu w Ministerstwie Kultury i Sztuki nadania Archidiecezjalnej Szkole Organistowskiej uprawnień szkoły publicznej, 16 września 1999, DSA.I.7755-ps21/A/99.

20 Zob. Ł. Sandera, *Archidiecezjalna Szkoła Muzyczna imienia ks. kardynała Franciszka Macharskiego w Krakowie – historia i teraźniejszość*, dz. cyt., s. 15–16.

21 Zob. W. Delimat, *Archidiecezjalna Szkoła Organistowska*, „Organista” 2000 nr 15, s. 2–3.

22 Zob. kard. Stanisław Dziwisz, *Dekret dotyczący Archidiecezjalnej Szkoły Muzycznej I i II stopnia*, 4 marca 2006, Kancelaria Metropolity Krakowskiego, NDz. 625/2006.

23 Zob. Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego, *Decyzja w sprawie nadania uprawnień szkoły publicznej dla Archidiecezjalnej Szkoły Muzycznej I stopnia w Krakowie*, 31 stycznia 2007, DSA II 077/383/2007/IS.

4.2. Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej w Krakowie²⁴

Konieczność powołania kierunku muzyka kościelna (w Akademii Muzycznej w Krakowie kształcono na specjalności muzyka kościelna od 1997 roku; w Instytucie Liturgicznym w Krakowie od 1974 roku na specjalności muzyka liturgiczna) z możliwością nadawania stopnia magistra muzyki kościelnej towarzyszyła odpowiedzialnym za muzykę w archidiecezji krakowskiej od samego początku. Od przeniesienia Sekcji Muzyki Liturgicznej na Wydział Historii Kościoła, a tym samym stworzenia specjalności muzyka, czyli od 1999 roku prace te zostały bardzo zintensyfikowane. 19 marca 2001 roku senat Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie postanowił, że studia z muzyki od nowego roku akademickiego rozpoczną się na Wydziale Historii Kościoła. Taka też struktura studiów, z uwzględnieniem minimum programowego z historii, obowiązywała od roku akademickiego 2001/2002²⁵. Ostatecznie nową specjalność muzyka powołano uchwałą senatu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w dniu 10 grudnia 2001 roku. W 2002 roku powołana została Katedra Muzyki Kościelnej. Przez blisko cztery lata przygotowywany był projekt stworzenia kierunku muzyka kościelna. Od 2006 roku prace te nabrały nowego kształtu, gdy rektorzy Akademii Muzycznej w Krakowie i Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie utworzyli komisję, która stworzyła dokumentację kierunku. Pod koniec 2007 roku dokumenty zostały złożone w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego. 1 lutego 2008 roku nowy kierunek muzyka kościelna został zatwierdzony przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego²⁶ jako jedyna taka forma kształcenia muzyków kościelnych na poziomie licencjatu i magisterium. Uprawnienia zostały nadane dwóm współpracującym uczelniom, a więc Wydziałowi Historii Kościoła (dziś Historii i Dziedzictwa Kulturowego) Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (dziś Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) oraz

24 Zob. R. Tyrła, *Kierunek „muzyka kościelna” nową formą kształcenia muzycznego w Polsce*, „Muzyk Kościelny” 2009 nr 1, s. 35–41.

25 Zob. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Historii Kościoła, *Informator na rok akademicki 2001/2002*, Kraków 2001, s. 15–16.

26 Zob. Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego, *Decyzja nadająca Wydziałowi Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie uprawnienia do prowadzenia studiów na kierunku „muzyka kościelna”, 1 lutego 2008*, DSW-1-03-4002/14/08; Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego, *Decyzja nadająca Wydziałowi Twórczości, Interpretacji i Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej w Krakowie uprawnienia do prowadzenia studiów na kierunku „muzyka kościelna”, 1 lutego 2008*, DSW-1-03-4002/15/08.

dla Wydziałowi Twórczości, Interpretacji i Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej w Krakowie. Te uczelnie w 2008 roku utworzyły Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej w Krakowie²⁷.

Program nauczania studiów pierwszego stopnia obejmuje zajęcia z fortepianu (2 lata), dyrygentury, dyrygowania (3 lata), czytanie partytur (1 rok) i organów (3 lata) – powinny być prowadzone w trybie indywidualnym, natomiast z zakresu akompaniamentu liturgicznego (3 lata) – w trybie indywidualnym lub grupach 2-osobowych. Zajęcia z zakresu harmonii (3 lata), historii muzyki (3 lata), analizy dzieła muzycznego (2 lata), kształcenia słuchu (2 lata), kontrapunktu (1 rok), teorii, historii, paleografii i semiologii chorału gregoriańskiego (2 lata), chóru, scholi gregoriańskiej (3 lata), teologii muzyki (1 rok), propedeutyki teologii (1 rok), prawodawstwa muzyki liturgicznej (1 rok), liturgiki (1 rok), historii muzyki organowej (1 rok) i organoznawstwa (1 rok) są prowadzone zbiorowo. Przez trzy lata student pobiera naukę z emisji głosu (indywidualnie i zbiorowo). Z cyklem studiów pierwszego stopnia związane są praktyki (80 godz. z prowadzenia chóru oraz organów). Studia kończą się uzyskaniem dyplomu licencjata na kierunku muzyka kościelna po uzyskaniu absolutorium z trzech lat studiów oraz obronieniu pracy licencjackiej. Wówczas też absolwent może zdawać egzamin na dwuletnie studia uzupełniające magisterskie na kierunku muzyka kościelna. Studia drugiego stopnia trwają nie krócej niż 4 semestry. Liczba godzin zajęć nie może być mniejsza niż 800. Liczba punktów ECTS nie może być mniejsza niż 120²⁸. W przygotowanym na podstawie standardów kształcenia na kierunku muzyka kościelna programie studiów na studiach drugiego stopnia łączna ilość treści podstawowych, kierunkowych i innych wynosi 900 godzin w ciągu dwóch lat.

Od roku akademickiego 2009/2010 ma miejsce kształcenie na kierunku muzyka kościelna w ramach Międzyuczelnianego Instytutu Muzyki Kościelnej w Krakowie. Do zakończenia roku akademickiego 2015/2016 roku studia ukończyło 38 absolwentów na poziomie licencjatu i 30 na poziomie magisterium. Pierwszym dyrektorem w latach 2008–2016 był ks. dr hab. Robert Tyrała. Od roku akademickiego 2016/2017 jest nim dr hab. Witold Zalewski.

27 Senat Papieskiej Akademii Teologicznej powołał Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej na swoim posiedzeniu 17 listopada 2008 roku. Senat Akademii Muzycznej w Krakowie powołał Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej na swoim posiedzeniu 29 września 2009 roku.

28 Zob. Standardy kształcenia na kierunku muzyka kościelna określone w decyzjach Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr DSW-1-03-4002/14/08 i DSW-1-03-4002/15/08 z dnia 1 lutego 2008 r.

W roku akademickim 2016/2017 Międzyuczelniany Instytut Muzyki Kościelnej w Krakowie w związku z osiągnięciem łącznie z Akademią Muzyczną w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie odpowiedniej liczby pracowników samodzielnych (8) i niesamodzielnych (4), rozpoczął starania w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego o utworzenie dyscypliny funkcjonalne sztuki muzyczne, w których także z muzyki kościelnej można by w przyszłości uzyskiwać stopień doktora.

5. Formacja stała organistów

Niezwykle ważna jest formacja organistów pracujących w parafiach – dotyczy to zarówno formacji duchowej, jak i doksztalcania w zakresie muzyki i liturgii.

5.1. Formacja duchowa

W archidiecezji krakowskiej organizowane są regularnie dni skupienia w listopadzie (w okolicach wspomnienia św. Cecylii) oraz w sobotę przed I niedzielą wielkiego postu. Do niedawna prowadzone były także kilkudniowe rekolekcje, z których w ostatnich latach zrezygnowano, bo organiści w parafiach i tak uczestniczą w co najmniej dwóch tego typu ćwiczeniach duchowych w ciągu roku.

Dużą popularnością wśród organistów archidiecezji krakowskiej cieszy się listopadowy dzień skupienia połączony z doksztalcaniem muzyczno-liturgicznym. W sobotę przed I niedzielą wielkiego postu (od 2014 roku) ma natomiast miejsce pielgrzymka muzyków kościelnych do Sanktuarium św. Jana Pawła II. To czas duchowego przygotowania do wielkiego postu i całego roku pracy.

Powraca wciąż myśl o rekolekcjach dla organistów i prawdopodobnie po kilkuletniej przerwie ta inicjatywa zostanie wznowiona w 2018 roku.

Archidiecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej opieką duszpasterską obejmuje blisko 200 organistów.

5.2. Formacja muzyczno-liturgiczna

We wcześniejszym punkcie zostało już powiedziane na temat udanej próby doksztalcania organistów podczas dnia skupienia w listopadzie każdego roku, w którym uczestniczy zwykle ponad 100 organistów. Przez parę lat przy

Archidiecezjalnej Szkole Muzycznej I i II stopnia prowadzone były też kursy dokształcające dla organistów. Obecnie nie są one prowadzone.

Bardzo ważne dla Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej jest promowanie właściwego rodzaju i poziomu muzyki kościelnej. Dzieje się to szczególnie w przygotowanych harmonizacjach pieśni i innych śpiewów, które stanowią pomoc dla organistów w ich codziennej pracy. Do 2017 roku ukazały się: *Śpiewnik Wawelski* (I tom 1999, II tom 2002, III tom 2003, IV tom 2015), *Ciebie Boga wystawiamy – odpowiedzi mszalne* (2000), *Bóg bogaty w Miłosierdzie* (2002), *Pogrzeb chrześcijański* (2001), *Nabożeństwa* (2007), *Śpiewy ku czci św. Jana Pawła II* (2014), *Śpiewy do św. Jana Kantego* (2012), *Być dobrym jak chleb – śpiewnik albertyński* (2016). Te zawierające harmonizację śpiewniki cieszą się zainteresowaniem organistów w całej Polsce.

Przewodniczący komisji przeprowadza też regularnie cenzury kościelne nowych śpiewów zatwierdzanych do użytku w liturgii w archidiecezji krakowskiej. Często dzieje się to także przy udziale innych członków komisji.

6. Muzyka wielkich uroczystości liturgicznych w archidiecezji

Z oczywistych powodów w komitetach organizacyjnych papieskich pielgrzymek zasiadali także członkowie Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej. Przygotowywali muzykę, a także dyrygowali chórami, byli organistami lub prowadzili wspólny śpiew.

6.1. Pielgrzymki papieskie (1997, 1999, 2002, 2006)²⁹

6.1.1. VI pielgrzymka Jana Pawła II w roku 1997

13 stycznia 1997 roku kard. Franciszek Macharski powołał komitet organizacyjny pielgrzymki papieskiej, w skład którego jako odpowiedzialny za muzykę wszedł ks. Robert Tyrała. W skład komisji muzycznej pielgrzymki powołani zostali Wiesław Delimat, Witold Zalewski, ks. Marian Błaszczuk, Ewa Sterczyńska, Mieczysław Tuleja, Jerzy Kurcz, Adam Korzeniowski³⁰. W 1997 roku papież

29 Zob. R. Tyrała, *Muzyka podczas papieskich pielgrzymek w archidiecezji krakowskiej (1979–2006)*, „Pro Musica Sacra” 2016, s. 11–36, <https://doi.org/10.15633/pms.1837>.

30 Zob. *Skład komisji muzycznej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do archidiecezji krakowskiej w 1997 roku*, Archiwum Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej, 13 stycznia 1997, bez sygn.

Jan Paweł II odwiedził Zakopane, gdzie podczas mszy pod Wielką Krokwią 6 czerwca dokonał beatyfikacji m.in. Bernardyny Jabłońskiej³¹. Podczas mszy grały kapele góralskie złożone z przeszło 500 muzyków pod kierownictwem Stanisława Michałczaka i śpiewała schola dzieci góralskich pod dyrekcją Ewy Sterczyńskiej i ks. Mariana Błaszczyka. Śpiewały połączone chóry podhalańskie i grała Orkiestra Reprezentacyjna Straży Granicznej pod dyrekcją kapitana Stanisława Strączka³². Organistami podczas uroczystości byli: Piotr Augustyn z parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Nowym Targu i Andrzej Guziak z parafii Niepokalanego Serca Maryi w Zakopanem na Krzeptówkach. Wszystkie śpiewane przez chóry kompozycje znalazły się w wydany w zeszycie nutowym³³. 7 czerwca w Sanktuarium Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Ludźmierzu papież odmówił z wiernymi różaniec³⁴. Podczas tej modlitwy śpiewały chóry: Watra z Raby Wyżnej pod dyrekcją Marii Możdżeń-Wójcik, Rabiańskie Dzieci z Raby Wyżnej pod kierunkiem tej samej dyrygentki, Wierchy z Zakopanego pod dyrekcją Władysława Kruszewskiego, Echo Gorczańskie z parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Nowym Targu pod dyrekcją Piotra Augustyna, Gorce z Nowego Targu pod dyrekcją Jana Szostka, parafialny św. Teresy z Rabki pod dyrekcją ks. Romana Sapety, parafialny św. Magdaleny z Rabki pod dyrekcją Stanisława Waisa. Grała także Orkiestra Reprezentacyjna Straży Granicznej pod dyrekcją kapitana Stanisława Strączka³⁵. Na organach grał Piotr Augustyn. Na krakowskich Błoniach w dniu 8 czerwca papież kanonizował Jadwigę Królową³⁶. Przed liturgią kanonizacji seminarzyści Krakowa odśpiewali napisaną przez Mariana Machurę jutrznię o bł. Jadwidze³⁷. Podczas uroczystej liturgii śpiewały chóry: Akademicki Organum pod dyrekcją Bogusława Grzybka, Mariański z parafii Najświętszej Maryi Panny z Lourdes pod dyrekcją Jana Rybarskiego, Wydziału Wychowania Muzycznego Akademii Muzycznej w Krakowie pod dyrekcją Jerzego Kurcza, Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej pod dyrekcją

31 Zob. *Modlitewnik pielgrzyma. Z Janem Pawłem II w Archidiecezji Krakowskiej, 4–10 czerwca 1997*, red. S. Koperek, Kraków 1997, s. 50–52, 55–60.

32 Zob. tamże, s. 110.

33 Zob. *Msza święta pontyfikalna o Najświętszym Sercu Pana Jezusa sprawowana przez Ojca Świętego Jana Pawła II, w czasie której dokona beatyfikacji siostry Bernardyny Jabłońskiej i siostry Marii Karłowskiej. Zakopane, 6 czerwca 1997*, red. Komisja Muzyczna Pielgrzymki, Kraków 1997.

34 Zob. *Modlitewnik pielgrzyma...*, dz. cyt., s. 61–63.

35 Zob. tamże, s. 110.

36 Zob. tamże, s. 64–72.

37 Zob. tamże, s. 85–91.

ks. Roberta Tyrały, Wyższego Seminarium Towarzystwa Salezjańskiego pod dyrekcją Adama Korzeniowskiego, schola Ruchu Światło-Życie pod dyrekcją Elżbiety Chlebdy, Psalmodia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod dyrekcją Włodzimierza Siedlika, Schola Cantorum Cracoviensis pod dyrekcją Barbary Karpały, Canticum Novum pod dyrekcją Elżbiety Ptak, Dominanta Akademii Ekonomicznej w Krakowie pod dyrekcją Zbigniewa Ciuraby³⁸. Wszystkimi chórami dyrygowali Jerzy Kurcz i Adam Korzeniowski, organistami zaś byli Mieczysław Tuleja z kościoła św. Stanisława Kostki w Krakowie-Dębnikach oraz Witold Zalewski, organista katedry na Wawelu. Specjalnie na uroczystość kanonizacji powstała i została wykonana podczas liturgii kompozycja Juliusza Łuciuka *Niech będzie Bóg uwielbiony* ku czci św. Jadwigi Królowej. Wszystkie śpiewane przez chóry wybrane kompozycje znalazły się w wydanej zeszyte nutowym³⁹. 9 czerwca 1997 roku papież odprawił poranną mszę w krypcie Leonarda w katedrze na Wawelu, a klerycy Wyższego Seminarium Duchowego Archidiecezji Krakowskiej śpiewali chorał gregoriański. Męski chór katedralny pod dyrekcją Romana Mackiewicza witał papieża wchodzącego do katedry.

6.1.2. VII pielgrzymka Jana Pawła II w roku 1999

Kard. Franciszek Macharski dekretem z 7 grudnia 1998 roku powołał komitet organizacyjny pielgrzymki Ojca Świętego do archidiecezji krakowskiej, w skład którego do spraw muzyki wszedł ks. Robert Tyrała. Komisja muzyczna pielgrzymki składała się z następujących członków: Jerzy Kurcz, Jacek Mentel, Włodzimierz Siedlik, Stanisław Krawczyński, Wiesław Delimat, Witold Zalewski, Mieczysław Tuleja, Małgorzata Gawor, Adam Kocyk, Piotr Pałka, Marek Seyfried⁴⁰. Papież Jan Paweł II przybył do archidiecezji krakowskiej w 1999 roku. 15 czerwca na krakowskich Błoniach niestety nie przewodniczył sam liturgii, był bowiem chory, w jego imieniu mszę celebrował kard. Angelo Sodano, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej. Była to liturgia z okazji 1000-lecia diecezji krakowskiej. W specjalnie przygotowanym nutowym

38 Zob. tamże, s. 110.

39 Zob. *Kanonizacja Błogosławionej Jadwigi Królowej. Błonia Krakowskie, 8 czerwca 1997 roku*, red. Komisja Muzyczna Pielgrzymki, Kraków 1997.

40 Zob. *Skład komisji muzycznej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do archidiecezji krakowskiej w 1999 roku*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, 7 grudnia 1998, bez sygn.

zeszycie umieszczone zostały wszystkie śpiewy chórów⁴¹. Organistami podczas tej liturgii byli Mieczysław Tuleja z kościoła św. Stanisława Kostki w Krakowie-Dębnikach, Wiesław Delimat z kościoła św. Marka w Krakowie i Witold Zalewski z katedry na Wawelu. Podczas liturgii grała orkiestra Huty im. Tadeusza Sendzimira pod dyrekcją Marka Seyfrieda⁴². Śpiewane były także utwory przygotowane przez scholę akademicką pod dyrekcją Piotra Pałki i Adama Kocyka oraz Małgorzaty Gawor⁴³. 17 czerwca 1999 roku przy ołtarzu św. Stanisława w katedrze na Wawelu Ojciec Święty odprawił liturgię Eucharystii. Podczas liturgii śpiewał chór męski chór katedralny, na organach grał Witold Zalewski.

6.1.3. VII pielgrzymka Jana Pawła II w roku 2002

Kard. Franciszek Macharski 19 marca 2002 roku powołał komitet pielgrzymki papieża w archidiecezji krakowskiej, w skład której jako odpowiedzialny za muzykę wszedł ks. Robert Tyrła⁴⁴. Komisję muzyczną pielgrzymki tworzyli Wiesław Delimat, Witold Zalewski, Mieczysław Tuleja, s. Katarzyna Kozubek, s. Ligia Bender, Bogusław Grzybek, Jan Rybarski⁴⁵. Jan Paweł II z ostatnią swoją pielgrzymką do archidiecezji krakowskiej przybył w 2002 roku. 17 sierpnia dokonał dedykacji kościoła Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach i zawierzył świat Miłosierdziu Bożemu. Następnie 18 sierpnia 2002 roku odprawił uroczystą Eucharystię na krakowskich Błoniach. 19 sierpnia odprawił ostatnią swoją mszę w Polsce przy obrazie Matki Bożej Kalwaryjskiej. Podczas uroczystej liturgii w kościele w Łagiewnikach śpiewał Chór Mariański z parafii Najświętszej Maryi Panny z Lourdes w Krakowie pod dyrekcją Jana Rybarskiego oraz międzyzakonna schola siostr, którą zebrały na tę okazję i dyrygowały podczas uroczystości siostry Katarzyna Kozubek, służebniczka starowiejska, oraz sercanka Ligia Bender. Dla potrzeb scholi siostr i chóru

41 Zob. *Msza święta sprawowana przez Ojca Świętego Jana Pawła II w Milenium Diecezji Krakowskiej. Błonia Krakowskie, 15 czerwca 1999*, red. Komisja Muzyczna Pielgrzymki, Kraków 1999.

42 Zob. *Pielgrzymka Jana Pawła II w Krakowie w 1999 roku*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, bez sygn.

43 Zebrane śpiewy zostały także wykorzystywane w późniejszych spotkaniach.

44 Zob. kard. Franciszek Macharski, Dekret powołujący komitet organizacyjny pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do archidiecezji krakowskiej nr 727/2002, 19 marca 2002; *Pielgrzymka Jana Pawła II do Krakowa w 2002 roku*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, bez sygn.

45 Zob. *Skład komisji muzycznej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Archidiecezji krakowskiej w 2002 roku*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, 19 marca 2002, bez sygn.

został przygotowany zeszyt nutowy⁴⁶. 18 sierpnia Ojciec Święty odprawił uroczystą liturgię na krakowskich Błoniach. Z tej okazji został przygotowany dla chóru zeszyt nutowy⁴⁷. Podczas uroczystej liturgii śpiewały połączone chóry z Krakowa, schola młodzieżowa. Dyrygentami byli Włodzimierz Siedlik i Wiesław Delimat, organistami Wiesław Delimat, Witold Zalewski i Krzysztof Michałek. 19 sierpnia 2002 roku papież Jan Paweł II odwiedził kalwaryjskie sanktuarium, przybył tam z okazji 400-lecia jego istnienia. Podczas liturgii śpiewano tradycyjne pieśni kalwaryjskie z wiernymi⁴⁸.

6.1.4. Pielgrzymka Benedykta XVI w roku 2006

Ojciec Święty Benedykt XVI przybył do Krakowa w 2006 roku. 27 maja miało miejsce spotkanie z młodzieżą z całej Polski, zaś 28 maja odprawił uroczystą mszę na krakowskich Błoniach. Specjalnie na ogólnopolskie spotkanie z młodymi została utworzona schola akademicka studentów Krakowa. Przygotowano śpiewnik chóralny⁴⁹. Chórem i orkiestrą młodych dyrygował Piotr Pałka. Śpiewali wszyscy młodzi obecni na spotkaniu, korzystając ze specjalnie dla nich przygotowanych śpiewników⁵⁰. 28 maja 2006 roku, w dzień Wniebowstąpienia Pańskiego, Ojciec Święty odprawił uroczystą Eucharystię na krakowskich Błoniach. Zespół muzyczny tworzyły krakowskie chóry oraz studenci Akademii Muzycznej w Krakowie. Grała także orkiestra symfoniczna Akademii Muzycznej w Krakowie. Dyrygentami byli Stanisław Krawczyński i Wiesław Delimat, za organami zasiadali Witold Zalewski i Krzysztof Michałek. Dla chórów został przygotowany specjalny zeszyt nutowy⁵¹. Papież odprawił również mszę łacińską w kaplicy metropolity krakowskiego. Miała to być cicha msza, jednak podczas liturgii śpiewała schola gregoriańska Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej pod dyrekcją ks. Roberta

46 Zob. *Bóg bogaty w miłosierdzie. Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 2002*, red. Komisja Muzyczna Pielgrzymki, Kraków 2002.

47 Zob. *Bóg bogaty w miłosierdzie. Eucharystia z Janem Pawłem II. Błonia Krakowskie, 18 sierpnia 2002 roku. Zeszyt nutowy*, Kraków 2002.

48 Zob. *Jubileusz 400-lecia Sanktuarium Kalwaryjskiego 1602–2002. Teksty liturgiczne mszy świętej o Najświętszej Maryi Pannie Kalwaryjskiej. 19 sierpnia 2002. II Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Kalwarii Zebrzydowskiej*, red. E. Lenart, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 7–31.

49 Zob. *Ogólnopolskie Spotkanie Młodych z papieżem Benedyktem XVI, Kraków, Błonia 27 maja 2006 r.*, red. Komisja Muzyczna Pielgrzymki, Kraków 2006.

50 Zob. *Ogólnopolskie Spotkanie Młodych z Ojcem Świętym Benedyktem XVI „Trwajcie mocni w wierze”, krakowskie Błonia 27 maja 2006 r. Śpiewnik*, red. P. Iwanek, Kraków 2006.

51 Zob. *Eucharystia pod przewodnictwem Ojca Świętego Benedykta XVI. Kraków, Błonia, 28 maja 2006 r.*, red. Komisja Muzyczna Pielgrzymki, Kraków 2006.

Tyrały. Na specjalnie sprowadzonym na tę uroczystość pozytywie organowym⁵² grali Witold Zalewski i Wiesław Delimat⁵³. Pozytyw ten pozostał w kaplicy biskupów krakowskich jako świadek tamtej uroczystości.

6.2. Światowy Dzień Młodzieży (2016)⁵⁴

Jesienią 2015 roku miały miejsce pierwsze spotkania zespołu ds. muzyki Światowych Dni Młodzieży, który składał się z Wiesława Delimata, o. Dawida Kusza OP, Piotra Pałki (tylko na początku prac), Janusza Wierzgacza (po rezygnacji Piotra Pałki), Bartłomieja Karwańskiego, Adama Sztaby, Marka Pawełka, ks. Łukasza Michalczewskiego, Łukasza Jarockiego (który koordynował całe przedsięwzięcie muzyczne z ramienia biura Światowych Dni Młodzieży) oraz prowadzącego prace tego zespołu ks. Roberta Tyrały. Do zespołu dołączyli później Krzysztof Michałek (grał jako II organista na uroczystościach), Gabriela Gąsior i o. Lech Dorobczyński OFM (te dwie ostatnie osoby zwłaszcza w sprawach koncertu po czuwaniu z papieżem w Brzegach). Ks. Robert Tyrała przyjął odpowiedzialność za obie msze (wtorek i niedziela), Wiesław Delimat – za drogę krzyżową, a Adam Sztaba – za uroczystości w czwartek i sobotę. Muzyka, która ostatecznie po wielu dyskusjach została wybrana na wydarzenia centralne, a więc mszę powitania pielgrzymów (wtorek 26 lipca)⁵⁵, powitanie papieża (czwartek 28 lipca)⁵⁶, czuwanie (sobota 30 lipca)⁵⁷ oraz mszę posłania (niedziela 31 lipca)⁵⁸, składała się z tzw. repertuaru Światowych Dni Młodzieży, tradycji dominikańskiej, doświadczenia muzycznego spotkań młodych z Lednicy, Ruchu Światło-Życie, tradycji Pueri Cantores oraz kilku

52 Pozytyw organowy został skonstruowany przez firmę Kaczmarczyk z Zabrze. Instrument ma 4 głosy. Pozostał od tego czasu w kaplicy biskupa krakowskiego i służy liturgii.

53 Słynne stało się powiedzenie Witolda Zalewskiego na antenie Radia Plus: „był jeden papież i dwóch organistów”.

54 Zob. R. Tyrała, *Muzyka Światowych Dni Młodzieży Częstochowa 1991 i Kraków 2016*, [w:] *Et super hanc petram. Księga pamiątkowa z okazji 75-lecia urodzin Księdza Profesora Kazimierza Szymonika*, pod red. M. Sławeckiego Warszawa 2017, s. 225–238.

55 Zob. Program muzyczny Mszy otwarcia, 26 lipca 2016 roku, Kraków-Błonia, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ŚDM Kraków 2016, zeszyt II.

56 Zob. Program muzyczny Powitania papieża, 28 lipca 2016 roku, Kraków-Błonia, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ŚDM Kraków 2016, zeszyt II.

57 Zob. Program muzyczny Czuwania z papieżem, 30 lipca 2016 roku, Wieliczka-Brzegi, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ŚDM Kraków 2016, zeszyt II.

58 Zob. Program muzyczny Mszy posłania, 31 lipca 2016 roku, Wieliczka-Brzegi, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ŚDM Kraków 2016, zeszyt II.

nowości. Można powiedzieć, że były to więc utwory stare i znane, ale w nowej aranżacji i opracowaniu. Zawdzięczamy to Adamowi Sztabie, o. Dawidowi Kuszowi OP, Markowi Pawełkowi i Januszowi Wierzgaczowi. Koncepcję muzyczną związaną z drogą krzyżową na piątek 29 lipca⁵⁹ stworzył Wiesław Delimat. Podczas sobotniego czuwania siostry zakonne Krakowa wykonały koronkę do Bożego Miłosierdzia. Melodie tej koronki na kanonizację s. Faustyny Kowalskiej przygotował w 5 językach Stefan Stuligrosz w marcu 2000 roku. Po przesłuchaniach indywidualnych, które miały miejsce od października 2015 do marca 2016 roku, wyłoniony został 320-osobowy chór i 80-osobowa orkiestra⁶⁰. Chór Światowych Dni Młodzieży wystąpił po raz pierwszy 8 maja 2016 roku podczas uroczystości ku czci św. Stanisława BM w Krakowie Na Skałce. Msza z udziałem episkopatu Polski była więc premierą wielu utworów, które później zabrzmiały na wydarzeniach Światowych Dni Młodzieży w Krakowie, w tym *Mszy Jana Pawła II* napisanej na Światowe Dni Młodzieży przez Henryka Jana Batora. Kompozytor ukończył ją 2 kwietnia 2016 roku w XI rocznicę przejścia Jana Pawła II do domu Ojca.

7. Inne formy działalności

Inne inicjatywy członków Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej to między innymi wydawany w latach 1998–2010 i wznowiony w 2017 roku biuletyn „Organista”, który stanowi dodatek do miesięcznika „Biuletyn Duszpasterski” i jest skierowany do wszystkich organistów archidiecezji, oraz publikowane od 2004 roku przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie recenzowane czasopismo naukowe „Pro Musica Sacra” (od 2012 roku w wersji online w otwartym dostępie: <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/promusicasacra>). W 2004 roku organizowany był w Krakowie I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej⁶¹. Od 2005 roku w listopadzie we wspomnienie św. Cecylii organizowane są Dni Muzyki Kościelnej w Archidiecezji

59 Zob. Program muzyczny drogi krzyżowej, 29 lipca 2016 roku, Kraków-Błonia, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ŚDM Kraków 2016, zeszyt II.

60 Zob. Ł. Jarocki, Raport muzyka ŚDM Kraków 2016, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ŚDM Kraków 2016, zeszyt II.

61 Zob. R. Tyrła, *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere na tle wcześniejszych inicjatyw odnowy muzyki kościelnej w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 58 (2005) nr 3, s. 218–232, <https://doi.org/10.21906/rbl.598>.

Krakowskiej (liturgie, koncerty, sympozja ogólnopolskie i międzynarodowe, kursy mistrzowskie). W latach 2005–2011 ukazywały się listy metropolity krakowskiego kard. Stanisława Dziwisza do muzyków archidiecezji⁶². Od 2008 roku w listopadzie komisja organizuje Konkurs Młodych Organistów. W 2011 roku komisja przygotowywała muzykę na II Światowy Kongres Bożego Miłosierdzia w Krakowie. W 2015 roku członkowie komisji byli zaangażowani w przeprowadzenie i nadanie papieżowi emerytowi Benedyktowi XVI doktoratów *honoris causa* Akademii Muzycznej w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie⁶³. W 2015 roku ukazało się kolejne wydanie *Śpiewnika Siedleckiego*, którego redaktorem jest jeden z członków komisji. Cyklicznie ukazują się wydawnictwa audio i wideo (są to dzieła muzyków kościelnych Krakowa). Komisja opiniuje też muzykę liturgiczną wykonywaną podczas transmisji telewizyjnych z Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach (piątek w TVP Kraków, niedziela w TVP 1). Powstają schole gregoriańskie, jak np. Flores Rosarum. Członkowie komisji prowadzą badania naukowe chorału gregoriańskiego, a od roku akademickiego 2016/2017 prowadzone są Podyplomowe Studia z Monodii Liturgicznej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Członkowie komisji są organizatorami Festiwalu Muzyki Organowej (Zakopane, Skawina), Mariackiego Festiwalu Organowego w Krakowie oraz Muzycznych Spotkań na Wzgórzach Krzesławickich w Krakowie-Nowej Hucie.

Zakończenie

Największy wpływ na muzykę kościelną w archidiecezji krakowskiej w latach 1997–2017 miała działalność Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej, działalność edukacyjna organizowana lub inicjowana przez diecezję, a także wielkie wydarzenia liturgiczne z udziałem trzech papieży. Archidiecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej w omawianym okresie uczestniczyła w przygotowaniu dwóch regulaminów: dotyczącego pracy organistów, którego najnowsza wersja pochodzi z 2011 roku, a jego zalecenia ciągle wprowadzane są w życie, oraz regulaminu dotyczącego organów piszczałkowych z 2007 roku. Komisja

62 Zob. <http://www.diecezja.pl/wierni/muzyka-koscielna.html> (19.02.2017).

63 Zob. R. Tyrła, *Benedykt XVI doktorem honoris causa Akademii Muzycznej i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie*, „Pro Musica Sacra” 13 (2015), s. 9–43, <https://doi.org/10.15633/pms.1111>.

patronowała również konkursom dla ponad 100 chórów i schól parafialnych działających w archidiecezji. W omawianym dwudziestoleciu w archidiecezji krakowskiej powstały instytucje kształcące organistów w trzystopniowym modelu kształcenia: szkoły muzyczne I i II stopnia mające uprawnienia szkół publicznych oraz międzyuczelniany instytut kształcący organistów na studiach licencjackich i uzupełniających magisterskich. Archidiecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej zajmowała się także kształceniem ustawicznym organistów podczas rekolekcji i dni skupienia oraz warsztatów i kursów. Pielgrzymki papieskie w latach 1997, 1999, 2002 (Jan Paweł II), 2006 (Benedykt XVI) i Światowe Dni Młodzieży 20016 z udziałem papieża Franciszka były nie tylko wyzwaniem organizacyjnym, ale także okazją do prezentacji tradycyjnych i nowych kompozycji wykonywanych w archidiecezji.

Abstrakt

Muzyka kościelna w archidiecezji krakowskiej w latach 1997–2017

Artykuł omawia instytucje i wydarzenia, które w latach 1997–2017 miały decydujący wpływ na muzykę kościelną w archidiecezji krakowskiej. Omówiona została działalność Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej, Archidiecezjalnej Szkoły Muzycznej I i II stopnia, Międzyuczelnianego Instytutu Muzyki Kościelnej, a także wielkie wydarzenia liturgiczne z udziałem trzech papieży.

Słowa kluczowe: archidiecezja krakowska; muzyka kościelna; Jan Paweł II; Benedykt XVI; papież Franciszek

Abstract

Church Music in the Archdiocese of Krakow in 1997–2017

This article deals with the institutions and events that in 1997–2017 had a decisive impact on Church music in the Archdiocese of Krakow. It discusses the activity of the Archdiocesan Church Music Committee, the Archdiocesan Music Schools of the First and Second Level, the Interuniversity Institute of Church Music, and major liturgical events in which three popes participated.

Keywords: Archdiocese of Cracow; church music; John Paul II; Benedict XVI; Pope Francis

References

- Archidiecezja krakowska – wierni – muzyka kościelna. (n.d.). Retrieved January 16, 2018, from <http://diecezja.pl/wierni/muzyka-koscielna.html>
- Bóg bogaty w miłosierdzie. Eucharystia z Janem Pawłem II. Błonia Krakowskie, 18 sierpnia 2002 roku. Zeszyt nutowy.* (2002). Kraków.

- Delimat, W. (2000). Archidiecezjalna Szkoła Organistowska. *Organista*, (15), 2–3.
- Dziwisz, S. (2006, April 3). Dekret dotyczący Archidiecezjalnej Szkoły Muzycznej I i II stopnia. (NDZ. 625/2006). Kancelaria Metropolity Krakowskiego.
- Dziwisz, S. (2007, August 7). List pasterski do archidiecezji krakowskiej.
- Iwanek, P. (Ed.). (2006). *Ogólnopolskie Spotkanie Młodych z Ojcem Świętym Benedyktem XVI „Trwajcie mocni w wierze”, krakowskie Błonia 27 maja 2006 r. Śpiewnik*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Jarocki, Ł. (n.d.). Raport muzyka ŚDM Kraków 2016. (ŚDM Kraków 2016, zeszyt II). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Komisja Muzyczna Pielgrzymki (Ed.). (1997a). *Kanonizacja Błogosławionej Jadwigi Królowej, Błonia Krakowskie, 8 czerwca 1997 roku*. Kraków.
- Komisja Muzyczna Pielgrzymki (Ed.). (1997b). *Msza święta pontyfikalna o Najświętszym Sercu Pana Jezusa sprawowana przez Ojca Świętego Jana Pawła II, w czasie której dokona beatyfikacji siostry Bernardyny Jabłońskiej i siostry Marii Karłowskiej, Zakopane, 6 czerwca 1997*. Kraków.
- Komisja Muzyczna Pielgrzymki (Ed.). (1999). *Msza święta sprawowana przez Ojca Świętego Jana Pawła II w Milenium Diecezji Krakowskiej, Błonia Krakowskie, 15 czerwca 1999*. Kraków.
- Komisja Muzyczna Pielgrzymki (Ed.). (2002). *Bóg bogaty w miłosierdzie. Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 2002*. Kraków.
- Komisja Muzyczna Pielgrzymki (Ed.). (2006a). *Eucharystia pod przewodnictwem Ojca Świętego Benedykta XVI, Kraków, Błonia, 28 maja 2006 r.* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Komisja Muzyczna Pielgrzymki (Ed.). (2006b). *Ogólnopolskie Spotkanie Młodych z papieżem Benedyktem XVI, Kraków, Błonia 27 maja 2006 r.* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Koperek, S., Bukowski, K., Gryz, K., Machniak, J., & Szczepaniec, S. (Eds.). (1997). *Modlitewnik pielgrzymka. Z Janem Pawłem II w Archidiecezji Krakowskiej, 4–10 czerwca 1997*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Lenart, E. (2002). *Jubileusz 400-lecia Sanktuarium Kalwaryjskiego 1602–2002. Teksty liturgiczne mszy świętej o Najświętszej Maryi Pannie Kalwaryjskiej. 19 sierpnia 2002. II Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Kalwarii Zebrzydowskiej*. Kalwaria Zebrzydowska.
- Macharski, F. (1997, January 10). Dekret ustanawiający Archidiecezjalne Studium Organistowskie. (NDZ. 2885/1997). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Macharski, F. (1998, July 30). Dekret ustanawiający Archidiecezjalną Szkołę Organistowską. (NDZ. 2096/1998). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Macharski, F. (2002, March 19). Dekret powołujący komitet organizacyjny pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do archidiecezji krakowskiej. (727/2002). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego. (2007, January 31). Decyzja w sprawie nadania uprawnień szkoły publicznej dla Archidiecezjalnej Szkoły Muzycznej I stopnia w Krakowie. (DSA II 077/383/2007/IS).
- Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego. (2008a, January 2). Decyzja nadająca Wydziałowi Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie uprawnienia do prowadzenia studiów na kierunku „muzyka kościelna”. (DSW-1-03-4002/14/08).
- Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego. (2008b, January 2). Decyzja nadająca Wydziałowi Twórczości, Interpretacji i Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej w Krakowie uprawnienia do prowadzenia studiów na kierunku „muzyka kościelna”. (DSW-1-03-4002/15/08).
- Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Historii Kościoła. (2001). *Informator na rok akademicki 2001/2002*. Kraków.
- Pielgrzymka Jana Pawła II do Krakowa w 2002 roku. (n.d.). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Pielgrzymka Jana Pawła II w Krakowie w 1999 roku. (n.d.). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

- Podsekretarz Stanu w Ministerstwie Kultury i Sztuki. (1999, September 16). Decyzja nadania Archidiecezjalnej Szkole Organistowskiej uprawnień szkoły publicznej. (DSA.I.7755-ps21/A/99).
- Program muzyczny Czuwania z papieżem, 30 lipca 2016 roku, Wieliczka-Brzegi. (n.d.). (ŚDM Kraków 2016, zeszyt II). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Program muzyczny drogi krzyżowej, 29 lipca 2016 roku, Kraków-Błonia. (n.d.). (ŚDM Kraków 2016, zeszyt II). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Program muzyczny Mszy otwarcia, 26 lipca 2016 roku, Kraków-Błonia. (n.d.). (ŚDM Kraków 2016, zeszyt II). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Program muzyczny Mszy posłania, 31 lipca 2016 roku, Wieliczka-Brzegi. (n.d.). (ŚDM Kraków 2016, zeszyt II). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Program muzyczny Powitania papieża, 28 lipca 2016 roku, Kraków-Błonia. (n.d.). (ŚDM Kraków 2016, zeszyt II). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Regulamin budowy organów, przeprowadzania remontów i renowacji oraz sprowadzania używanych organów w archidiecezji krakowskiej.* (2007). Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej.* (2000). Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej.* (2005). Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
- Regulamin organistów Archidiecezji Krakowskiej.* (2011). Kraków.
- Sandera, Ł. (2015). *Archidiecezjalna Szkoła Muzyczna imienia ks. kardynała Franciszka Macharskiego w Krakowie – historia i teraźniejszość.* Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków.
- Skład komisji muzycznej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do archidiecezji krakowskiej w 1997 roku. (1997, January 13). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Skład komisji muzycznej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do archidiecezji krakowskiej w 1999 roku. (1998, July 12). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Skład komisji muzycznej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Archidiecezji krakowskiej w 2002 roku. (2002, March 19). Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie.
- Tyrała, R. (2005). I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere na tle wcześniejszych inicjatyw odnowy muzyki kościelnej w Polsce. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 58(3), 218–232. <https://doi.org/10.21906/rbl.598>
- Tyrała, R. (2009a). Historia kształcenia w zakresie muzyki kościelnej w archidiecezji krakowskiej po reformie soborowej. *Ateneum Kapłańskie*, 153(1–2), 38–54.
- Tyrała, R. (2009b). Kierunek „muzyka kościelna” nową formą kształcenia muzycznego w Polsce. *Muzyk Kościelny*, (1), 35–41.
- Tyrała, R. (2012). Regulamin organistów w archidiecezji krakowskiej. *Pro Musica Sacra*, 10(0), 9–20. <https://doi.org/10.15633/pms.336>
- Tyrała, R. (2015). Benedykt XVI doktorem honoris causa Akademii Muzycznej i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. *Pro Musica Sacra*, 13(0), 9–43. <https://doi.org/10.15633/pms.1111>
- Tyrała, R. (2016a). Muzyka podczas papieskich pielgrzymek w archidiecezji krakowskiej (1979–2006). *Pro Musica Sacra*, 14(0), 11–36. <https://doi.org/10.15633/pms.1837>
- Tyrała, R. (2016b). Regulamin budowy, remontu i sprowadzania z zagranicy instrumentów w archidiecezji krakowskiej z 2007 r. *Musica Ecclesiastica*, 11, 77–83.
- Tyrała, R. (2017). Muzyka Świątobliwych Dni Młodzieży Częstochowa 1991 i Kraków 2016. In M. Sławecki (Ed.), *Et super hanc petram: księga pamiątkowa z okazji 75-lecia urodzin Księdza Profesora Kazimierza Szymonika* (pp. 225–238). Warszawa: Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina.

Współczesna architektura sakralna Kościoła katolickiego – przestrzeń Eucharystii w środowisku kulturowym

Jan Rabej¹

Politechnika Śląska

jan.rabej@polsl.pl  <https://orcid.org/0000-0001-5398-5323>

Geneza architektury sakralnej Kościoła katolickiego wskazuje na ideał świątyni integralnie wkomponowanej w kontekst kulturowy. W ewolucji wzorów świątyni chrześcijańskich następowało scalanie pierwiastków tradycji i nowoczesności². Istotę tego fenomenu streszcza stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: „Świat spotkał się z Kościołem, a Kościół ze światem”³. Reguł kształtowania katolickiej architektury sakralnej nie określają kano­ny czy estetyczne wzory – Kościół nie uznaje żadnego ze stylów za własny. Otwartość Kościoła rzymskiego poszerza horyzont poszukiwań właściwych form i znaczeń również dla współczesnych świątyni.

Akcentowanie przez Sobór Watykański II afirmującej obecności Kościoła katolickiego w zmieniającym się świecie było odpowiedzią na przeobrażenia kulturowe inspirowane przez dwudziestowieczny modernizm. Przeorientował on świadomość społeczeństw ewolucyjnie kształtowanych przez stulecia. Zmienił stosunek człowieka do wartości, które na przestrzeni wieków zachowywały absolutny i uniwersalny charakter. Modernistyczny kult ahistorycznej nowoczesności wyznaczył nowe kryteria kształtowania idealnego środowiska życia człowieka. Teoretyczne wzorce modernistycznego miasta

- 1 Prof. dr hab. inż. arch. Jan Rabej, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Architektury Politechniki Śląskiej w Gliwicach, kierownik Katedry Teorii, Projektowania i Historii Architektury. Prace projektowo-twórcze realizuje w ramach autorskiej pracowni Atelier 8. Zainteresowania autora wytycza postrzeganie architektury jako fenomenu kulturowego, który łączy właściwości dzieła techniki z walorami dzieła sztuki. Przedmiot opracowań teoretycznych ma bezpośredni związek z jego pracami projektowo-twórczymi. Autor około 50 samodzielnych publikacji naukowych, projektant 12 zrealizowanych obiektów architektonicznych (zespoły sakralne, zespoły mieszkalne, budynki biurowe, zakłady produkcyjne), ponad 30 wnętrz architektonicznych, kilkudziesięciu projektów witraży, kompozycji malarskich i rzeźbiarskich.
- 2 J. Rabej, *Tradycja i nowoczesność w architekturze kościołów katolickich. Świątynia fenomenem kulturowym*, Gliwice 2004 (Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej, 1606).
- 3 E. E. Y. Hales, *Papież Jan XXIII i jego rewolucja*, Warszawa 1967, s. 9.

odzwierciedlały przeobrażenia w sferze celów ludzkich dążeń – również tych, które zachowały religijne odniesienia. Zasadniczo zmieniło się miejsce świątyń w modernistycznej rzeczywistości. Ich kształty i znaczenia przejęte z wzorców historycznych nie przystawały do nowoczesnej sytuacji. Skutkiem modernistycznego przełomu stało się ożywienie poszukiwań formuły świątyni odpowiadającej zmieniającym się uwarunkowaniom kulturowym.

Otwarcie na współczesne uwarunkowania – przy jednoczesnym pogłębieniu świadomości własnej tradycji – określiły nową transkulturową perspektywę w kształtowaniu świątyń chrześcijańskich. Jej wyrazem są budowle sakralne powstające nie jako absolutne dominanty wyznaczające porządek przestrzenny i znaczeniowy krajobrazu kulturowego, ale integralnie w niego wpisane założenia architektoniczne służące kultowi religijnemu oraz wielorakim funkcjom pozawyznaniowym odpowiadającym potrzebom wielokulturowych społeczności (ilustracje 1–3).

1. Współczesna architektura sakralna wobec kryzysu kultury

Uwarunkowania kulturowe przełomu XX i XXI wieku, w których ewoluuje katolicka architektura sakralna, ulegają głębokim przeobrażeniom. Z jednej strony postulat inkulturacji – szczególnie nośny pod wpływem skutków procesu globalizacji – rodzi obawy o synkretyczne zrelatywizowania prawd wiary. Z drugiej strony powszechność (katolickość) Kościoła – identyfikowana z walorami uniwersalizmu – konfrontowana jest z obawami o zacieranie wyrazistości wyznaniowej. Kontrowersje te – wpływające na kryteria kształtowania współczesnych świątyń – są wyrazem kryzysu kultury. Stan ideowego „zagmatwania” obejmuje uniwersalne znaczenia, wartości – odnoszące się również do rzeczywistości *sacrum*. Wrażliwość na jej transcendentne walory osłabia podważanie sensu antynomii *sacrum–profanum*. *Sacrum* „zubożone” do sfery emocji jest dostępne niemal bez ograniczeń. Przejawem tego „upowszechnienia” jest swobodna asymilacja symboli czy atrybutów sakralności we wszelkich obszarach środowiska kształtowanego przez człowieka. Oswajamy się stopniowo z charakterystycznymi formami budowli, aranżacjami wnętrz czy poszczególnymi elementami ich wyposażenia, które wymiennie spotykamy w kościołach, salach koncertowych, muzeach, galeriach handlowych, ośrodkach rekreacyjno-wypoczynkowych, a także w naszych mieszkaniach. Poprzez tak kształtowaną percepcję przestrzeni zatracamy

poczucie ścisłej identyfikacji tzw. *przestrzeni sakralnej* ze sferą doświadczeń religijnych. Skutkiem tych przewartościowań jest swobodne kreowanie przestrzeni parasakralnych. Są one zrelatywizowanymi wyrazami metafizycznej orientacji natury człowieka, którą charakteryzuje antropologiczna kategoria *homo religiosus*.

Próby redefinicji pojęć *sacrum*, przestrzeń sakralna, architektura sakralna komplikuje szerzący się proces desakralizacji budowli kultu religijnego. „Wygasanie” religijnego sensu świątyń jest przejawem sekularyzacji. W jej następstwie liczne kościoły stają się kłopotliwymi nieruchomościami, których wartość zredukowana zostaje do pustostanów skazywanych do rozbiórki lub przekształceń na funkcje świeckie. O kierunku tych wyborów decydują głównie względy ekonomiczne. Ich prymat niesie zagrożenia, których skutkami stają się deformacje zabytków architektury, a nawet nieodwracalne zaprzepaszczenia unikalnych walorów dziedzictwa kulturowego. Procesy desakralizacji realizowane w zgodzie z regułami chroniącymi przed profanacją czy dewastacją prowadzą niejednokrotnie do spektakularnych „sukcesów”. Realizacje oryginalnych projektów rewitalizacji przywracają kulturze historyczne kościoły w postaci np. sal koncertowych, bibliotek czy galerii sztuki⁴. Równocześnie w nie mniej wartościowych wnętrzach opuszczonych świątyń aranżuje się ekskluzywne hotele, prywatne rezydencje, stylowe restauracje lub wielkopowierzchniowe bazy, skateparki, a nawet nocne kluby...

Paradoksalnie stan zagubienia towarzyszący kształtowaniu nowych, współczesnych budowli sakralnych oraz ochronie świątyń istniejących jest źródłem różnorodności architektury kościołów naszych czasów. W cieniu spektakularnych aktów sekularyzacji, desakralizacji, laicyzacji nadal powstają w przestrzeni miast miejsca kultu religijnego, którym Kościół katolicki nadaje formy kaplic, oratoriów, parafialnych zespołów sakralnych, klasztorów wspólnot zakonnych, katedr biskupich czy monumentalnych świątyń – pomników.

2. „Kościół naszych czasów” – „uspółecznienie Kościoła”

Sylwety kościołów wyróżniające się w panoramach współczesnych miast nie są jedynymi formami emanacji religijnego wymiaru w przestrzeni kulturowej. Niewielkie wspólnoty religijne tworzą rozproszoną w strukturze

4 J. Rabiej, *Architektura. Sztuka transfiguracji*, Gliwice 2013.

miast siatkę kaplic – oratoriów wkomponowanych w zabudowę z funkcjami świeckimi. Pełnią one funkcje ośrodków wyznaniowych o zróżnicowanym stopniu dostępności. Pod względem architektonicznym są to najczęściej założenia włączone w większe, wielofunkcyjne obiekty lub kompleksy zabudowy o złożonym programie użytkowym. O usytuowaniu w nich miejsc kultu religijnego świadczą akcenty w postaci symboli religijnych lub elementy informacji wizualnej. W tych formach przestrzeni sakralnych pozbawionych znamion monumentalności, realizowanych w zminimalizowanej skali, sąsiedzko przenikających się ze strefami zamieszkania, nauki czy pracy jest urzeczywistniana idea „uspołecznienia Kościoła” (ilustracje 4–5).

Formuła kościoła katolickiego, którego wymiar religijny zachowuje ścisłą integralność z kontekstem społecznym, odzwierciedla istotę chrześcijańskiej wizji pełni życia. Sens budowania tego typu miejsc kultu religijnego warunkuje świadomość lokalnej wspólnoty wyznawców Chrystusa, dla których centrum życia jest Eucharystia – liturgia ofiary i dziękczynienia obejmująca i afirmująca wszystkie jego przejawy. W konsekwencji przestrzeń kościoła nie jest sferą sytuowaną „ponad” innymi obszarami środowiska codziennej egzystencji, ale w jego wnętrzu. Mieszczące się w niej liczne komplementarne funkcje i posługi wyznaczają jego znaczenie jako wielofunkcyjnego, otwartego domu, schroniska, przystani. Jest w nim – obok miejsca przeznaczonego na sprawowanie liturgii i medytację – również przedszkole, biblioteka, świetlica, jadalnia...⁵ (ilustracje 6–8).

Różnorodne formy „uspołecznionego kościoła” zostały w ostatnim półwieczu rozpowszechnione szczególnie w krajach zachodniej Europy, w Skandynawii i w Stanach Zjednoczonych⁶. Ich układy urbanistyczne i kształty architektoniczne podporządkowane są założonym programom funkcjonalnym, które odzwierciedlają wielorakie przejawy zaangażowania wspólnot religijnych w działania wychowawcze, charytatywne, edukacyjne i kulturalne podejmowane na rzecz lokalnych społeczności. W tym zakresie zarysowały się odmienności wyróżniające programy i formy architektoniczne zespołów zabudowań parafialnych we Francji, Niemczech, Szwajcarii, Włoszech, Holandii czy Belgii. We Francji, gdzie Kościół ożywiają tzw. „małe grupy”, spotykamy liczne kameralne ośrodki pozbawione monumentalnej retoryki. W Niemczech

5 J. Dahinden, *Kirchenbau – Zeichen für was?*, „Kunst und Kirche” 41 (1978), s. 121.

6 M. E. Rosier-Siedlecka, *Odpowiedź przestrzenna na nowe założenia liturgii i duszpasterstwa. Przegląd nowych kościołów Europy Zachodniej*, [w:] *Sacrum i sztuka*, oprac. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 72–84.

i na obszarach niemieckojęzycznych Szwajcarii w centrach parafialnych obok kościoła sytuuje się wielofunkcyjne sale służące alternatywnym programom np. dla młodzieży. Przy parafiach tych funkcjonują kluby dla osób starszych, przedszkola, ogólnodostępne biblioteki i czytelnie. Współczesne obiekty sakralne Włoch stały się szczególnie interesujące ze względu na ich walory kompozycyjne – zwłaszcza rozwiązania przestrzenne wkomponowane w złożone warunki krajobrazowe. Odmienną wrażliwością charakteryzują się nowoczesne ośrodki parafialne realizowane na terenach Holandii i Belgii. Ujmuje w nich formalna powściągliwość, autentyczność środków zapewniająca poczucie harmonii, równowagi, spokoju.

Wśród mnogiej liczby katolickich zespołów sakralnych powstałych w miastach europejskich na przełomie XX i XXI wieku trudno o wyczerpującą charakterystykę jednego wiodącego wzorca – ideału. Wymowną ilustracją spojrzenia na miejsce kultu religijnego we współczesnym środowisku miejskim jest zespół sakralny zbudowany w peryferyjnej dzielnicy Rzymu – Tor Tre Teste. Przykład ten charakteryzuje katolicką architekturę sakralną u schyłku drugiego tysiąclecia dziejów chrześcijaństwa. Pozostaje ona znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej, a jednocześnie jest osadzana w realiach lokalnych wspólnot, często pasywnych religijnie i zdeintegrowanych społecznie. O wartości tej koncepcji zdecydowały założenia programowe sformułowane przez jej inicjatorów oraz okoliczności jej realizacji. Projekt architektoniczny zespołu sakralnego został wyłoniony w ramach konkursu zorganizowanego przez wikariat rzymski dla upamiętnienia obchodów Świętego Roku 2000. Do udziału w nim zaproszono czołowych współczesnych architektów reprezentujących odmienne tradycje kulturowe i religijne. Byli to T. Ando, G. Behnisch, S. Calatrava, P. Eisenmann, F. O. Gehry, R. Meier. Pierwiastkiem łączącym wszystkie projekty konkursowe był wyraźnie uwypuklony w nich wymiar wspólnototwórczy – społeczny kościoła. W komentarzu autorskim Richarda Meiera do projektu nagrodzonego realizacją czytamy: „Jak wskazano w warunkach konkursu, jego głównym celem jest reintegracja i naprawa odizolowanego i zdegradowanego osiedla i jego społeczności. Kościół pomyślano w opozycji do izolacji miejsca. Został zaprojektowany jako miejsce samo w sobie, częściowo święte, częściowo świeckie, ma dopomóc mieszkańcom w znalezieniu swego miejsca w świecie. W dużej mierze czyni to przez sposób, w jaki umożliwia wspólnocie reprezentację w procesie rytuału, zabawy i celebracji. [...] W planowaniu kościoła i centrum z ich dziedzińcami mieliśmy na uwadze poglądy H. G. Gaddamera o fundamentalnej roli gry, zabawy i rytuału

we wszelkich formach kultury. [...] Powstała zatem koncepcja zespołu jako miejsca formalnej i nieformalnej odświeżonej celebracji: symboliczne upamiętnienie ofiary Chrystusa odbywać się będzie przez modlitwę i zorkiestrowanie ludzkiego ruchu”⁷.

Idee zawarte w każdej z konkursowych koncepcji Kościoła Roku Świętego 2000 – mimo wielu towarzyszącym im formalnym oryginalnościom – okazały się mocno osadzone w trwałej tradycji Kościoła. Odnajduje on swoje miejsce w zmieniającym się świecie, podążając drogą afirmacji i ewolucji, nie zaś poprzez negację historycznej ciągłości i rewolucyjny ferment. Kształty współczesnych kościołów pozostają odbiciem złożonej rzeczywistości kulturowej. Jej podmiotem i jednocześnie kreatorem jest człowiek, dla którego naturalnym i optymalnym środowiskiem życia jest akceptująca go społeczność. Stąd kościół, jeśli ma być przestrzenią prawdziwie przychylną człowiekowi, winien być miejscem otwartym, gościnnym, bezpiecznym, kreatywnym, zdrowym... ekologicznym. Trudno zatem oczekiwać, by współczesna architektura sakralna wyznaczała kierunki spektakularnych przełomów, których łaknie współczesny człowiek wypatrujący wciąż nowych i coraz mocniejszych wrażeń. Wizja świątyni, niezmiennie odnosząca się do rzeczywistości transcendentnej, zachowuje wciąż znamiona obrazujące aspiracje, możliwości, ale i ograniczenia społeczności, które ją tworzą. Dlatego również Kościół Roku Świętego 2000 – wbrew oczekiwaniom inicjatorów i twórców kościołów – nie przyniósł jakościowego przełomu w dziedzinie chrześcijańskiej architektury sakralnej. Skalę wydarzenia epokowego przyjął natomiast fakt powstania w samej aglomeracji Rzymu kilkudziesięciu innych nowych kościołów upamiętniających Rok Święty 2000. Wśród nich zespół sakralny na Tor Tre Teste stał się jubileuszowym pomnikiem wiary Kościoła, którego wierni w chrześcijaństwie odkrywają na nowo korzenie swej kulturowej tożsamości (ilustracje 9–11).

3. Współczesna architektura kościołów katolickich w Polsce

Upowszechniane w krajach zachodniej Europy wzorce „uspołecznienia Kościoła” znalazły swoje odzwierciedlenie również w programach funkcjonalnych i architektonicznych kształtach licznych zespołów sakralnych zbudowanych w ostatnich dziesięcioleciach w Polsce. W okresie przed

7 R. Meier, *Estetyka logiki*, tłum. M. A. Urbańska, „Architektura i Biznes” 1996 nr 7–8, s. 11–13.

transformacją ustrojową z roku 1989 – w uwarunkowaniach politycznych podporządkowanych ateistycznej presji władz komunistycznych – kościoły spychane były na „margines” oficjalnych form funkcjonowania społeczeństwa. Z pokonywaniem propagandowych i administracyjnych utrudnień wiązało się uzyskiwanie pozwoleń na ich budowę. Lokalizacje nowych kościołów najczęściej wskazywano w miejscach peryferyjnych – na obrzeżach osiedli, w oderwaniu od logiki relacji urbanistycznych. Ograniczeniami obejmowano skalę i zakres funkcjonalny budowli sakralnych. W tych okolicznościach wiele nowych kościołów powstawało na przekór piętrzonemu trudnościom, w atmosferze konspiracyjnego pośpiechu, częstokroć według niespójnych założeń. W oderwaniu od tych uwarunkowań trudno zrozumieć fenomen „wielkiej fali” budownictwa sakralnego w PRL-u.

W licznych kościołach z tego okresu znajdujemy wymowną ilustrację „otwarcia”, jakie z inspiracji Soboru Watykańskiego II dokonało się w katolickiej architekturze sakralnej. Obok przykładów powielających wzorce historyczne powstawały budowle, których istota tkwi w spójnym przenikaniu funkcji liturgicznej z innymi funkcjami wspólnotowymi. Przyjmowały one postać szeroko dostępnych zespołów parafialnych. Trwałe załączki społecznej roli Kościoła tworzyły się w trakcie budowy w trudnych okolicznościach wielorakich ograniczeń. Tę znamiennej zależność charakteryzują dzieje kościołów wzniesionych w tamtym okresie w podkrakowskiej Nowej Hucie. Arka w Bieńczycach czy symboliczna świątynia w Mistrzejowicach zostały wpisane w historię dramatycznych wydarzeń z lat 80. jako „oazy” wolnej myśli. W ich murach znajdowali schronienie prześladowani politycznie twórcy kultury. Aranżowane w ich przestrzeniach koncerty, wystawy, spektakle, odczyty były inspirującymi przykładami dla wielu innych form społecznej aktywności w ówczesnych kościołach, które stawały się miejscami kulturotwórczego oddziaływania.

Otwarcie na zewnątrz – w szerokie oddziaływanie o charakterze wychowawczym, charytatywnym, edukacyjnym, kulturowym, a nawet usługowym – charakteryzują zespoły sakralne budowane w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Cechy „uspołecznienia” przyjął np. zespół sakralny pw. Matki Kościoła Niepokalanej Jutrzenki Wolności konsekrowany w 2001 roku w Katowicach-Brynowie. Jego ostateczny kształt jest rezultatem szeregu zmian dokonanych w pierwotnym projekcie w trakcie budowy. Projekt koncepcyjny założenia – wybrany w drodze konkursu architektonicznego – zakładał połączenie funkcji parafii katolickiej z ośrodkiem formacyjnym Ruchu Światło-Życie.

W kilkuletnim okresie budowy nastąpiły okoliczności, które skłoniły do istotnych korekt funkcjonalnych i architektonicznych w obrębie budynku kościoła, przekształceń programowych w segmentach zabudowań parafialnych oraz zmian w układzie urbanistycznym. W stanie aktualnym w zespole sakralnym – obok kościoła i rotundy z kaplicą – mieszczą się różnorodne funkcje: probostwo, diecezjalny dom rekolekcyjny, Muzeum Misyjne, ośrodek duszpasterstwa trzeźwości, biuro podróży i oddział poczty. Kompleks kubatur z wkomponowanym w nie plenerowym amfiteatrem scalają elementy urbanistyczne: drogi komunikacji kołowej z zespołami parkingów, trakty piesze, otwarte place, skwery zieleni urządzonej. W sylwecie tego założenia centralne miejsce zajmuje bryła kościoła. Jest ona ideowo-formalnym rdzeniem również w skali obejmującej zabudowę najbliższego otoczenia. Architektura tego zespołu sakralnego zachowuje przymioty przestrzeni – środowiska, w którym dokonuje się integracja wymiaru religijnego z wymiarem społecznym⁸ (ilustracje 12–13).

Zespół sakralny Franciszkanów budowany od 2000 roku w Tychach nawiązuje do tradycji lokowania klasztorów żebraczych wewnątrz miejskiego środowiska. Miejszem jego usytuowania stał się teren graniczący z zespołami zabudowy mieszkaniowej. Kompozycję planu kompleksu budowli szczelnie wypełniających nieregularną działkę wyznaczają kontury kościoła w kształcie krzyża św. Franciszka. Forma ta ma czytelne odzwierciedlenie zarówno w warstwie funkcjonalnej budowli, jak i w jej sylwecie. Oryginalność tego założenia wyznaczają przenikające się w jego architekturze walory tradycji i nowoczesności. O głębokim osadzeniu w tradycji nie decydują jednak bezpośrednie odniesienia do wzorów historycznych chrześcijańskich świątyń, ale ich twórcze reinterpretacje. Układ przestrzenny założenia kształtują różnorodne motywy, w których rozpoznajemy nawiązania do kamiennej, historycznej zabudowy miast włoskich – z ich pierzejami krętych uliczek i wertykalnymi akcentami wież. Bezpośrednim nawiązaniem do wzorów franciszkańskiej architektury jest wkomponowana w bryłę budowli kopia kaplicy Porcjunkula z Asyżu. Wymownym wyrazem związków wznoszonej świątyni z tradycją architektury sakralnej średniowiecza jest kamienny

⁸ Realizacja zespołu sakralnego pw. Matki Kościoła Niepokalanej Jutrzenki Wolności w Katowicach otrzymała tytuł Najlepszego Obiektu Katowic 2001, została nagrodzona Wyróżnieniem II stopnia w Ogólnopolskim Konkursie Stowarzyszenia Architektów Polskich w kategorii obiektów architektonicznych zrealizowanych w 2001 roku oraz Medalem za Wybitne Dzieło Architektoniczne Zrealizowane w Roku 2001 przyznany przez Stowarzyszenie Architektów Polskich w 2002 roku.

budulec – dolomit pozyskiwany z pobliskich złóż w okolicach Libiąża. Bloki kamienne docinane na placu budowy, pieczołowicie dopasowywane do elementów żelbetowych konstrukcji, ręcznie układane nabywają metafizycznej godności. W powolnym budowaniu zamierzonym na wiele lat dokonuje się symboliczny akt twórczy realizowany według spójnej idei, bez pośpiechu, zgodnie z pulsem czasu, bez egzaltacji, na miarę zaangażowania parafian i ich materialnych zasobów. Prace budowlane pod nadzorem architekta, mieszkańca parafii, realizuje jeden z zakonników z pomocą nielicznej grupy ochotników. Nowy klasztor Franciszkanów w Tychach wyrasta na dzieło niepowtarzalne – jednocześnie się rodzi, dojrzewa i starzeje. W jego przestrzeni tworzy się nowe „centrum” dzielnicy. Jest ono częścią środowiska, w którym kształtowana jest tożsamość lokalnej społeczności (il. 14–15).

Podsumowanie

Przy wznoszeniu współczesnych kościołów – podobnie jak nasi poprzednicy z minionych wieków – stajemy w obliczu niepowtarzalnego zadania, którego sensem jest budowa domu Bożego ściśle wkomponowanego w środowisko, gdzie żyje wspólnota wiernych – tu i teraz. To, co powinno być stałe, niezmiennie, ponadczasowe w kształtach naszych świątyni streszczają artykuły Katechizmu Kościoła Katolickiego:

Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc (1074).

Liturgię celebruje cała wspólnota, Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją głową. Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego „sakramentem jedności” (1140).

Liturgia Kościoła przyjmuje, integruje i uświęca elementy stworzenia i kultury ludzkiej, nadając im godność znaków łaski nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie (1149).

Widzialne kościoły nie są zwyczajnymi miejscami zgromadzeń, ale oznaczają i ukazują Kościół żyjący w tym miejscu, mieszkanie Boga z ludźmi pojedykami i zjednoczonymi w Chrystusie (1180).

Dom modlitwy, gdzie sprawuje się i przechowuje Najświętszą Eucharystię [...] winien być schludny, sposobny do modlitwy i świętych uroczystości (1181).

Świątynia jest szeroko otwartym i gościnnym domem wszystkich dzieci Bożych (1130).

Świadomość tych zasad chroni twórców, budowniczych i użytkowników kościołów przed powierzchownym kopiowaniem wzorców epok minionych bądź urzeczywistnianiem w nich ideałów inspirowanych głównie ambicjami, subiektywnymi gustami czy modnymi stylizacjami. Architektura sakralna w Kościele katolickim służy głównie Eucharystii. Wszystko, co składa się na materialny kształt „kościół naszych czasów”, współtworzy przestrzeń Eucharystii, w której ogniskują się wszelkie przejawy życia toczącego się w jej środowisku.

Abstrakt

Współczesna architektura sakralna Kościoła katolickiego – przestrzeń Eucharystii w środowisku kulturowym

Fenomen architektury sakralnej Kościoła katolickiego wynika z jej integralnego wkomponowania w ewoluujący kontekst kulturowy. Postulaty Soboru Watykańskiego II dotyczące budowli sakralnych akcentują ich „otwarcie” na wymiar społeczny środowiska, w jakim są sytuowane. Takie ujęcie reguł odnoszących się do twórczości w zakresie architektury sakralnej tłumaczy brak uzasadnienia dla tworzenia arbitralnego wzorca – ideału – kanonu kościoła katolickiego. Różnorodność architektury współczesnych zespołów sakralnych w Europie Zachodniej, Skandynawii i Stanach Zjednoczonych odzwierciedla odmienności założeń ideowo-funkcjonalnych, które odpowiadają potrzebom, aspiracjom i możliwościom budujących je lokalnych społeczności. Analogiczne zakresy uwarunkowań decydują o specyfice architektury kościołów katolickich w Polsce. Prymat kryteriów liturgicznych i społecznych nad kryteriami formalno-stylistycznymi w kształtowaniu architektury sakralnej jest źródłem inspiracji w poszukiwaniu nowych koncepcji „kościół naszych czasów”.

Słowa kluczowe: architektura sakralna; środowisko kulturowe; eucharystia

Abstract

Contemporary Catholic Architecture: A Space for the Eucharist in the Cultural Environment

The phenomenon of Catholic religious architecture results from its integral integration with an evolving cultural context. The proposals of the Second Vatican Council concerning religious buildings emphasize their “openness” to the social dimension of the environment in which they are found. Such a conception of rules referring to religious architecture explains the lack of a rationale for creating an arbitrary ideal or a model for a canonical Catholic church. The architectural diversity of contemporary sacred ensembles in Western Europe, Scandinavia, and the United States reflects the distinct ideological and functional assumptions that respond to the needs, aspirations, and resources of local communities that build them. Analogous conditions determine the architectural uniqueness of Catholic churches

in Poland. The dominance of liturgical and social criteria over formal and stylistic criteria in shaping sacred architecture is a source of inspiration in the search for new concepts of “churches for our age.”

Keywords: sacred architecture; cultural environment; Eucharist

References

- Dahinden, J. (1978). Kirchenbau – Zeichen für was? *Kunst Und Kirche*, 41.
- Hales, E. E. Y., & Życieńska, E. (1968). *Papież Jan XXIII i jego rewolucja*. Warszawa–Kraków: Biblioteka „Więzi”, Znak.
- Meier, R. (1996). Estetyka logiki. *Architektura i Biznes*, (7–8), 11–13.
- Rabiej, J. (2004). *Tradycja i nowoczesność w architekturze kościołów katolickich. Świątynia fenomenem kulturowym*. Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej.
- Rabiej, J. (2013). *Architektura. Sztuka transfiguracji*. Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej.
- Rosier-Siedlecka, M. E. (1989). Odpowiedź przestrzenna na nowe założenia liturgii i duszpasterstwa. Przegląd nowych kościołów Europy Zachodniej. In N. Cieślińska (Ed.), *Sacrum i sztuka* (pp. 72–84). Kraków: Wydawnictwo Znak.



1. Kaplica Brata Klausa w Mechernich – proj. arch. P. Zumthor



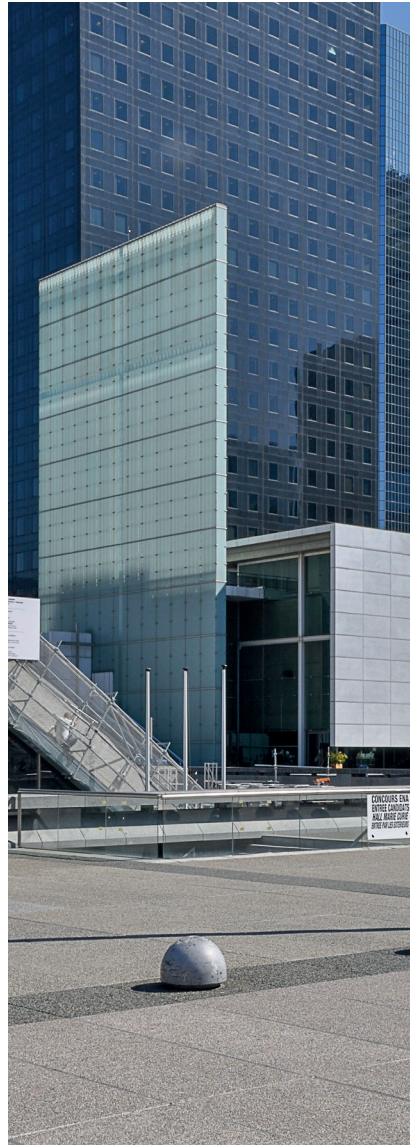
2. Zespół sakralny pw. NMP Matki Kościoła w Gliwicach – proj. arch. M. Polak, M. Bielski



3. „Pawilon Chrystusa” z wystawy EXPO 2000 w Europejskim Centrum Formacji Młodzieży na terenie historycznego założenia klasztoru Cystersów w Volkenroda – proj. arch. Gerkan, Marg und Partner



4. Katolicka kaplica De L'Agneau de Dieu w Paryżu



5. Katolicka kaplica Notre-Dame de la Pentecôte w paryskiej dzielnicy La Défense – proj. arch. F. Hammouténe



6. Kościół pw. Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w Kolonii-Lindenthal – proj. arch. G. Böhm



7. Kościół pw. św. Piotra w Firminy – proj. arch. Le Corbusier



8. Kościół pw. Nawrócenia św. Pawła Apostoła w Warszawie – proj. arch. K. Kucza-Kuczyński, A. Miklaszewski, B. Osiński



9-11. Kościół Roku Świętego 2000 w Rzymie – proj. arch. Richard Meier



12–13. Zespół sakralny pw. Matki Boskiej Niepokalanej Jutrzenki Wolności w Katowicach – proj. arch. A. Gąkowski, A. Lekka-Gąkowska, T. Czerwiński, J. Rabiej



14–15. Zespół sakralny pw. św. Franciszka i św. Klary w Tychach – proj. arch. S. Niemczyk

Biblijne dziedzictwo Izraela w medycynie

Anna Maria Wajda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

anna.wajda@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-0005-0652>

Różne dolegliwości, niemoce i choroby nie są obce żadnemu człowiekowi. Dotykały one także ludzi Biblii, którzy na różne, właściwe im sposoby, próbowali je leczyć, starając się zarazem zrozumieć i wyjaśnić ich etiologię. Pośrednich informacji na temat podejścia do kwestii zdrowia i choroby oraz ich rozumienia w okresie Starego Testamentu dostarczają nam zalecenia i przepisy związane z ówczesnym kultem i obrzędowością. Ponadto warto dodać, że perykopy biblijne ukazują także choroby jako ten aspekt ludzkiego życia, który w znaczącym stopniu wywierał niekiedy wpływ na bieg dziejów Izraela, zwłaszcza kiedy dotykały one królów i ważnych osób w państwie (np. Saul – por. 1 Sm 16, 14–23; Nabuchodonozor – por. Dn 4, 33). W związku z powyższym przyjrzenie się ówczesnym problemom zdrowotnym daje nie tylko wgląd w świat tła Biblii w kontekście medycyny starożytnych Hebrajczyków, ale także pozwala ocenić ich wkład w rozwój tej dziedziny ludzkiego życia na polu współczesnej kultury europejskiej będącej dziedzictwem judeo-chrześcijaństwa oraz grecko-rzymskiego antyku.

1. Biblia o lekarzach i ich zawodzie

W Biblii największymi i najważniejszym lekarzem człowieka jest sam Bóg: „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemoce” (Ps 103, 3)¹. Warunkiem pozostawania pod „lekarską” opieką Boga jest posłuszeństwo Jego poleceniom: „I powiedział: «Jeśli wiernie będziesz słuchał głosu Pana, twego Boga, i będziesz wykonywał to, co jest słuszne w Jego oczach; jeśli będziesz

¹ Wszystkie cytaty biblijne podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2000.

dawał posłuch Jego przykazaniom i strzegł wszystkich Jego praw, to nie ukarzę cię żadną z tych plag, jakie zesłałem na Egipt, bo Ja, Pan, chcę być twym lekarzem»” (Wj 15, 26). O tym przymiocie Boga mówi także imię anioła, który pokazał drogę do uzdrowienia Tobiasza-ojca, brzmi ono „Rafał”, co znaczy po hebrajsku „Bóg leczy”: „I został posłany Rafał, aby uleczyć obydwójce: Tobiasza, aby mu zdjąć bielmo z oczu, tak, aby oczyma swymi znowu oglądał światło Boże, i Sarę, córkę Raguela, aby ją dać Tobiaszowi, synowi Tobiasza, za żonę i odpędzić od niej złego ducha Asmodeusza” (Tb 3, 17).

Biblia poucza także, że lekarz jest narzędziem Boga do uzdrawiania, ale przestrzega, że grzesznikowi lekarz może zaszkodzić: „W trzydziestym dziewiątym roku swego panowania rozchorował się Asa na nogi i cierpiał bardzo, jednakże nawet w swej chorobie szukał nie Pana, lecz lekarzy” (2 Krn 16, 12).

Zatem w myśleniu biblijnym na temat zdrowia i choroby spotykają się wiara i praktyka medyczna. Również w obszernym tekście Syr 38, 1–15 autor biblijny łączy pomoc lekarską i Bożą, zaś wykonywanie zawodu lekarza z modlitwą: „Czcij lekarza czią należną z powodu jego posług, albowiem i jego stworzył Pan. Od Najwyższego pochodzi uzdrowienie, i od Króla dar się otrzymuje. Wiedza lekarza podnosi mu głowę, nawet i wobec możnowładców będą go podziwiać. Pan stworzył z ziemi lekarstwa, a człowiek mądry nie będzie nimi gardził. Czyż to nie drzewo wodę uczyniło słodką, aby moc Jego poznano? On dał ludziom wiedzę, aby się wsławili dzięki Jego dziwnym dziełom. Dzięki nim się leczy i ból usuwa, z nich aptekarz sporządza leki, aby się nie kończyło Jego działanie i pokój od Niego był po całej ziemi. Synu, w chorobie swej nie odwracaj się od Pana, ale módl się do Niego, a On cię uleczy. Usuń przewrotność – wyprostuj ręce i oczyść serce z wszelkiego grzechu! Ofiaruj kadzidło, złóż ofiarę dziękczynną z najczystszej mąki, i hojne dary, na jakie cię tylko stać. Potem sprowadź lekarza, bo jego też stworzył Pan, nie odsuwaj się od niego, albowiem jest on ci potrzebny. Jest czas, kiedy w ich rękach jest wyjście z choroby: oni sami będą błagać Pana, aby dał im moc przyniesienia ulgi i uleczenia, celem zachowania życia. Grzeszący przeciw Stwórcy swemu niech wpadnie w ręce lekarza!”.

Powyższe cytaty pozwalają stwierdzić, że w czasach biblijnych z pewnością zawodowi lekarze kształcili się w swoim fachu, choć wiele ich działań niewątpliwie lokowało się na pograniczu właściwej sztuki medycznej i magii. Stary Testament nie wymienia żadnego z nich z imienia czy nazwiska, choć stosunkowo często przytacza passusy odnoszące się do ich pracy (por. np. Rdz 50, 2; Jr 8, 22). Jedynym biblijnym lekarzem znanym z imienia

jest św. Łukasz – prawdopodobnie osobisty lekarz św. Pawła: „Pozdrawia was Łukasz, umiłowany lekarz, i Demas” (Kol 4, 14)².

2. Wpływ odrzucenia magii przez Izraelitów na rozwój medycyny

Dziś medycyna to nauka, która w sposób odpowiedzialny, wykorzystując dorobek pokoleń ludzkich na polu sposobu leczenia i zapobiegania chorobom, stara się zgłębić ich przyczyny i przebieg oraz pomóc tym, którzy na nie cierpią. Jej historia pokazuje jednak, że na przestrzeni wieków bardzo często działania lekarzy, zwłaszcza w bardzo trudnych przypadkach, balansowały na pograniczu ludzkiej wiedzy i magii. Na proces oczyszczenia medycyny z magicznych naleciałości istotny wpływ miało dziedzictwo Izraela, a konkretnie zakaz uprawiania tej ostatniej, jaki został zawarty w przepisach Prawa Mojżeszowego: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni. Z powodu tych obrzydliwości wypędza ich Pan, Bóg twój, sprzed twego oblicza. Dochowasz pełnej wierności Panu, Bogu swemu” (Pwt 18, 10–13).

Na polu medycyny skutkowało to wśród Izraelskich medyków pogłębioną obserwacją rozwoju chorób i ich skutków, gromadzeniem doświadczeń oraz dawało impuls do poszukiwania coraz lepszych sposobów leczenia, a także wypracowania szeregu wskazań przestrzegających przed zachorowaniem. Magii nie da się jednak tak łatwo wyplenić, bo ciągle pociąga i fascynuje człowieka – nawet dzisiaj, a czasem jawi się jako jedyna przysłowiowa deska ratunku, zwłaszcza wtedy, gdy medycyna staje przed zamkniętymi drzwiami i bezsilnie rozkłada ręce.

Chrześcijaństwo jednak pozostaje wierne wskazaniom zawartym w przywołanym wyżej cytacie z Księgi Powtórzonego Prawa 18, 10–14. Potwierdzeniem tego jest nauczanie przedłożone w Katechizmie Kościoła katolickiego, który w następujących słowach odnosi się do tej kwestii: „Wszystkie praktyki *magii* lub *czarów*, przez które dąży się do pozyskania tajemnych sił, by posługiwać

2 Por. *Słownik tła Biblii*, red. nauk. wyd. oryg. J. I. Packer, M. C. Tenney, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007, s. 388; R. Gover, *The New Manners and Customs of Bible Times*, Moody Press, Chicago 2005, s. 160.

się nimi i osiągnąć nadmierną władzę nad bliźnim – nawet w celu zapewnienia mu zdrowia – są w poważnej sprzeczności z cnotą religijności. Praktyki te należy potępić tym bardziej wtedy, gdy towarzyszy im intencja zaszkodzenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów. Jest również naganne noszenie amuletów. *Spirytyzm* często pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne. Dlatego Kościół upomina wiernych, by wystrzegali się ich. Uciekanie się do tak zwanych tradycyjnych praktyk medycznych nie usprawiedliwia ani wzywania złych mocy, ani wykorzystywania łatwowności drugiego człowieka” (2117)³.

Powyższe postulaty nakazujące odrzucenie magii i wróżbiarstwa na polu medycyny pośrednio odsyłają nas do zagadnienia związanego z potrzebą kształcenia się u wiarygodnych nauczycieli – prawdziwych mistrzów sztuki medycznej. W starożytnym świecie za jej znawców uchodzili m.in. Egipcjanie. W związku z tym, z dużym prawdopodobieństwem można postulować, że wiedzę medyczną przejęli Izraelici od lekarzy egipskich, którzy przede wszystkim dosyć dobrze znali anatomię człowieka, co w pewnym stopniu związane było z praktykowaną przez nich sztuką balsamowania zwłok. Wysokie kwalifikacje egipskich medyków w dziedzinie mumifikacji potwierdza m.in. stan doskonałego zachowania się wielu starożytnych mumii aż do naszych czasów. Uznaje się ich także za starożytnych specjalistów w dziedzinie chirurgii mózgu. Znane są bowiem świadectwa, iż wiercili oni otwory w czaszce, powodując w ten sposób obniżenie ciśnienia śródczaszkowego wywołanego np. urazami głowy, przydłużając tym samym życie pacjentom. Dowodem tego jest chociażby minia z 3 tys. przed Chrystusem znaleziona w Lakisz. Nieobca im była także dentystryka. W związku z powyższym nie należy być zaskoczonym, że potwierdzenie pochlebnej opinii o egipskich medykach jako cenionych specjalistach w swoim zawodzie znajdujemy także na kartach Pisma Świętego, gdzie czytamy: „Józef przypadł do twarzy swego ojca, płakał nad nim i całował go. A potem rozkazał swym domowym lekarzom, aby zabalsamowali jego ojca. Ci zatem lekarze balsamowali Izraela” (Rdz 50, 2)⁴.

3 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 487.

4 Por. R. Gover, *The New Manners and Customs of Bible Times*, dz. cyt., s. 154–155.

3. Przepisy Prawa wkładem Izraela w rozwój medycyny

Dekalog to zbiór zasad religijno-etycznych Hebrajczyków, którego znaczenie dla historii medycyny jest niekwestionowane. Nie dotyczy to tylko V przykazania: „Nie zabijaj” (por. Wj 20, 13), odnoszonego zazwyczaj na forum medycznym do kwestii związanych z aborcją i eutanazją, ale także szeregu innych biblijnych wskazań i przepisów.

Kolejny przykład wkładu religii Izraela w rozwój medycyny stanowi VI przykazanie (por. Wj 20, 14), które jest pouczeniem o tym, że w kategoriach moralnych cudzołóstwo należy rozpatrywać w aspekcie grzechu. Dodać jednak trzeba, iż ta lakonicznie wyrażona zasada ma również nieocenione znaczenie medyczne, bowiem skutki tego grzechu odzwierciedlają się również w zdrowiu fizycznym grup i społeczności ludzkich. Biblijne nawoływanie do wierności stanowi bowiem na polu medycyny swoiste działanie prewencyjne, chroniące ludzi przed epidemią chorób wenerycznych. Niezachowywanie wierności jednemu partnerowi i hołdowanie tzw. „wyzwolonym” lub „wolnym” czasom niosło w historii ludzkości żniwo w postaci kiły, która w XVII wieku miała charakter pandemiczny i nie wygasła do dnia dzisiejszego, czy AIDS – choroby XX i XXI wieku równie mocno warunkowanej nieuporządkowaniem w sferze ludzkiej seksualności. W kontekście tego, co powiedziano powyżej, należy także wspomnieć o przepisach odnoszących się bezpośrednio do życia płciowego (Pwt 23, 18; Kpl 12, 2–4), które w świetle naszych rozważań ewidentnie jawią się jako działania służące zmniejszeniu ryzyka zakażeń w okresie poporodowym czy ukierunkowane są na przeciwdziałanie przenoszeniu się chorób wenerycznych. Zakaz pożycia małżeńskiego w okresie połogu dawał także kobiecie czas na regenerację po ciąży i porodzie⁵.

Dziedzictwem Izraela, którego doszukać się można w historii rozwoju nauk medycznych, są z pewnością przepisy dotyczące rytualnej czystości ciała. Wzmiankuje się o nich zarówno na kartach Starego (por. np. Iz 1, 16) oraz Nowego Testamentu, gdzie m.in. czytamy: „Faryzeusze bowiem, i w ogóle Żydzi, trzymając się tradycji starszych, nie jedzą, jeśli sobie rąk nie obmyją, rozluźniając pięść. I [gdy wrócą] z rynku, nie jedzą, dopóki się nie obmyją. Jest jeszcze wiele innych [zwyczajów], które przejęli i których przestrzegają, jak obmywanie kubków, dzbanków, naczyń miedzianych” (Mk 7, 3–5). Na tej podstawie można się pokusić o odważny wniosek, że higiena związana ściśle

5 Por. Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 54.

z medycyną ma swe korzenie w świętym rycie religijnym. Dodać także trzeba, iż wszystkie rytualne obmycia w religii Izraela były znakiem wewnętrznego oczyszczenia, a zatem gestem symbolicznym o znaczeniu religijnym, który w życiu codziennym ówczesnych ludzi w mniej lub bardziej uświadomiony sposób pozwalał unikać chorób, m.in. tzw. „choroby brudnych rąk”.

Z powyższą kwestią wiążą się również przepisy Prawa Mojżeszowego związane z wyborem pożywienia (Pwt 14, 3n). Kwalifikacja pokarmu jako czystego lub nieczystego nie tylko wiąże się ze sferą *sacrum*, ale w życiu codziennym w znacznym stopniu chroniła każdego, kto pozostawał wierny temu prawu, przed zatruciami i chorobami odzwierzęcymi⁶.

Również korzeni profilaktyki medycznej można doszukać się wśród biblijnych wskazań chroniących przed trędem i innymi chorobami zakaźnymi (Pwt 24, 8; Kpł 13, 1–2; Lb 5, 1–4). W ich myśl trędowaty miał rozerwać swe szaty, zmierzić włosy (ostrzegać przez charakterystyczny wygląd), zasłonić brodę (chronić innych przed zarażeniem drogą kropelkową) i krzyczeć na widok zbliżających się ludzi: „Nieczysty, nieczysty!”, a przede wszystkim żyć poza wspólnotą, czyli w izolacji. Ten na pozór okrutny sposób postępowania z zakaźnie chorym jest przykładem racjonalnego działania chroniącego wspólnotę⁷. Warto w tym miejscu również dodać, że jej ochronie służyły także przepisy, które używając współczesnej nomenklatury, nazwalibyśmy mianem sanitarno-epidemiologicznych: „Będziesz miał miejsce poza obozem i tam poza obóz będziesz wychodził. Zaopatrzysz się w kołek, a gdy wyjdiesz na zewnątrz, wydrążysz nim dołek, a wracając przykryjesz to, czegoś się pozbył, gdyż Pan, Bóg twój, przechadza się po twoim obozie, aby chronić ciebie, a wrogów na łup twój wydać. Stąd obóz twój musi być święty. Pan nie może w nim ujrzeć nic odrażającego, aby się nie odwrócił od ciebie (Pwt 23, 13–15). Dodać trzeba, że w wojsku w warunkach polowych podobne zasady obowiązują do dnia dzisiejszego i noszą nazwę tzw. „metody kociej”⁸.

Również biblijny nakaz zachowywania szabat (Wj 20, 8–10) jest bardzo ważny w kontekście dbałości o zdrowie fizyczne i psychiczne człowieka. Dzień wolny od pracy obowiązuje obecnie we wszystkich cywilizowanych społeczeństwach i ma służyć regeneracji sił witalnych oraz duchowych. Chrześcijaństwo

6 Szerzej na ten temat: A. Wajda, *Zwierzęta czyste i nieczyste*, [w:] *Wokół Biblii*, pod red. T. Jelonka, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008, s. 127–149 (Biblia w Kulturze Świata).

7 Por. *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 384–385.

8 Por. Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, dz. cyt., s. 65–66.

ubogaca przeżywanie tego dnia o aspekt refleksji nad swoim życiem, której powinno zwłaszcza sprzyjać religijne i rodzinne świętowanie niedzieli. Coraz bardziej zauważalna desakralizacja niedzieli skutkuje jednak pracoholizmem czy depresją, w skrajnych przypadkach kończącą się nawet samobójstwem. Dzisiejsza psychiatria i psychologia stara się wyjść naprzeciw temu problemowi, stosując sesje psychoanalityczne, treningi, czy uciekając się w końcu do leczenia farmakologicznego, bo w wielu przypadkach na działania prewencyjne związane z przypominaniem wypracowanej przez starożytnych zasady świętowania dnia świętego jest niestety niejednokrotnie za późno⁹.

Biblijne wzmianki pozwalają także wnioskować, że w starożytnym Izraelu na wysokim poziomie stało także położnictwo. Pierwsza biblijna wzmianka o położnych pojawia się w opowieści o Jakubie (Rdz 35, 17). Odbierająca poród oprócz pomagania w trakcie procesu narodzin udzielała porad i wspierała rodzącą dobrym słowem. Potrafiła także postępować przy ciąży mnogiej, czego dowodzi relacja o porodzie Tamar, kiedy na świat przyszedł Peres i Zarach (Rdz 38, 27–30). Co więcej, dzięki narracji biblijnej dwie przedstawicielki tego zawodu znamy z imienia, a są to Szifra i Pua, które cechowało duże doświadczenie i wysoki kodeks etyczny, bo postępowały wbrew nakazowi faraona i nie zabijały w Egipcie męskich żydowskich noworodków. Za to też cieszyły się Bożym błogosławieństwem: „Bóg dobrze czynił położnym, a lud izraelski stawał się coraz liczniejszy i potężniejszy. Ponieważ położne bały się Boga, również i im zapewnił On potomstwo” (Wj 1, 20–21)¹⁰.

Również podstaw balneoterapii możemy się doszukiwać wśród praktyk życia codziennego i religijnego opisywanego na kartach Pisma Świętego. W owym czasie stosowano bowiem różnego rodzaju kąpiele. Najczęściej miały one charakter oczyszczający i rytualny, przez co traktowano je jako zewnętrzny wyraz wewnętrznego oczyszczenia. Znane były także typowe kąpiele lecznicze: ciepłe, zimne, parowe, a także kąpiele mineralne. Do tych ostatnich, pozostając w kategoriach medycznych, można zaliczyć kąpiel Naamana, wódz króla Aramu, który doznał oczyszczenia po siedmiokrotnym zanurzeniu się w wodach Jordanu na polecenie proroka Elizeusza (2 Krl 5, 1–15a). Dziś powszechnie wiadomo, że wody Morza Martwego, a także Jordanu zawierają związki bitumiczne i siarczany, które wprowadza się do kąpeli mineralnych stosowanych obecnie w leczeniu grzybic skóry.

9 Por. Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, w przekł. J. Fenrychowej, Wydawnictwo M, Kraków 1994.

10 Por. *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 365–366.

W czasach biblijnych znano także dobroczynny wpływ muzyki na osoby chore psychiczne. Najbardziej znaną postacią biblijną, która była poddawana takiemu leczeniu, czyli dzisiejszej muzykoterapii, był król Saul. Z kart Pisma Świętego wiemy, że łagodząco na jego melancholię i ataki szału wpływała gra na harfie w wykonaniu Dawida (1 Sm 16, 14–23).

4. Zabiegi chirurgiczne

Najczęściej wymieniana w Biblii operacja chirurgiczna to obrzezanie. Zabieg ten polega na usunięciu napletka hebrajskiemu chłopcu w ósmym dniu życia. Początek tej praktyki wiązano z przykazaniem, które od Boga otrzymał Abraham: „Przymierze, które będziecie zachowywali między Mną a wami, czyli twoim przyszłym potomstwem, polega na tym: wszyscy wasi mężczyźni mają być obrzezani; będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza waszego ze Mną” (Rdz 17, 10–14). Wykonanie obrzezania było bardzo ważne. Potwierdza to perykopa biblijna, która mówi, iż Bóg tak rozgniewał się na Mojżesza, gdy ten nie dopilnował wykonania tego obrzędu u swojego syna, że aż chciał go zabić. W zastępstwie za niego obrzezania dokonała Sefora – jego żona – i jest to równocześnie jedyna biblijna wzmianka o wykonaniu tego obrzędu przez kobietę (Wj 4, 24–26). Obrzezaniu został również poddany Jezus i miało to miejsce w ósmym dniu po jego urodzeniu, tak jak regulowały to przepisy Prawa Mojżeszowego (Łk 2, 21).

Obecnie obrzezanie (*circumcisio*) jest zabiegiem rozpowszechnionym na Bliskim Wschodzie, w krajach Afryki i u niektórych grup etnicznych Ameryki Południowej. Wykonuje się je ze względów higienicznych bądź religijnych. Przesłanki higieniczne wykonania obrzezania u chłopców związane są z warunkami geograficznymi i socjalnymi. Gorący, suchy klimat i wynikający z tego utrudniony dostęp do wody uniemożliwiają stosowanie zabiegów higienicznych, takich jak codzienne mycie ciała, zwłaszcza okolic intymnych, dlatego u chłopców i mężczyzn wykonuje się obrzezanie, które przeciwdziała gromadzeniu się pod napletkiem mastki (*smegma praeputii*), czyli złuszczonej komórki nabłonkowej, łoju i flory bakteryjnej, co może prowadzić do powstawania stanów zapalnych¹¹.

11 Por. *Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczyk, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2006, s. 149–150.

Obrzezanie w Biblii zostało obudowane pewną ceremonią, a sam zabieg wykonywano rytualnym nożem krzemienym. Miał on długość 12–15 cm i określano go jako kananejski: „W czasie podróży w miejscu noclegu spotkał Pan Mojżesza i chciał go zabić. Sefora wzięła ostry kamień i odcięła napletek syna swego i dotknęła nim nóg Mojżesza, mówiąc: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie». I odstąpił od niego Pan. Wtedy rzekła: «Oblubieńcem krwi jesteś przez obrzezanie»” (Wj 4, 24–26). Takich noży używano jeszcze w czasach Jozuego: „W owym czasie rzekł Pan do Jozuego: «Przygotuj sobie noże z krzemienia i ponownie dokonasz obrzezania Izraelitów». Jozue przygotował sobie noże z krzemienia i obrzezał Izraelitów na pagórku Ararat” (Joz 5, 2–3). Później zaczęto jednak używać noży wykonanych z brązu lub stali.

Obrzezania dokonywano w ósmym dniu po urodzeniu, gdyż „Abraham obrzezał Izaaka, gdy ten miał osiem dni, tak jak to Bóg mu przykazał” (Rdz 21, 4). Zabieg ten należało wykonać nawet w szabat: „Oto Mojżesz dał wam obrzezanie – ale nie pochodzi ono od Mojżesza, lecz od przodków – i wy w szabat obrzezujecie człowieka. Jeżeli człowiek może przyjmować obrzezanie nawet w szabat, aby nie przekroczono Prawa Mojżeszowego, to dlaczego złościcie się na Mnie, że w szabat uzdrowiłem całego człowieka?” (J 7, 22–23). Warto dodać, że u muzułmanów obrzezuje się dopiero 13 letnich chłopców, co wiąże się z następującą narracją biblijną: „a Izmael miał lat trzynaście, gdy obrzezano ciało jego napletka” (Rdz 17, 25). Przy obrzezaniu nie stosowano żadnego znieczulenia i niejednokrotnie zabieg ten był przyczyną stanu zapalnego: „I usłuchali Chamora oraz jego syna Sychema wszyscy, którzy przechodzili przez bramę swego miasta. Każdy zatem mężczyzna, który był tam, poddał się obrzezaniu. A gdy na trzeci dzień doznawali wielkiego bólu...” (Rdz 34, 24–25)¹².

Dodać również trzeba, że chrześcijan dalej obowiązuje obrzezanie, ale nie w wymiarze fizycznym „znaku na ciele”, tylko moralnym i znacznie trudniejszym do wykonania, czyli takim, jaki nadał mu św. Paweł. Chodzi tu o tzw. „obrzezanie serca”, o którym tak pisze w Liście do Rzymian: „Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery. I taki to otrzymuje pochwałę nie od ludzi, ale od Boga” (Rz 2, 28–29).

Obecnie obrzezanie nadal jest wykonywane. Obowiązuje ortodoksyjnych żydów i muzułmanów, bo wymagają tego przepisy religijne. Wykonywane

12 Por. *Biblia a medycyna*, dz. cyt., s. 150–151.

jest też ze względu na wskazania medyczne, np. w celu usunięcia stulejki u chłopców (*phimosi*). Czasem zabieg ten przeprowadza się ze względów kosmetycznych na życzenie dorosłego pacjenta. W niektórych krajach jest ono nawet wynikiem osobliwej mody – np. w Kanadzie wykonuje się je u 75 proc. noworodków płci męskiej, co niektórzy tłumaczą zbyt daleko posuniętą profilaktyką¹³.

Do innych zabiegów chirurgicznych wykonywanych w starożytności należą trepanacje czaszki potwierdzone znaleziskami archeologicznymi. Lekarze golili głowę pacjenta, przecinali skórę i piłą (trepan) nacinali kość i usuwali tkankę kostną uciskającą mózg. Czasem cięcia były bardzo rozległe na co wskazują wspomniane znaleziska z terenu Palestyny czy Egiptu, bowiem czaszki noszące ślady takiego zabiegu często nie są całkiem zasklepione, a nawet posiadają ślady otworów odsączających. Wszystko to świadczy o tym, że zabiegi te kończyły się powodzeniem i pacjent jeszcze żył przez jakiś czas, inaczej nie wytworzyłaby się tkanka zasklepiająca otwór w czaszce¹⁴.

Również usuwanie grotów strzał, amputacje kończyn i kastracja należy do grupy zabiegów chirurgicznych. Warto zatem dopowiedzieć, iż efektem kastracji jest eunuchoidyzm. Eunuch to mężczyzna pozbawiony jąder. Nazwa ta pochodzi z języka greckiego i oznacz tyle co „strażnik łoża” (*eune* – łożo i *echein* – trzymać, mieć). W starożytnym Egipcie i Asyrii kastracja była karą dla mężczyzn przyłapanych na cudzołóstwie. Eunuchami byli też strażnicy haremów na dworze chińskim, egipskim, perskim, bizantyjskim i tureckim. Warto dodać, że praktyka kastracji nieletnich chłopców była szczególnie nasiloną w Europie od XVI do XVIII wieku, pisano nawet specjalne partie śpiewacze dla kastratów (np. Haendel). W Biblii wzmianki o eunuchach są szczególnie częste w Księdze Estery (15 razy). Również autor Księgi Syracha nawiązuje do kastrowanych mężczyzn: „Czym jest pożądanie eunucha, by dziewczynę pozbawić dziewictwa, tym jest przeprowadzanie sprawiedliwości przemocą” (Syr 20, 4), a także: „Patrzy oczami i wzdycha, jak wzdycha eunuch obejmujący dziewicę” (Syr 30, 20)¹⁵.

13 Por. Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, dz. cyt., s. 72.

14 Por. *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 386.

15 Por. *Biblia a medycyna*, dz. cyt., s. 94–96.

5. Gigantyzm i niskorosłość w Biblii

Teksty biblijne są również dla historyków medycyny ciekawym źródłem do poszukiwań starożytnych wzmianek o występowaniu niektórych jednostek chorobowych, zwłaszcza z dziedziny genetyki czy endokrynologii. Takim ciekawym przypadkiem do pogłębionego studium z zakresu medycyny jest Goliat – olbrzymi wojownik opisany w 1 Księdze Samuela (por. 1 Sm 17, 4n).

Dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych, w tym także medycyny, wiemy dzisiaj, że wzrost osobniczy człowieka jest uzależniony od uwarunkowań genetycznych – jeśli rodzice są wysocy, dzieci także osiągają wyższy wzrost. Zależy on również od wydzielania hormonów, które odpowiadają za wzrost (hormony wzrostu). Na wzrost osobniczy człowieka mają także wpływ różne czynniki środowiskowe – potwierdzają to badanie kośćca naszych przodków, które stwierdzają, że obecnie ludzie są wyżsi niż przed 100 laty¹⁶.

Również w Biblii znajdujemy wzmianki o osobach, które swym wzrostem znacznie różniły się od pozostałych. Jedną z nich jest Goliat, o którym czytamy: „Wtedy wystąpił z obozu filistyńskiego pewien harcownik imieniem Goliat, pochodzący z Gat. Był wysoki na sześć łokci i jedną piędź. Na głowie miał hełm z brązu, ubrany zaś był w łuskowy pancerz z brązu o wadze pięciu tysięcy syklów. Miał również na nogach nagolenice z brązu oraz brązowy, zakrzywiony nóż w ręku. Drzewce włóczni jego było jak wał tkacki, a jej grot ważył sześćset syklów żelaza. Poprzedzał go też giermek niosący tarczę” (1 Sm 17, 4–7).

Bohater powyższej perykopy niewątpliwie był gigantem, bo po przełożeniu łokci i piędzi oraz sykli na wymiary i wagę dziś stosowane otrzymamy, że liczył on ponad 3 m wzrostu (6 łokci i 1 piędź to $6 \times 52,5 \text{ cm} + 1 \times 26,2 \text{ cm} = 341,2 \text{ cm}$, czyli 3,412 m). Obliczyć możemy także, ile ważył w kilogramach pancerz Goliata: 5000 syklów żelaza to $5000 \times 11,4 \text{ g} = 57000 \text{ g}$, czyli 57 kg. Natomiast grot jego włóczni ważył ponad 6 kg (600 syklów żelaza to $600 \times 11,4 \text{ g} = 6840 \text{ g}$, czyli 6,84 kg)¹⁷.

Goliat odbiegał wzrostem i siłą od innych Filistynów, a także od Izraelitów. Przyczyną tego było prawdopodobnie nadmierne wydzielanie hormonu wzrostu przez przedni płat przysadki mózgowej. Przysadka mózgowa jest

16 Por. W. Góralski [et al.], *Encyklopedia szkolna. Biologia*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 266–267, 747.

17 Przeliczenie jednostek wagi i miary za: A. Chouraqui, *Czasy biblijne*, z fr. przeł. L. Kossobudzki, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 143–145 (*Życie Codzienne*).

gruczołem dokrewnym o ciężarze około 0,4–1,1 g umieszczonym w obudowie kostnej w siodełku tureckim. W jej pobliżu znajduje się skrzyżowanie wzrokowe, część mózgu, w której przebiegają drogi nerwowe przewodzące bodźce wzrokowe. Natomiast wspomniany hormon wzrostu jest wydzielany przez przedni płat przysadki mózgowej w sposób pulsacyjny, głównie w nocy, dlatego ludowe powiedzenie: „Gdy dziecko śpi, to rośnie” jest bardzo trafne. Jednak gdy w przysadce mózgowej rozwija się nowotwór – gruczolak, hormon wzrostu jest produkowany w nadmiarze, co powoduje u dzieci tzw. gigantyzm, czyli nadmierny wzrost z zaburzeniem proporcji ciała – kończyny górne i dolne są nieproporcjonalnie dłuższe w stosunku do tułowia. U dorosłych z kolei gruczolak jest przyczyną akromegalii, która prowadzi do powiększenia zuchwy, dłoni, stóp, języka, pogrubieniem rysów twarzy i pogrubienia skóry. Rozrastający się nowotwór powoduje ból głowy, uciska na skrzyżowanie nerwów wzrokowych, czego skutkiem są zaburzenia widzenia¹⁸.

Opisane tu objawy choroby w pewnym sensie tłumaczą, dlaczego Goliat nie zauważył i nie uchylił się przed kamieniem wstrzelonym przez Dawida oraz dlaczego trafienie w czoło tak łatwo go powaliło: „Potem sięgnął Dawid do torby pasterskiej i wyjąwszy z niej kamień, wypuścił go z procy, trafiając Filistyna w czoło, tak że kamień utkwiał w czole i Filistyn upadł twarzą na ziemię. Tak to Dawid odniósł zwycięstwo nad Filistynem procą i kamieniem; trafił Filistyna i zabił go, nie mając w ręku miecza. Dawid podbiegł i stanął nad Filistynem, chwycił jego miecz, i dobywszy z pochwy, dobił go; odrąbał mu głowę. Gdy spostrzegli Filistyni, że ich wojownik zginął, rzucili się do ucieczki” (1 Sm 17, 48–51); „Czyż w młodości swej nie zabił olbrzymia i nie usunął hańby ludu, gdy podniósł rękę i kamieniem z procy obalił pychę Goliata? Wezwał bowiem Pana Najwyższego, który dał prawicy jego taką siłę, że zgładził człowieka potężnego w walce i wywyższył moc swego ludu” (Syr 47, 4–5).

Warto jednak zaznaczyć, że autorowi tej perykopy nie chodziło bynajmniej o opisanie jednostki chorobowej, jaką jest gigantyzm, tylko o pouczenie, że w imię Boże i z imieniem Boga na ustach można pokonać wszelkie przeciwności, choćby były olbrzymie jak Goliat.

Inną jednostką chorobową związaną z zaburzeniem wzrostu osobniczego jest niskorosłość. Z przypadkiem niskorosłości spotykamy się w Nowym Testamencie w narracji o Zacheuszu: „Chciał on koniecznie zobaczyć Jezusa,

18 Por. P. Hoser, *Fizjologia organizmów z elementami anatomii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1994, s. 308–310; B. Pawlaczyk, *Biblia a medycyna*, dz. cyt., s. 89.

kto to jest, ale nie mógł z powodu tłumy, gdyż był niskiego wzrostu. Pobiegł więc naprzód i wspiął się na sykomorę, aby móc Go ujrzyć, tamtędy bowiem miał przechodzić” (Łk 19, 3–4). Również historia nowożytna zna wielkich w dziełach i czynach ludzi niskiego wzrostu np. Napoleona Bonaparte, który według raportu wojskowego sporządzonego w chwili rekrutacji tego Korsykanina do wojska mierzył 166 cm wzrostu¹⁹.

6. Inne zaburzenia i choroby wzmiankowane w Biblii

Ciekawym zaburzeniem genetycznym, które odnotowuje na swych kartach Biblia, jest polidaktylia, zwana inaczej wielopalczastością. Jest to wada rozwojowa, w której występuje większa liczba palców u rąk, u nóg, a niekiedy i u rąk, i u nóg równocześnie. Człowiek z polidaktylią może mieć 22 lub nawet 24 palce. W Biblii polidaktylia jest wspomniana w 2 Księdze Samuela przy okazji opisu wojny z Filistynami: „I jedna jeszcze odbyła się walka w Gat. Pokazał się tam człowiek wielkiego wzrostu, który miał u każdej ręki po sześć palców i po sześć palców u każdej nogi – razem dwadzieścia cztery palce. Pochodził on również od Rafy. Kiedy urągał Izraelitom, zabił go Jonatan, syn Szimei, brata Dawida” (2 Sm 21, 20–21).

Dziś wiemy, że ośpienie to spadek sprawności umysłowej i zaburzenia uwagi, będące wynikiem zmian zanikowych, jakie zachodzą w starszym wieku w ludzkim mózgu. Autorzy biblijni, chociaż nie znali medycznych podstaw tego stanu, opisują go, dając równocześnie praktyczne wskazania, jak postępować z takim człowiekiem: „Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśli by nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów zamieszka u ciebie. W dzień utrapienia wspomni się o tobie, jak szron w piękną pogodę, tak rozplną się twoje grzechy” (Syr 3, 12–15).

Biblia stawia szereg prawidłowych diagnoz. Na przykład mówiąc o sędziwym królu Dawidzie, jednoznacznie wskazuje, że cierpiał on na zaburzenia krążenia krwi: „Z biegiem czasu sędziwy Dawid tak się posunął w latach, że nie mógł się rozgrzać, choć okrywano go kocami. Wówczas powiedzieli mu jego słudzy: «Trzeba, aby wyszukano panu memu, królowi, młodą dziewczęcę,

19 Por. A. Zahorski, *Napoleon*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 16.

a ona będzie przy królu czuwać i mieć o niego staranie. I będzie spała na twym łonie, a przez to ogrzewała pana mego, króla». Szukano więc pięknej dziewczyny w całym kraju izraelskim, aż wreszcie znaleziono Szunemitkę Abiszag i przyprowadzono ją do króla. Dziewczyna ta była nadzwyczaj piękna. Choć miała staranie o króla i obsługiwała go, król się do niej nie zbliżył” (1 Krl 1, 1–4).

Współczesny człowiek marzy o długowieczności. Długie życie warunkuje obecnie niewątpliwie ogromny postęp w zakresie nauk medycznych – leki nowej generacji, zabiegi medyczne itp. Jednak nikt jeszcze nie opracował metody, jak pokonać pewne uwarunkowania genetyczne, które nie pozwalają w sensie fizycznym żyć ludziom w nieskończoność. W Biblii zaś czytamy: „Wtedy Bóg rzekł: «Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną: niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat»” (Rdz 6, 3). I co więcej, najdłużej żyjącym ludziom na świecie nie udało się jeszcze tej granicy pokonać.

Gorączka to niejednokrotnie znak, że w organizmie człowieka toczy się jakiś proces chorobowy. O uzdrowieniach z gorączki czytamy w Nowym Testamencie. Najbardziej znanym jest uzdrowienie z gorączki teściowej Szymona Piotra: „Teściowa zaś Szymona leżała w gorączce. Zaraz powiedzieli Mu o niej. On podszedł do niej i podniósł ją, ująwszy za rękę, gorączka ją opuściła. A ona im usługiwała” (Mk 1, 30–31; Mt 8, 14–17; Łk 4, 38–41). Mniej znane uzdrowienie z choroby, której towarzyszyła gorączka, dotyczy syna urzędnika z Kafarnaum (J 4, 46n) czy ojca wielkorządcy Malty Publiusza (Dz 28, 8)²⁰.

W Biblii czytamy także o nadwrażliwych zębach. Świadczą o tym następujące cytaty: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom?” (Ez 18, 2), a także: „Czym ocet dla zębów, a dym dla oczu, tym leniwy dla tych, którzy go wysłali” (Prz 10, 26). Ludzie Biblii mówią o objawach, natomiast współczesna dentystryka je tłumaczy. Związane są one z tym, że w zębiny występują mikrokanaliki, zaś znajdująca się pod nią miazga jest silnie ukrwiona i unerwiona, dlatego przy jedzeniu bardzo gorących lub zimnych, a nawet kwaśnych pokarmów może pojawić się ból zębów.

Warto także wspomnieć o afazji, która jest określana jako czasowa utrata zdolności mowy wywołana uszkodzeniem mózgu, a czasami przypisywana wielkiemu zdenerwowaniu. Biblijne narracje świadczące o afazji to: „W jedenastym roku od uprowadzenia naszego, w dziesiątym miesiącu, dnia piątego

20 Por. *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 383–304.

tego miesiąca, przybył do mnie zbieg z Jerozolimy z doniesieniem: „Miasto jest zdobyte”. I spoczęła na mnie ręka Pańska wieczorem przed przybyciem zbiega, i otworzyła mi usta rano, moje usta otwarły się i nie byłem już niemy (Ez 33, 22). Również w Nowym Testamencie znajdujemy cytaty odpowiadający objawom tej jednostki chorobowej, a odnosi się on do Zachariasza, ojca Jana Chrzciciela, który miał widzenie podczas posługi w Świątyni Jerozolimskiej: „Kiedy wyszedł, nie mógł do nich mówić, i zrozumieli, że miał widzenie w przybytku. On zaś dawał im znaki i pozostał niemy (Łk 1, 22)²¹.

W Biblii jest mowa także o chorobach oczu, np. bielmie, w niektórych opisach dopatrzeć się można symptomów właściwych padaczce, częste są wzmianki o trądzie, wrzodach i czyrakach. Znajdujemy tu także odniesienia do niepłodności i chorób kobiecych. Wszystkie one są cennym przyczynkiem do badań z historii medycyny.

7. Lekarstwa w starożytności

W czasach biblijnych sporządzano je z minerałów, substancji pochodzenia zwierzęcego, ziół, winogron, fig i oliwy z oliwek. Niekiedy miały one postać balsamu: „Czy nie ma już balsamu w Gileadzie, czy nie ma tam lekarza? Dlaczego więc nie zabliźnia się rana Córy mojego ludu?” (Jr 8, 22). Największym problemem starożytnych było jednak skuteczne łagodzenie bólu. Za środek przeciwbólowy uchodziło w owym czasie przede wszystkim wino zmieszane z mirrą: „Tam dawali Mu wino zaprawione mirrą, lecz On nie przyjął” (Mk 15, 23). Wino stosowano także na dolegliwości żołądkowe i niestrawność: „Siebie samego zachowaj czystym! Samej wody już nie pij, używaj natomiast po trosze wina ze względu na żołądek i częste twe słabości!” (1 Tm 5, 23). Natomiast sól, oliwa z oliwek i wino służyły do oczyszczania i dezynfekcji ran: „Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiązał do gospody i pielęgnował go” (Łk 10, 33–34). Do leczenia wrzodów używano zaś okładów z gorącej pasty figowej: „Wtedy Izajasz powiedział: «Weźcie placek figowy!» Gdy wzięli i położyli na wrzód, Ezechiasz wyzdrowiał” (2 Krl 20, 7).

21 Por. *Słownik tła Biblii*, dz. cyt., s. 381.

Szczególnie poszukiwanym lekiem w starożytności była zastygła, twarda masa żywicy aloesu bądź jej sproszkowana postać. Stosowano ją jako składnik kadzideł, lek przeczyszczający, ułatwiający gojenie ran, a także od czasów staroegipskich używano jej do pielęgnacji ciała i balsamowania zwłok. Za źródło najlepszej żywicy uchodził aloes sokotrański, dawał on wysokiej jakości wonną substancję, charakteryzującą się żółtą barwą, miękką, błyszczącą, o smaku słodko-gorzkawym. Żywica aloesu im jest ciemniejsza i cięższa, tym gorsza jakościowo. Aloes sokotrański (*Aloë succotrina* Lam.) pochodzi z wyspy Sokotra znajdującej się przy wschodnim wybrzeżu Afryki, skąd sprowadzano go podobnie jak mirrę, nie zważając na jego wysoką cenę²².

W starożytności żywicę aloesową pozyskiwano z nacinanych lub miażdżonych liści aloesu ułożonych w zagłębieniu gleby na kozich skórach. Wypływający z nich sok tężał przez około trzy miesiące. Niekiedy proces ten przyspieszano poprzez podgrzewanie na blachach miedzianych²³. W ten sposób pozyskane z liści aloesów substancje były stosowane jako wonności do perfumowania ubrań (Ps 45, 8–9) i pościeli (Prz 7, 16–17), a także w żydowskim rytuale przygotowywania zwłok do pochówku. O tym ostatnim zastosowaniu czytamy w Ewangelii św. Jana: „Przybył również i Nikodem, ten który po raz pierwszy przyszedł do Jezusa w nocy i przyniósł około stu funtów mieszanki mirry i aloesu. Zabrali więc ciało Jezusa i obwiązali je w płótna razem z wonnościami, stosownie do żydowskiego sposobu grzebania” (J 19, 39–40)²⁴.

Do zabalsamowania ciała Jezusa, jak czytamy w powyższym cytacie, użyto około stu funtów (1 funt to 325 g) mieszanki mirry i aloesu, co odpowiada około 33 kg tego specyfiku. Ilość maści użytej do balsamowania zależała od zasobności majątkowej i prestiżu społecznego zmarłego. Józef Flawiusz zanotował, że gdy umarł Herod Wielki, maści niosło pięciuset niewolników. Natomiast przy pogrzebie Gamaliela Starszego (postać z Dziejów Apostolskich), u którego uczył się Szawel z Tarsu, zużyto 68 funtów tychże wonności, tj. ok. 22,5 kg²⁵.

Inną ciekawą rośliną leczniczą wzmiankowaną w Biblii jest *Mandragora officinarum* L. – mandragora lekarska (*Solanaceae*). Uważano ją za afrodyzjak,

22 Por. W. Kawollek, H. Falk, *Podróż po biblijnych ogrodach. Informacje o roślinach oraz wskazówki dotyczące ich uprawy*, tł. K. Kwiecień, Elipsa, Poznań 2005, s. 63–66.

23 Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, Polska Akademia Nauk, Kraków 2011, s. 44.

24 Por. A. Wajda, *Ewangeliczne opisy pogrzebu Jezusa z Nazaretu a żydowska tradycja grzebania zmarłych*, [w:] *Misterium Miłości. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Pralatowi Franciszkowi Chowańcowi*, red. D. Czaicki, współpraca red. i konsultacja M. Susek, Wydawnictwo Platan, Kraków 2013, s. 303–312.

25 Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, dz. cyt., s. 45.

bo przypisywano jej właściwość wzmagania popędu płciowego: „Pewnego razu Ruben, wyszedłszy na pole, gdy żęto pszenicę, znalazł mandragory i przyniósł je swej matce, Lei. Wtedy Rachela rzekła: «Daj mi mandragory syna twego»” (Rdz 30, 14). Za czasów Pliniusza Młodszego (około 61–113) korzenie mandragory były zaś stosowane jako środek znieczulający. Zatem roślinę tę można traktować jako europejski odpowiednik najważniejszej rośliny leczniczej chińskiej medycyny, jaką jest żeń-szeń. Była ona postrzegana jako roślina czarodziejska, magiczna, odurzająca, lecznicza, afrodyzjak, talizman przynoszący szczęście („homunculusy”). Opisywana jest w średniowiecznych zielnikach jako roślina o zabójczym krzyku, dlatego do wrywania jej korzenia używano psa (człowiek stał obok i grał na rogu). Stąd inne nazwy mandragory – psie jabłko, czarodziejski korzeń, *antropomorphon* – człekopodobny czy roślina Kirke – *kirkaia*. Mandragora znajduje się w grobowcach egipskich (zasuszone korzenie, reliefy i malowidła). Jej obecność podyktowana jest niewątpliwie przypisywanym jej znaczeniom symbolicznym, bowiem starożytni widzieli w niej – symbol erotyki i daru miłości między mężczyzną i kobietą. Odzwierciedleniem tych poglądów jest również cytat z Pieśni nad Pieśniami, gdzie czytamy: „Mandragory sięją woń, nad drzwiami naszymi wszelki owoc wyborny” (Pnp 7, 14)²⁶.

Mandragora wzmiankowana jest obok maku na asyryjskich tabliczkach zapisanych pismem klinowym. Z papirusu Ebersa (najstarszy zbiór recept znalezionej do tej pory około 1500 przed Chrystusem) dowiadujemy się, że Egipcjanie cenili ją jako roślinę leczniczą. W podobny sposób roślinę tę wykorzystywali Grecy, bo Teofrast podaje, że lek z liści mandragory pomocny jest przy leczeniu wrzodów, a starty korzeń macerowany w occie można stosować na reumatyzm. Mandragorowe mikstury na bazie wina stosowano przeciw epilepsji i chorobom oczu. Roślina ta działa nasennie, oszołamiająco, znosząc skurcze, uśmierza ból i dlatego w starożytności stosowano ją jako środek znieczulający podczas zabiegów chirurgicznych. Ponieważ zawiera ona duże ilości alkaloidów (kompleks mandragoryn), jest rośliną trującą o działaniu znacznie silniejszym niż pokrzyk wilcza jagoda i lulek czarny²⁷.

26 Por. B. Szczepanowicz, *Rośliny biblijne. Ziemia święta*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014, s. 130–132.

27 Por. *Leksykon roślin leczniczych*, pod red. A. Rumińskiej i A. Ożarowskiego, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1990, s. 290–291; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, dz. cyt., s. 138–139.

Spośród leków pochodzenia zwierzęcego Biblia wymienia tylko zastosowanie żółci rybiej w leczeniu choroby oczu: „Chłopiec wszedł do rzeki Tygrys, aby umyć sobie nogi. Wtedy wynurzyła się z wody wielka ryba i chciała odgryźć nogę chłopca. Na to on krzyknął. A anioł rzekł chłopcu: «Uchwyć ją i nie puszczaj tej ryby!» I uchwycił chłopiec mocno rybę i wyciągnął ją na ląd. Wtedy powiedział mu znowu anioł: «Rozplataj tę rybę i wyjmij z niej żółć, serce i wątrobę, i zostaw je przy sobie, a wnętrzności odrzuć! Żółć bowiem, serce i wątroba jej są pożytecznym lekarstwem». Młodzieniec rozplatał rybę i położył razem żółć, serce i wątrobę. Część ryby upiekli i zjedli, a resztę z niej zachował zasoloną” (Tb 6, 2–5); „A żółcią trzeba potrzeć oczy człowieka, które pokryło bielmo, dmuchnąć potem na nie, na to bielmo, a oczy będą zdrowe” (Tb 6, 9).

Podsumowanie

Dla ludzi Biblii znamienne było przeświadczenie, że zarówno choroba, jak i zdrowie zależą od Boga, który zsyła na człowieka niemoc, ale także go z niej uzdrawia. Mieli oni także pewną wiedzę medyczną pozwalającą przywrócić zdrowie. Znali dosyć dobrze anatomię człowieka i wypracowali szereg terminów na oznaczenie części ciała i procesów fizjologicznych w nim zachodzących. Posiadali także szereg przepisów prawnych, w swej zasadniczej istocie religijnych, ale jednocześnie wpływających pozytywnie na ich zdrowie i dobre samopoczucie. Zakazywały one spożywania pokarmu nieczystego, krwi, mięsa niewiadomego pochodzenia, a także nakazywały śledzić wszelkie oznaki chorób i dokonywać przepisowych ablucji. Natomiast w przypadku chorób zakaźnych nakazywały one stosować izolację. W czasach biblijnych przeprowadzano również z powodzeniem szereg zabiegów chirurgicznych, włącznie z trepanacją czaszki. Co więcej, Hebrajczykom znane były schorzenia, których etiologię udało się ustalić stosunkowo niedawno, m.in. takie jak akromegalia opisana dopiero przez Jakoba Erdheima 1907 w roku. Pomimo tych wszystkich osiągnięć ostateczne i pełne uzdrowienie wiązano z Bogiem – pierwszym i najlepszym lekarzem – uznając niedoskonałość ludzkiej sztuki medycznej, co zawarto m.in. w słowach: „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemocy” (Ps 103, 3). Również dzisiaj nie brakuje podobnych wypowiedzi, zwłaszcza tam, gdzie bezsilność nauk medycznych skonfrontowana zostaje z ogromem ludzkiego, niezasłużonego cierpienia – jak

ma to miejsce choćby na oddziałach onkologicznych, zwłaszcza dziecięcych, gdzie jakże prawdziwie brzmią słowa: „Medycyna przynosi często pociechę, czasami łagodzi, rzadko uzdrawia”. Jednak nawet wtedy, gdy ludzkie osiągnięcia i rozum zmuszone są postawić kropkę to nadzieja i wiara dostawia dwie kolejne...

Abstrakt

Biblijne dziedzictwo Izraela w medycynie

Bóg dał Żydom szereg przykazań, a ich medyczne znaczenie zostało docenione dopiero w ostatnich latach. Dostali oni następujące przepisy zdrowotne: regularny odpoczynek i relaks, odpowiednie jedzenie, czystość, izolacja w przypadku choroby zakaźnej, obrzezanie i rozporządzenia małżeńskie. Sugeruje się, że nacisk na obrzezanie doprowadził do bardzo niskiej zachorowalności na raka szyjki macicy u Żydówek, a przepisy dotyczące życia małżeńskiego, okazały się być bardzo pomocne w prewencji wielu chorób dziedzicznych.

Słowa kluczowe: medycyna; przykazania Boże; dziedzictwo

Abstract

Israel's Biblical Legacy in Medicine

God gave the Jews a number of commandments, but their medical significance has started to become appreciated only in recent years. They were given the following health laws: regular rest and relaxation, suitable food, cleanliness, isolation when infected with a contagious disease, circumcision, and marriage regulations. It has been suggested that the insistence on circumcision has led to a very low incidence of cervical cancer among Jewish women, and that the decrees related to marriage have been helpful in containing the spread of a number of hereditary diseases.

Keywords: medicine; commandments of God; heritage

References

- Brat Efraim. (1994). *Jezus – Żyd praktykujący*. (J. Fenrychowa, Trans.). Kraków: Wydawnictwo M.
- Chouraqui, A. (2012). *Czasy biblijne*. (L. Kossobudzki, Trans.). Warszawa: Świat Książki.
- Chrostowski, W., Packer, J. I., Kościuk, Z., Tenney, M. C., & Calvert, R. J. (Eds.). (2007). *Słownik tła Biblii*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Gajda, Z. (2011). *Do historii medycyny wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Góralski, W. (2004). *Biologia. Encyklopedia szkolna*. Kraków: Zielona Sowa.
- Gower, R. (1987). *The new manners and customs of Bible times*. Chicago: Moody Press.
- Hoser, P. (1994). *Fizjologia organizmów z elementami anatomii człowieka*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

- Katechizm Kościoła katolickiego*. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kawollek, W., & Falk, H. (2005). *Podróż po biblijnych ogrodach. Informacje o roślinach oraz wskazówki dotyczące ich uprawy*. (K. Kwiecień, Trans.). Poznań: Elipsa.
- Pawlaczyk, B., & Zakrzewska, M. (2007). *Biblia a medycyna*. (B. Pawlaczyk, Ed.). Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Rumińska, A., Ożarowski, A., & Berg, B. (Eds.). (1990). *Leksykon roślin leczniczych*. Warszawa: Państwowe Wydaw. Rolnicze i Leśne.
- Szczepanowicz, B. (2014). *Rośliny biblijne: Ziemia Święta*. Kraków: PETRUS.
- Wajda, A. (2008). Zwierzęta czyste i nieczyste. In T. Jelonek (Ed.), *Wokół Biblii* (pp. 127–149). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Wajda, A. (2013). Ewangeliczne opisy pogrzebu Jezusa z Nazaretu a żydowska tradycja grzebania zmarłych. In D. Czaicki & M. Susek (Eds.), *Misterium miłości. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu prałatowi Franciszkowi Chowańcowi* (pp. 303–312). Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Włodarczyk, Z. (2011). *Rośliny biblijne: leksykon*. Kraków: Instytut Botaniki im. W. Szafera Polskiej Akademii Nauk.

„Pięćdziesiątnica pogan” w ujęciu Dziejów Apostolskich (Dz 10, 1–11, 18). Casus Korneliusza i jego domu

Krzysztof Pilarczyk

Uniwersytet Jagielloński

krzysztof.pilarczyk@uj.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-9283-1204>

Dzieje Apostolskie to *unicum* w zbiorze ksiąg Nowego Testamentu. Tak pod względem genologicznym, jak i treściowym nie mają one ani prekursorów, ani naśladowców w pismach zaliczonych do chrześcijańskiego kanonu¹. Przy tym dostarczają dość szczególny obraz powstania i rozwoju Kościoła. Oczywiście należy pytać, jaki to obraz – historyczny, mityczny, teologiczny czy teologiczno-polemiczny? W rekonstrukcji tego obrazowania początków Kościoła potrzeba najpierw ukazać autorską koncepcję całej księgi, a następnie przejść do usytuowania w niej fragmentu, który dotyczy interesującego nas chrztu pierwszych pogan (nie-Żydów), czyli do *casusu* Korneliusza i jego domu, o czym mowa w Dz 10, 1–11, 18. Następnie należy prześledzić historię egzegezy wskazanej perykopy, by w końcu podjąć próbę zrozumienia owego opisu w kontekście najnowszych badań nad nowotestamentowymi Lukanami.

1. Dzieje – pomiędzy mitem a historią

Struktura literacka Dziejów daje się ująć w siedem części²:

- początek i rozwój Kościoła w Jerozolimie (Dz 1–5);
- napięcia stworzone przez judeochrześcijan hellenistów i prześladowania Kościoła (Dz 6–7);

1 Por. K. Pilarczyk, *Literatura wczesnochrześcijańska*, [w:] *Historia literatury światowej w dziesięciu tomach*, t. 1: *Starożytność*, red. T. Skoczek, Bochnia–Kraków–Warszawa [2003], s. 556–557; B. D. Ehrman, *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, przekł. z jęz. ang. S. Tokariew, Warszawa 2014, s. 199–203.

2 Por. F. F. Bruce, *Dzieje apostołskie*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. nauk. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wyd. pol. W. Chrostowski, konsultacja wersji oryg. B. Geller Nathanson [et al.], przekł. A. Karpowicz [et al.], wyd. 3, Warszawa 1999, s. 128.

- szerzenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie w Samarii oraz środowiskach pogańskich aż po syryjską Antiochię (Dz 8–12);
- rozwój misji od Antiochii po Cypr i Azję Mniejszą (Dz 13–15);
- rozstrzygnięcia dotyczące prowadzonej misji wśród pogan (Dz 15, 1–16, 5);
- misja Pawła i jego towarzyszy w prowincjach nad Morzem Egejskim (Dz 16, 6–19, 20);
- obszerny epilog Pawłowej działalności (Dz 19, 21–28, 31).

Księga opisuje zatem wybrane epizody z szerzenia Dobrej Nowiny (Ewangelii) poczynając od Jeruzolimy, a skończywszy na Rzymie. Kryje się w niej jednak jeszcze inny poziom przekazu, który dokonuje się przy pomocy specyficznego (religijnego) języka³. Czytamy w Dziejach o boskich interwencjach przy wyborze następcy apostoła – Macieja, zstępujących na apostołów językach jakby z ognia i mówieniu wieloma językami, licznych uzdrowieniach, wkroczeniu anioła do więzienia i uratowania Piotra, głosie z nieba, wielokrotnych wizjach zawierających boski przekaz, cudownym uratowaniu życia po ukąszeniu węża. Widać, że autor Dziejów podziela obowiązującą w jego środowisku wizję świata, tłumacząc zarazem owe boskie interwencje. Silny akcent pneumatologiczny w kreowaniu tego obrazu prowadzi do konstatacji, że powstanie i rozwój Kościoła jest sprawą przede wszystkim boską, dopiero w drugim rzędzie ludzką, a Duch Święty zapewnia skuteczność głoszonej przez ludzi Ewangelii i żywotność wspólnocie chrześcijańskiej⁴. Dlatego ta instytucja bosko-ludzka musiała być opisana językiem, który – nie waham się nazwać – mitycznym, aby oddać jej tak pojmowaną istotę.

Sama kompozycja Dziejów jest silnie związana z ujęciem mitycznym, co rzutuje na przedstawianie początków chrześcijaństwa. Z pewnością obecne w tej księdze elementy cudowności wywierały wpływ nie tylko na bezpośrednich

3 Zwraca na to uwagę J. B. Tyson, widząc w opisie Dziejów obraz mityczny, który bliski jest Bultmanowskiej definicji mitu (zob. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958, s. 15; R. T. Ptaszek, *Bultmann Rudolf*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 736). Według niej mitycznym jest każda próba przedstawienia tego, co wieczne (Boskie), jako tego, co doczesne (zanurzone w historii). Por. J. B. Tyson, *Acts, Myth, and History*, [w:] *Acts and Christian Beginnings. The Acts Seminar Report*, ed. by D. E. Smith and J. B. Tyson, Salem, Oregon 2013, s. 15–18. Tej kwestii dotyczy także jego obszerniejszy artykuł *Acts – A Myth of Christian Origins*, „Forum” Third Series 1 (2007) nr 2, s. 171–189, <http://www.westarinstitute.org/wp-content/uploads/2014/05/Forum-12-The-Quest-of-Christian-Origins.pdf> (14.01.2017).

4 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 15–16; W. Rakocy, „Będzicie moimi świadkami...” (Dz 1, 8) (Dzieje Apostolskie), [w:] *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A. S. Jasiński [et al.], Warszawa 1997, s. 42–47.

jej adresatów (drugie i trzecie pokolenie chrześcijan), ale także na kolejne ich generacje. Rola Dziejów w konstruowaniu mitu o powstaniu chrześcijaństwa jest najlepiej widoczna w podstawowych jej tematach, które same w sobie nie są nasycone ową cudownością, co widać w przedstawionej wcześniej strukturze literackiej księgi. Autor Dziejów podkreśla przede wszystkim jednolity charakter ruchu Jezusa⁵. Wprowadza on inspirujące narracje, które dają obraz jedności i harmonii pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej oraz podkreślają w niej znaczenie autorytetu dwunastu apostołów. Czytelnik uczy się przez to, że pod ich przywództwem wspólnota ta radzi sobie nawet ze sporami, łatwo je zażegnując, oraz dokonuje sprawiedliwego podziału dóbr w celu zaspokojenia potrzeb jej członków. W Dziejach wczesna wspólnota Jezusa przeniknięta jest wiarą w Biblię hebrajską, odwołuje się do niej, aby objaśniać nową rzeczywistość Kościoła, oraz okazuje przywiązanie do żydowskich rytów i tradycji, mimo opozycji wobec oficjalnych żydowskich autorytetów. Czytelnik Dziejów uczy się też, że ruch chrześcijański miał swój początek w Jerozolimie pod kierunkiem osób wyznaczonych przez Jezusa, które były świadkami Zmartwychwstałego i to On nakazał im pozostać w Jerozolimie aż do chwili, gdy otrzymają Ducha – moc z wysoka. W tym obrazie pierwotnego chrześcijaństwa obecny jest również Paweł z Tarsu, choć nie należał do Dwunastu, ale związany był mocno z jerozolimskim Kościołem i apostołami oraz za ich przyzwoleniem prowadził misyjną działalność. A przede wszystkim, że chrześcijańscy przywódcy kierowali się w swym działaniu tym, co boskie, i dlatego rozwój Kościoła przebiegał w sposób uporządkowany. Zatem autor Dziejów przyjął mitologiczny kontekst i wpisał go w wiodące tematy, które służyły przedstawieniu początków Kościoła⁶.

Można pytać, czy te początki pierwotnych kościołów mogłyby być opisane inaczej? Alternatywnego ich opisu powinniśmy szukać tylko pośród świadectw chrześcijan żyjących w tym czasie, gdy wydarzenia z nimi związane się rozgrywały. Takich dostarcza w zasadzie jedna osoba – Paweł z Tarsu i pozostałe po nim listy jako źródło pisane do dziejów pierwotnego chrześcijaństwa. One dają nam obraz ruchu Jezusa, który nie był już tak spójny, jak przedstawiają to Dzieje, posiadał różne frakcje i konkurencyjne poglądy, by nie powiedzieć teologie. We wspólnotach Pawłowych zaistniały problemy nie

5 K. Pilarczyk, *Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015) nr 2, s. 88.

6 Tamże, s. 88–89.

były łatwo rozwiązywane. W tych wspólnotach byli apostołowie, a Paweł był jednym z nich. W jego przekazie liczba apostołów (posłańców niosących Dobrą Nowinę o Jezusie) nie była ściśle określona, nie ograniczała się jak u Łukasza do urzędowych świadków (gr. *martyres*) – Dwunastu, którzy towarzyszyli historycznemu Jezusowi, w końcu niekoniecznie musieli być oni mężczyznami. Chociaż Paweł zna i respektuje dwunastu apostołów, którzy poprzedzają go w wierze, podkreśla jednocześnie w listach swoją niezależność od nich.

Patrząc w Pawłowym kontekście na Dzieje, jeszcze wyraźniej widać mityczność tej księgi, ponieważ ich autor ukazał – chciałoby się powiedzieć – idylliczny portret pierwotnej wspólnoty Jezusa. Jego narracja podporządkowuje podejmowane tematy temu, aby go one wspierały. Jednocześnie jej autor pisze swą księgę, posiadając większy dystans czasowy niż Paweł wobec tego, co opisuje, mając zarazem zupełnie różną perspektywę aniżeli świadkowie początków Kościoła, jak na przykład Apostoł Narodów.

Jeżeli zatem Dzieje Apostolskie są kartą mitu powstania chrześcijaństwa, należy zapytać, jakie mają one znaczenie jako źródło dla badań historycznych? Jakie ma znaczenie zawarty w nich przekaz, w tym ten, który dotyczy kwestii nas interesującej – *casusu* Korneliusza.

2. Dz 10, 1–11, 18 w strukturze całej księgi oraz jej kompozycja, języki i istota przekazu

Interesująca nas perykopa przynależy do trzeciej części Dziejów, w której mowa o szerzeniu Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie w Samarii oraz w środowiskach pogańskich aż po syryjską Antiochię (Dz 8–12). Można w niej wyróżnić pięć epizodów (scen)⁷:

- wizję Korneliusza (10, 1–8),
- wizję Piotra (9–16),
- opis przybycia posłańców od Korneliusza z Cezarei do Piotra w Jaffie (17–23a),
- wydarzenia w domu Korneliusza (23b–48),
- relację Piotra o chrzcie Korneliusza przed starszyzną jerozolimską i wyjaśnienia dotyczące jego zachowania w Cezarei (11, 1–18).

⁷ Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (r. 9–12)*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, t. 5, pod red. L. Stachowiaka, R. Rubinkiewicza, Lublin 1982, s. 145.

Perykopa sprawia wrażenie dość rozwlekłego opowiadania z licznymi powtórzeniami dotyczącymi charakterystyki Korneliusza (10, 1–2. 22. 35), jego wizji i wysłania posłańców do Piotra (10, 3–8. 22. 30–33) oraz wizji Piotra (10, 9–16; 11, 5–10). Szereg opisów powtórzonych jest dwukrotnie, jakby autor chciał je szczególnie eksponować. Pewnych analogii można dopatrywać się między nimi a trzykrotnymi opisami nawrócenia Szawła, choć miały one różne znaczenie dla pierwotnego Kościoła.

Język opowiadania jest na wskroś mityczny. Ludzkie doświadczenia Korneliusza i Piotra objaśniane są interwencją anioła (10, 7; 11, 13) nazwanego świętym (10, 22) lub Bożym aniołem (10, 3), który wyglądał jak „ktoś w jaśniejącej szacie” (10, 30) i komu przydany był tytuł „Pan” (gr. *Kyrios*). Widzenie Piotra miało miejsce w czasie ekstazy (10, 11; 11, 5). Mówi się przy jego przedstawianiu o niebie otwartym (10, 11), o naczyniu z nieba opuszczanym i do niego zabieranym (10, 11. 16; 11, 5. 10), głosie z nieba (10, 13; 11, 7. 9), Piotrze zwracającym się do tego głosu jako do „Pana” (gr. *Kyrios*; 10, 14; 11, 8), poleceniu wydawanym przez anioła Korneliuszowi, nakazowi danemu przez Ducha Świętego, aby Piotr poszedł do Korneliusza⁸.

Istota przekazu zawartego w perykopie dotyczy pogan, którym – ku zaskoczeniu wszystkich – „został udzielony dar Ducha Świętego” (10, 45), co apostołowie i wierni z Judei zrozumieli jako „przyjęcie przez pogan słowa Bożego” (11, 1) oraz „udzielenie poganom przez Boga pokuty [nawrócenia]” (11, 18)⁹. Ważne jest w tym przekazie utrwalonym przez Łukasza, iż odnosi on te stwierdzenia nie personalnie do Korneliusza, lecz ogólnie do wszystkich pogan: wyprowadza z tego wnioski, że „żadnego człowieka” nie należy uważać za nieczystego (10, 28), że Jezus jest „sędzią żywych i umarłych” (10, 42), że „każdy, kto wierzy” w Jezusa, otrzyma odpuszczenie grzechów (10, 43); a także mówi o „wszystkich” zwierzętach jako czystych (10, 12)¹⁰.

Ten przełom, jaki dokonał się w Kościele przez włączenie do niego pogan, w ujęciu Łukasza przypisywany jest samemu Bogu. Piotr, nawiązując do swego widzenia, wprost mówi do Korneliusza, że Bóg mu „pokazał”, że nie ma już różnicy pomiędzy ludźmi i że wszyscy mają do Niego jednakowy przystęp. Bóg

8 Por. *Acts and Christian Beginnings. The Acts Seminar Report*, dz. cyt., s. 123–134.

9 Por. H. Pelc, *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*, Kraków 2004, s. 127–162.

10 Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (r. 9–12)*, dz. cyt., s. 150–151; H. Ordon, *U progu uniwersalizmu Kościoła. Rola perykopy o chrzcie pierwszych pogan (Dz 10, 1–11, 18)*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 73–81.

bowiem oczyścił to, co Piotr uważał – zgodnie z przekazem Tory – za nieczyste, mając na uwadze pokarmy, podczas gdy widzenie odnosiło się do ludzi – pogan i Żydów. W wizji Piotra chodziło zatem o wyeksponowanie tego, że misja głoszenia Ewangelii ludziom przynależącym do politeistycznego świata, głównie grecko-rzymskiego, jest dziełem samego Boga. Wcześniej – w ujęciu Łukasza – dziełem Boga było to, że „namaścił Jezusa Duchem Świętym i mocą” i dzięki temu przeszedł On, „dobrze czyniąc”. Następnie to Bóg wskrzesił Jezusa i pozwolił Mu ukazywać się apostołom przez pewien czas (10, 40), po czym kazał głosić nauki, których treścią jest znaczenie Jezusa w dziejach każdego człowieka i wszystkich ludzi (10, 42). W końcu Bóg nie tylko Żydom, ale i poganom udzielił (gr. *edoken*) Ducha Świętego. To pozwoliło Piotrowi w narracji Łukasza wyprowadzić wnioski, że Bóg „nie ma względu na osoby” (10, 34), że Jemu jest przyjemny każdy człowiek, który „Go się boi i postępuje sprawiedliwie” (10, 35). To sprawiło, że Piotr polecił udzielić chrztu Korneliuszowi i jego domownikom. Odmowa tego byłaby sprzeciwem wobec woli Boga (11, 17)¹¹.

Rola Piotra w akcie doprowadzenia pogan do wiary w Jezusa Chrystusa i przyjęcia do Kościoła była w ujęciu Dziejów drugorzędna. Łukasz ukazuje go jako tego, który tylko wypełnia polecenie Boga. Widać w tym nawet patos, bo i waga tego aktu nosi znamiona Bożej ingerencji, a jej skutki są dalekosiężne, gdyż wyznaczą dalsze dzieje Kościoła i zapewnią mu żywotność.

3. Z historii badań nad perykopą

Teologiczna interpretacja przyczyny skierowania misji głoszenia Ewangelii do pogan nie może powstrzymywać przed zadaniem pytania, kto w rzeczywistości w wymiarze historycznym przyczynił się do tego przełomu? Czy stało się to za sprawą Piotra, czy też Pawła? W poszukiwaniu odpowiedzi należy spojrzeć na interesującą nas perykopę na szerszej płaszczyźnie, poddając ją krytyce historycznej. Ona zapewne lepiej pomoże odkryć jej znaczenie.

Pouczające są w tym zakresie wcześniejsze nad nią badania¹². Martin Dibelius (1956) uważał, że podłożem jej było pietystyczne opowiadanie

¹¹ F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich* (r. 9–12), dz. cyt., s. 152.

¹² Por. *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, wstęp, nowy przekł. z Wulgaty, koment. przez E. Dąbrowskiego, Poznań 1961, s. 146–169; G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin 1983, s. 2–15 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 5); J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*,

o nawróceniu, analogiczne do tego z rozdziału 8 Dziejów o nawróceniu etiopskiego dworzanina, mające charakter budujący dla chrześcijan. Do owej legendy Łukasz miał dołączyć cztery dodatki: Piotrową wizję zwierząt ofiarowanych do jedzenia (10, 9–16) oraz reminiscencje do wizji (10, 27–20a), w tym dwie mowy wyjaśniające (10, 34–43; 11, 5–18). Wizje przynależć miały do odrębnych tradycji, których celem było usunięcie z praktyki chrześcijańskiej żydowskiego dziedzictwa nakazów pokarmowych związanych z *kaszrut* – czystością rytualną. Łukasz nadał im szersze, symboliczne znaczenie, rozciągając je na ludzi uznawanych za nieczystych (10, 28b). W ten sposób wyeksponowany epizod nawrócenia Korneliusza zyskiwał w jego księdze fundamentalne znaczenie, ponieważ uzasadniał decyzje chrześcijańskiej starszyny jerozolimskiej opisanej w Dz 15, 6–18¹³. Pogląd Dibeliusa zakwestionowano w latach 70. XX wieku (K. Loening¹⁴), twierdząc, że wizja Piotra należy do szerszego opowiadania, które stanowi uzasadnienie (usprawiedliwienie) dla Dz 11, 3 („wszedłeś do ludzi nieobrzezanych i jadłeś z nimi”) i Ga 2, 12 („Zanim jeszcze nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba, [Piotr] brał udział w posiłkach z tymi, którzy pochodzili z pogaństwa”).

Niemąło też kłopotu sprawiają mowy z perykopy o Korneliuszu. W Piotrowym przemówieniu, które zapewne jest redakcją Łukasza, widać podobieństwo do nauczania Pawłowego. Myśl o tym, że Bóg „nie ma względu na osoby” (10, 34), często występuje u Pawła (por. Ga 2, 6; Rz 2, 4; Ef 6, 9). Piotrowa mowa (10, 36–43), zwłaszcza jej początek, jest podobna do przemówienia Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (13, 23–31). Zakończenie wskazujące na Jezusa jako sędziego odpowiada Pawłowej mowie na Areopagu w Atenach (17, 31)¹⁵. Na skutek tego perykopa podkreślająca rolę samego Boga w decyzji wprowadzenia pogan do Kościoła i rolę w tym Piotra w gruncie rzeczy legitymizuje późniejsze działanie Pawła w środowisku grecko-rzymskim. Można zatem pytać: czy to rodzaj apologii Pawła zredagowanej przez Łukasza na podstawie jakiegoś przed-Łukaszowego materiału? Zgoda wśród egzegetów panuje co do tego, że 11, 1–18 jest Łukaszowym podsumowaniem, w którym

red. nauk. wyd. oryg. W. R. Farmer, współred. S. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan; red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, współred. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2000, s. 1369–1370.

13 M. Dibelius, *Studies in the Acts of Apostles*, New York 1956, s. 109–122; por. R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1213–1214.

14 K. Loening, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster 1973, s. 95–96.

15 Por. *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 312–313.

ukazuje on znaczenie nawrócenia setnika – to precedens o znaczeniu ogólnokościelnym, a nie epizod o charakterze lokalnym, związany z chrześcijańską gminą w Cezarei. Zresztą Łukasz nie objaśnia nam początków tej gminy i nie korzysta z jakiejś lokalnej tradycji, jak to czyni w odniesieniu do innych wspólnot chrześcijańskich, np. Malty, Troady (G. Schille¹⁶). Dla Łukasza epizod związany z Korneliuszem stanowi przygotowanie do jego wersji wydarzeń, które łączy z tzw. soborem jerozolimskim (H. Conzelmann¹⁷).

Dodatkowo dość zaskakująca jest paralela pomiędzy Łk 1, 5–56 (zwiastowanie Zachariaszowi, Elżbieta i jej odwiedziny przez Maryję) a Dz 10. Wskazali na nią R. Morgenthaler i J. Gewiess, a rozwinął H. Ordon¹⁸. Obok podobnych struktur literackich w nich występujących, które potwierdzałyby Łukaszową redakcję obu tekstów, spaja je wątek tematyczny – idea zbawienia, która także stanowi klamrę przenikająca Ewangelię i Dzieje Łukasza. Ono stanowi łącznik między wskazanymi perykopami – między zwiastowaniem z nawiedzeniem a epizodem Korneliusza. Dopiero perspektywa soteryczna pozwala odczytać pokrewieństwo tych oddalonych i na pozór obcych sobie perykop. Ona też pozwala rozwiązać ich strukturalne podobieństwa. Daje się ono ująć syntetycznie w stwierdzeniu: „zbawienie, które rozpoczęło się w świecie żydowskim, wychodzi poza jego granice i kieruje się do wszystkich ludzi”¹⁹.

Z jakim przekazem mamy zatem do czynienia, gdy czytamy perykopę o Korneliuszu? Czy to Łukaszowa kompozycja literacka bazująca na wcześniejszych legendach? Czy historyczny przekaz rekonstruowany w 70–90 lat od wydarzeń, które miały miejsce w Cezarei Nadmorskiej? Czy apologia Pawła z Tarsu zredagowana przez autora Dziejów, która miała teologicznie bronić apostoła przed zarzutami, że to on bezprawnie skierował misję ewangelizacyjną do pogan, nadając jej uniwersalny charakter i zrywając z pierwotnym jej żydowskim partykularyzmem? Czy to swoista korekta obrazu Pawła, którego

16 Por. *Die Apostelgeschichte*, von G. Schille, dz. cyt., s. 21.

17 H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, wyd. 2, Tübingen 1972, s. 69. Por. T. Tułodziecki, *Sobór Jerozolimski jako następstwo sporu apostołskiego w Antiochii (Dz 15, 1–35)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 141–160, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2008.007>.

18 H. Ordon, *Historiozbawcza perspektywa św. Łukasza. Struktura i teologia Łk 1, 5–56 oraz Dz 10*, [w:] *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 101–110.

19 H. Ordon, *Historiozbawcza perspektywa św. Łukasza*, dz. cyt., s. 109; W. Rakocy, *Paweł apostoł Żydów i pogan. Łukaszowy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997, s. 206–207.

część gmin chrześcijańskich w początkach II wieku chciała widzieć jako jedyne go apostoła (marcjonizm)²⁰, odrzucając autorytet innych świadków?

Zanim przyjdzie odpowiedzieć na te pytania, warto przyrzeć się ponadto trzem kwestiom szczegółowym. Najpierw uczynimy przedmiotem zainteresowania osobę Piotra, która odgrywa w epizodzie o Korneliuszu doniosłą rolę. To z nim łączy się fundamentalną decyzję o chrzcie Korneliusza i jego domowników, w czym widzimy przełom w dziejach misji ewangelizacyjnej. Takiego znaczenia przełomowego nie ma wcześniej ani nawrócenie dworzani-
na królowej etiopskiej (bez udziału Piotra), ani praca ewangelizacyjna owych „hellenistów” z Jerozolimy pośród mieszkańców Samarii, ani późniejsza ich działalność w Antiochii prowadzona wśród Greków. Niemniej w świetle wcześniejszych źródeł (a są nimi listy Pawła z Tarsu), nie jest on przekonany o potrzebie zerwania z ciasnym jej pojmowaniem jako misji skierowanej do Żydów, przy jednoczesnym nakładaniu na judeochrześcijan obowiązku życia pod Torą i ścisłym jej przestrzeganiu, w tym czystości rytualnej i obrzezania. Świadectwem tego jest List do Galatów, w którym Paweł pisze:

Gdy następnie Kefas przybył do Antiochii, otwarcie mu się sprzeciwiłem, bo na to zasłużył. Zanim jeszcze nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba, brał udział w posiłkach z tymi, którzy pochodzili z pogaństwa. Kiedy jednak oni się zjawili, począł się usuwać i trzymać się z dala, bojąc się tych, którzy pochodzili z obrzezania. To jego nieszczerze postępowanie podjęli też inni pochodzenia żydowskiego, tak że wciągnięto w to udawanie nawet Barnabę (Ga 2, 11–14).

W tym kontekście opowiadanie z Dziejów o roli Piotra w przyjęciu do wspólnoty chrześcijańskiej Korneliusza oraz jego tłumaczenie przed starszą jerozolimską z faktu spożywania pokarmów razem z poganami, w czym naruszał Torę (Kpł 11), wydaje się niespójne. Już blisko sześćdziesiąt lat temu E. Dąbrowski, rozważając tę kwestię, pisał:

Nikt oczywiście nie zaprzecza niejednokrotnie ingerencji Łukasza w opracowanie dostępnych mu źródeł, ale trzeba by zapomnieć o naczelnym zasadach jego pisarstwa, aby utrzymywać, że ingerencję swoją posunął on do stwarzania fikcyjnych wydarzeń w służbie swej teologii.²¹

20 K. Pilarczyk, *Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich*, dz. cyt., s. 86.

21 *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 314.

Część współczesnych egzegetów uważa jednak, że Łukasz podretuszował w tym momencie dzieje misji ewangelizacyjnej, wprowadzając Piotra w miejsce Pawła, w czym zapewnił swojej księdze jedność kompozycyjną i teologiczną. Łukasz nie zmienił istoty jej przebiegu, tylko jej głównych ludzkich bohaterów. Ale czy te detale historyczne miały dla niego aż takie znaczenie? Może bardziej mu chodziło o podkreślenie ingerencji samego Boga w dzieje Kościoła i przydanie przełomowemu zwrotowi w jego misji autorytetu samego Piotra – najważniejszej osoby spośród *martyres*.

Drugi szczegół dotyczy Korneliusza. Łukasz ukazuje go jako setnika „kohorty italskiej” stacjonującej w Cezarei, mieście portowym zbudowanym przez Heroda Wielkiego, zamieszkiwanym przez licznych pogan, w tym prokuratorów rzymskich, i dlatego później zwanego pogardliwie w źródłach rabinicznych „córą Edomu”²². Otóż w czasie, gdy miały się rozegrać wydarzenia w domu Korneliusza, a jest to około 36–37 roku, jak wynika z chronologii Dziejów, zaledwie kilka lat po nawróceniu Pawła, żołnierze rzymscy nie mogli prawdopodobnie stacjonować w Cezarei za życia Heroda Agryppy I (zmarłego w 44 roku po Chrystusie). Łukaszowa wzmianka o kohorcie italskiej wydaje się anachronizmem. Jej obecność w źródłach poświadczona jest dopiero od 69 do 157 roku²³. Zdawałoby się, że w te późniejsze realia historyczne wpisuje Łukasz epizod Korneliusza, nie przywiązując do tego szczególnej uwagi. Również cechy Korneliusza odpowiadają charakterystyce pobożnego setnika z Kafarnaum (Łk 7, 4–5). Czy to zatem „typowy” poganin, na dodatek żołnierz, który zaliczany jest do „bojących się Boga” (gr. *fobumenoi ton theon*)²⁴, sympatyzujący z synagogą, stosujący się do żydowskich praktyk (modlitwy i jałmużny)?

Niewiele możemy powiedzieć o początkach dziejów gminy chrześcijańskiej w Cezarei, ale nawet w *Historii Kościoła* metropolity Cezarei Euzebiusza nie znajdujemy o nim wzmianki. Stąd też przekonanie Hieronima o tym, że nawrócony Korneliusz stał się założycielem złożonego z pogan Kościoła Cezarei (*Adversus Jovinianum*, 1, 39) i zapis w *Konstytucjach apostołskich* (7, 46) o Korneliuszu, drugim biskupie tego miasta, są wyraźnie legendarne (E. Dąbrowski). Dlatego można pytać, czy Korneliusz nie jest swoistym

22 H. L. Strack, P. B. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1969, s. 688.

23 Por. Z. Rostkowski, *Kontekst historyczny cezarejskiej mowy Piotra (Dz 10, 34–43)*, „*Studia Teologiczne*” 16 (1998), s. 31–34; *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 308–309.

24 *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 316–321.

„eponimem” chrześcijańskim, którego historyczności nie sposób potwierdzić, wprowadzonym do etiologicznego opowiadania Łukasza, które ma wyjaśnić, jak doszło do przekierowania misji ewangelizacyjnej z Żydów także na pogan? Adresaci Dziejów sami żyją już w rzeczywistości jej trwania i dalszego prowadzenia. Teraz ich autor nie tyle próbuje opisać jej historyczne początki, lecz uzasadnić je teologicznie, aby drugie i trzecie pokolenie – już etnochrześcijan, ale także judeochrześcijan – postrzegało ją nie jako dzieło Pawła z Tarsu czy nawet Piotra, lecz realizację Bożego planu przypieczętowanego autorytetem apostołów, w tym samego Piotra, w który później wpisze się Paweł ze swoją działalnością misyjną. W ujęciu teologicznym Łukasza ów plan jest jasny. Zbawienie dokonało się przez Jezusa Chrystusa i dokonuje się nadal dzięki wylaniu Ducha Świętego. Najpierw doświadczyli tego Żydzi, co Łukasz ujął w opowiadaniu zawartym w drugim rozdziale Dziejów, a następnie poganie (epizod o Korneliuszu to tzw. „pięćdziesiątnica pogan” lub „drugie zesłanie Ducha Świętego”²⁵). Jedni i drudzy przyjęli słowo Boże, nawrócili się oraz uwierzyli w Jezusa Chrystusa.

W końcu trzecia kwestia historyczna związana z perykopą o Korneliuszu związana jest z pierwszą wizją Piotra, która niedwuznacznie próbuje zniwelować żydowską zasadę podziału pokarmów na czyste i nieczyste oraz praktykę rozdziału, w tym zakazu wspólnych posiłków, pomiędzy Żydami a nie-Żydami²⁶. We współczesnych badaniach (D. E. Smith, J. B. Tyson) wysuwa się zastrzeżenia co do tego, czy w dekadę lub dwie po wydarzeniach paschalnych Jezusa mogły być one przez judeochrześcijan tak jednoznacznie wprowadzone i stosowane, jak ma to zapewne miejsce w czasach powstawania Dziejów Apostolskich (przełom pierwszej i drugiej dekady II wieku)²⁷. Wygląda na to, że w analizowanej perykopie mamy do czynienia z kolejnym anachronizmem.

4. Stare dylematy i nowe propozycje rozwiązań

Konkludując, należy zapytać, czy perykopa o Korneliuszu to zatem mit założycielski chrześcijańskiej misji wśród pogan? Wielu współczesnych uczonych

25 T. Siuda, *Duch Święty w Dziejach Apostolskich*, [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel, Szczecin 1999, s. 321–323.

26 Z. Rostkowski, *Kontekst historyczny cesarskiej mowy Piotra (Dz 10, 34–43)*, dz. cyt., s. 27–28.

27 *Acts and Christian Beginnings. The Acts Seminar Report*, dz. cyt., s. 131–134.

badających starożytną literaturę dąży do rozróżniania w niej historii od mitu. Zazwyczaj wczesne teksty chrześcijańskie postrzegane są przez nich jako mityczne²⁸. Dlatego uważają, że pierwotne chrześcijaństwo nie może być rozpoznawane przez Dzieje jako źródło historyczne, jak to czyniło i czyni do dzisiaj wielu historyków, ponieważ opisują one jego powstanie jako mit założycielski Kościoła. Jednocześnie nie wykluczają, że w tym przekazie mitycznym nie ma elementów historycznych. Narracje w Dziejach, mimo że dominują w nich tematy niehistoryczne, mogą zawierać, co należy z naciskiem podkreślić, wiele materiałów historycznych pochodzących z wcześniejszych źródeł czy tradycji opartych na historycznych wspomnieniach. To prowadzi do jednego z najtrudniejszych problemów związanych z badaniami nad Dziejami, tj. umiejętnością rozdzielania tego, co w nich jest historyczne, od tego co mityczne. Jednocześnie nie należy deprecjonować mitycznej ich warstwy dotyczącej powstania chrześcijaństwa, lecz umiejętnie ją czytać, posługując się współczesnymi teoriami mitu. Biorąc pod uwagę preferowaną późną datę powstania Dziejów (początek II wieku), możemy w nich odnaleźć dużo więcej przekazu o dziejach chrześcijaństwa, w tym także początków drugiego stulecia.

Dostrzega się w Dziejach całkowite *novum* w tym, że ich autor powiązał warstwę nadprzyrodzoną, zbawczą z warstwą doczesną i empiryczną bez mieszania ich i bez rozrywania całkowitego, a w warstwie doczesnej zastosował rodzaj wyjaśnienia przez przyczyny. U Łukasza każde wydarzenie z historii zbawienia, w tym skierowanie misji ewangelizacyjnej do pogan, jest dwuwymiarowe: naturalne i zarazem nadprzyrodzone, doczesne i zarazem zbawcze, o wymiarze historycznym i wiecznym, bez utożsamiania wewnętrznego jednego porządku z drugim²⁹. Autor Dziejów dał początek nowemu – nie bałbym się powiedzieć – mitycznemu obrazowi dziejów, w które wkroczył Chrystus i zaistniał Kościół wśród pogan. Nazwanie tego obrazu mitycznym nie powinno budzić obaw. Można w tym widzieć sposób prowadzący do uogólnienia i wykładania faktów historycznych. Taką drogą poszedł autor Dziejów. Punktem wyjścia dla niego były misteria jako fakty: zaistnienie wspólnot kościelnych, pierwsze ich chwile pośród Żydów i pogan, znoszone prześladowania, nawrócenia. Pod tymi faktami w szacie empirycznej Łukasz widział

28 Por. L. H. Martin, *History, Historiography, and Christian Origins. The Jerusalem Community*, [w:] *Redescribing Christian Origins*, ed. R. Cameron and M. P. Miller, Atlanta 2004, s. 263–273; G. Lüdemann, *The Acts of Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Amherst, NY 2005.

29 Por. C. S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 255.

gesta Dei – działanie Boże. Dla niego wydarzenia empiryczne są realistyczne, ale jednocześnie tworzą historię sakralną, bo mają swój wymiar i sens Boży oraz wpisują się w odwieczny Boży plan. Stają się przez to wydarzeniami misteryjnymi, a nie pozostają „gołe” jak naturalne, wprowadzają one w świat sakralny. Medium łączącym to, co empiryczne, z tym, co pozaempiryczne stanowi głównie słowo. Dlatego przekaz religijny w Dziejach, w tym perykopie o Korneliuszu, opiera się na naocznych świadkach i sługach słowa (Łk 1, 2). W porządku naturalnym nie można tłumaczyć rzeczy przez słowo, lecz przez drugą rzecz. Niemniej w porządku metafizycznym i sakralnym (Bożym) słowo wyjaśnia rzecz. W odniesieniu do Dziejów tym słowem jest słowo Boże. Dlatego powstanie oraz początki Kościoła w wymiarze najwyższym tłumaczy się poprzez Boga „mówiącego”³⁰. Nie dziwi nas zatem, że w Lukanach obrazowanie początków Kościoła rozpoczyna się od faktów i prowadzi do misterium oraz szeroko kreślonego całościowego planu Bożego³¹. W takim ujęciu słowo nie jest tylko, nawet w historiografii, pustą pamięcią, wyłącznie narzędziem komunikacji, lecz przynależy do języka, który – za Johnem Langshawem Austinem – należy nazwać performatywnym³². Ta kategoria może dobrze służyć do opisu specyfiki dzieła Łukasza, napisanego głównie dla chrześcijan nie po to, aby było jedynie opowiadaniem o przeszłości Kościoła, ale wprowadzeniem w jego rzeczywistość. Jego zadaniem nie jest informowanie czytelnika, lecz przede wszystkim formowanie³³. Owa rzeczywistość to nic innego jak transcendentny wymiar świata religijnego, który swoją realność uzyskuje w rytualnym (sakramentalnym, kultowym, misteryjnym) „dzianiu się” mitu³⁴. Przywoływanie go pozwala człowiekowi religijnemu partycypować w świętych wydarzeniach i jednocześnie odczuwać przemożną realność tych

30 Tamże, s. 255–256.

31 Zob. G. Vermes, *Twarze Jezusa*, przekł. J. Kołak, Kraków 2008, s. 161–167.

32 Zob. J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przekł., wstępem i przypisami opatrzył oraz skorowidze sporządził B. Chwedeńczuk, przekł. przejrzył J. Woleński, Warszawa 1993. Chodzi o język, który nie jest tylko szczególnym aktem mowy (coś opisuje), ale także działania (oddziałuje na rzeczywistość).

33 Por. K. Backhaus, *Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, [w:] K. Backhaus, G. Häfner, *Historiographie und funktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Gechichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2007, s. 47. W polskiej literaturze Andrzej J. Najda nie nazywa języka Dziejów performatywnym, lecz historyczno-paradygmatycznym, a samą księgę zalicza do historiografii paradygmatycznej – por. A. J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Warszawa 2011 (Rozprawy i Studia Biblijne, 39).

34 Por. S. Sztajer, *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2006 nr 1 (219), s. 77.

wydarzeń. Na tym polega istota mitu Łukaszwego: nie ma w nim zgodności z pewną zaszłą i transcendentną rzeczywistością, nie mówi on, że „prawdą jest, że było tak i tak”, że misja wśród pogan miała taki, a nie inny przebieg, ale angażuje jednostki w przebieg odtwarzanej świętej historii. Istota mitu polega raczej na możliwości uczestniczenia w rzeczywistości niż detalicznym jej odzwierciedleniu, choć bez odrywania od rzeczywistości gwarantowanej świadectwem *autoptoi*, a jeszcze lepiej *martyres*, jak w przypadku perykopy o Korneliuszu (tym różni się od mitów gnostyckich). Mit odgrywa zasadniczą rolę nie tylko w legitymizacji chrześcijańskiego porządku społecznego, w opisie wcześniejszego świata religijnego, lecz przede wszystkim w ustanawianiu obecnego świata religijnego i widzeniu go jako całości (*universum*). Jeszcze precyzyjniej sformułuje to G. van der Leeuw, dla którego mit nie jest spekulacją, wyjaśnieniem czy interpretacją świata religijnego, lecz przeżywaną realnością³⁵, w tym prowadzonej misji ewangelizacyjnej wśród pogan, która wpisana jest w Boży plan zbawienia.

Abstrakt

„Pięćdziesiątnica pogan” w ujęciu Dziejów Apostolskich (Dz 10, 1–11, 18).

Casus Korneliusza i jego domu

Badanie początków chrześcijaństwa metodą historyczną sprawia dużo trudności, głównie z powodu zmniejszonej ilości źródeł. Do jednych z najciekawszych należy kanoniczna księga Dziejów Apostolskich, która w Nowym Testamencie jest *unicum* tak pod względem genologicznym, jak i treściowym. Dostarcza ona dość szczególnego obrazu powstania i rozwoju Kościoła. Autor artykułu pyta, jaki to obraz – historyczny, mityczny, teologiczny czy teologiczno-polemiczny? W badaniach koncentruje się na jednym tylko wątku ukazanym w tej księdze, to jest na przełomowym dla dziejów misji ewangelizacyjnej skierowaniu jej od pogan. Najpierw sytuuje interesującą go perykopę w koncepcji całej księgi, a następnie przypomina w skrócie historię jej egzegezy oraz poddaje ją krytyce historycznej, by w końcu odkryć w niej ważną kartę mitu wczesnochrześcijańskiego. Nie negując jego historycznego zakorzenienia, wskazuje na teologiczne jej przesłanie niezwykle ważne dla społeczności chrześcijan z początku drugiego wieku.

Słowa kluczowe: Nowy Testament; Dzieje Apostolskie; św. Łukasz; chrzest; historia chrześcijaństwa; mit

35 Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, z niem. przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 364.

Abstract

The “Pentecost of the Gentiles” as Presented in the Acts of the Apostles (Acts 10 : 1–11 : 18): The Case of Cornelius and His Home

Research on the beginnings of Christianity using the historical method brings about many difficulties, mainly due to the scarcity of sources. One of the most interesting is the canonical book of the Acts of the Apostles, which is unique among the New Testament books, also with regards to genealogy and its content. It provides us with a unique image of the beginnings and growth of the Church. The author asks if this is a historical, mythical, theological, or theological-polemical image. In his research, he focuses on only one theme presented in this book: the historical watershed moment of directing the mission of evangelization towards the pagans. First, he situates the pericope in question in the conception of the entire book. Next, he summarizes the history of its exegesis and subjects it to historical criticism, finally finding within it an important chapter of early Christian mythology. While not negating its historical roots, he notes its theological message, which was especially important for the Christian community of the early second century.

Keywords: New Testament; Acts of the Apostles; St. Luke; baptism; history of Christianity; myth

References

- Austin, J. L. (1993). *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. (J. Woleński, Ed., B. Chwedeńczuk, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Backhaus, K. (2007). Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche. In K. Backhaus & G. Häfner (Eds.), *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (pp. 30–66). Neukirchen-Vluyn: Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Bartnik, C. S. (2000). *Historiologia w kulturach starożytnych*. Lublin: Standruk.
- Bruce, F. F. (1999). Dzieje apostołskie. B. M. Metzger, M. D. Coogan, W. Chrostowski, & B. Geller Nathanson (Eds.), A. Karpowicz (Trans.), *Słownik wiedzy biblijnej* (3rd ed., pp. 128–132). Warszawa: Vocatio.
- Bultmann, R. K. (1958). *Jesus Christ and mythology*. New York: Scribner.
- Conzelmann, H. (1972). *Die Apostelgeschichte* (2nd ed.). Tübingen: Mohr.
- Dąbrowski, E. (Ed.). (1961). *Ewangelie i Dzieje Apostolskie* (14th ed.). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Dibelius, M. (1956). *Studies in the Acts of the Apostles*. New York.
- Dillon, R. J. (2001). Dzieje Apostolskie. In R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, & W. Chrostowski (Eds.), K. Bardski (Trans.), *Katolicki komentarz biblijny* (pp. 1177–1250). Warszawa: Vocatio.
- Ehrman, B. D. (2014). *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*. (S. Tokariew, Trans.). Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Gryglewicz, F. (1982). Egzegeza Dziejów Apostolskich (r. 9–12). In L. Stachowiak & R. Rubinkiewicz (Eds.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (Vol. 5, pp. 135–161). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Gryglewicz, F. (1986). *Teologia Dziejów Apostolskich listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Leeuw, G. van der. (1997). *Fenomenologia religii*. (J. Prokopiuk, Trans.) (2nd ed.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Loening, K. (1973). *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*. Münster: Verlag Aschendorff.
- Lüdemann, G. (2005). *The Acts of the Apostles. What really happened in the earliest days of the church*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Martin, L. H. (2004). History, Historiography, and Christian Origins. The Jerusalem Community. In R. Cameron & M. P. Miller (Eds.), *Redescribing Christian origins* (pp. 263–273). Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Najda, A. J. (2011). *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*. Warszawa: Vocatio.
- Ordon, H. (1979). Historiozbawcza perspektywa św. Łukasza. Struktura i teologia Łk 1, 5–56 oraz Dz 10. In F. Gryglewicz (Ed.), *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu* (pp. 101–110). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Ordon, H. (1984). U progu uniwersalizmu Kościoła. Rola perykopy o chrzcie pierwszych pogan (Dz 10, 1–11, 18). In J. B. Szlaga (Ed.), *Kościół w świetle Biblii* (pp. 73–81). Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pelc, H. (2004). *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Pilarczyk, K. (2003). Literatura wczesnochrześcijańska. In *Starożytność* (pp. 539–581). Bochnia–Kraków: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza, SMS.
- Pilarczyk, K. (2015). Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 23(2), 75–94.
- Ptaszek, R. T. (2000). Bultmann Rudolf. In M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, & M. Czachorowski (Eds.), *Powszechna encyklopedia filozofii* (Vol. 1, pp. 735–737). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Rakocy, W. (1997). „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8) (Dzieje Apostolskie). In A. S. Jasiński (Ed.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (pp. 42–47). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Rakocy, Waldemar. (1997). *Paweł apostoł Żydów i pogan. Łukaszowy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Rostkowski, Z. (1998). Kontekst historyczny cezarejskiej mowy Piotra (Dz 10, 34–43). *Studia Teologiczne*, 16, 23–41.
- Schille, G. (1983). *Die Apostelgeschichte des Lukas* (1st ed.). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Siuda, T. (1999). Duch Święty w Dziejach Apostolskich. In J. K. Pytel (Ed.), *Księga Dziejów Apostolskich* (pp. 321–323). Szczecin: Ottonianum.
- Smith, D. E., & Tyson, J. B. (Eds.). (2013). *Acts and Christian beginnings: the Acts Seminar report*. Salem, Oregon: Polebridge Press.
- Strack, H. L., & Billerbeck, P. (1969). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 2. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte* (5th ed.). München: Beck.
- Sztajer, S. (2006). Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego. *Przegląd Religioznawczy*, (1), 59–82.
- Taylor, J. (2000). Dzieje Apostolskie. In W. R. Farmer, S. E. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan, W. Chrostowski, T. Mieszkowski, & P. Pachciarek (Eds.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (pp. 1367–1403). Warszawa: Verbinum.
- Tułodziecki, T. (2008). Sobór Jerozolimski jako następstwo sporu apostołskiego w Antiochii (Dz 15, 1–35). *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 1, 141–162. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2008.007>
- Tyson, J. B. (2007). Acts – A Myth of Christian Origins. *Forum Third Series*, 1(2), 171–189.
- Tyson, J. B. (2013). Acts, Myth, and History. In D. E. Smith & J. B. Tyson (Eds.), *Acts and Christian beginnings: the Acts Seminar report* (pp. 15–19). Salem, Oregon: Polebridge Press.

SPRAWOZDANIA
REPORTS

Symposium *Biblia Księgą Wiary* (IV edycja), Lwów-Brzuchowice, 25 marca 2017

ks. Stanisław Wronka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

stanislaw.wronka@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0003-1582-8540>

Już po raz czwarty w budynku Instytutu Teologicznego im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie-Brzuchowicach odbyło się sympozjum biblijne z cyklu *Biblia Księgą Wiary*. Zostało ono zorganizowane przez wspomniany instytut (który jest filią Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Dzieło Biblijne Diecezji Radomskiej. Sympozjum odbyło się przed południem 25 marca 2017 roku. Uczestniczyli w nim klerycy Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łańciewskiego oraz studenci Instytutu Teologicznego. Obrady prowadził dyrektor instytutu ks. dr Jacek Uliasz.

W programie przewidziano sześć referatów przygotowanych przez polskich biblistów z Krakowa i Radomia oraz ojca karmelitę pracującego w Archidiecezji Lwowskiej. Ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie i Instytut Teologiczny w Brzuchowicach) przedstawił referat *Jeden czy dwa opisy stworzenia świata?* Jego zdaniem drugi opis biblijny początków (Rdz 2, 4b–25) opowiada raczej o przetwarzaniu uczynionego wcześniej nieba i ziemi oraz koncentruje się na człowieku. Autor biblijny nie używa tutaj czasownika בָּרָא *bārā'*, terminu technicznego na oznaczenie czynności stwarzania. Warto zauważyć, że literatura pozabiblijna nie zna w ogóle pojęcia stwarzania. Ks. dr hab. Stanisław Wronka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) mówił na temat *Dialogu Hioba z Bogiem*. W obliczu nieszczęść, które spadły na bohatera księgi, szuka on rozpaczliwie sprawiedliwości Boga, w którego wierzy pomimo wszystko i który na koniec uspokaja jego serce. Hiob jest przykładem bezinteresownej, wytrwałej miłości człowieka do Boga. Z kolei w nawiązaniu do hasła roku duszpasterskiego 2016/2017 w Kościele w Polsce „Idźcie i głosście” dr inż. Anna Maria Wajda (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) omówiła *Czynniki sprzyjające*

ewangelizacji w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej. Zaliczyła do nich *pax romana* i ustaloną administrację rzymską, imponującą sieć dróg lądowych (tu Rzymianie czerpali z doświadczenia Persów) i morskich, rozpowszechniony język grecki *koivnḗ* i system pocztowy. Zaistniała sytuacja w basenie Morza Śródziemnego ułatwiła uczniom Pana Jezusa, zwłaszcza św. Pawłowi, dotarcie z Ewangelią do różnych narodów.

Po przerwie mgr Roman Potykiewicz, bibliotekarz Instytutu Teologicznego, odczytał tekst *Bóg jako uzdrowiciel w Starym Testamencie* przygotowany przez o. dr. Janusza Jankowiaka OCarm (Instytut Teologiczny w Brzuchowicach), który nie mógł przybyć na sympozjum. Księgi Starego Testamentu ukazują Boga jako Stwórcę, Ojca, Króla..., a także jako tego, który leczy (נרַפָּא' *rāpā'*) człowieka i narody fizycznie i duchowo. Niekiedy, aby zostać uzdrowionym, człowiek musi spełnić pewne warunki, najczęściej podjąć modlitwę i pokutę. Następnie ks. dr hab. Bogdan Zbroja (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) wygłosił referat *Teologia heterogenicznych ksiąg w Apokalipsie*. Przedstawił w nim pięć różnych ksiąg (oznaczanych terminami: βίβλος, βιβλίον, βιβλαρίδιον): księgę Jana, księgę Baranka, księgę w rękę anioła, księgę życia i księgę czynów. Tylko tę ostatnią człowiek zapisuje sam. Po nim mgr Roman Potykiewicz odczytał kolejny tekst pod nieobecność jego autora ks. dr. Jacka Kucharskiego (Wyższe Seminarium Duchowne i Dzieło Biblijne Diecezji Radomskiej) – *Kim są kobiety idące za Jezusem: zwolenniczkami, zamożnymi opiekunkami czy uczennicami? Próba identyfikacji na podstawie Łk 8, 1–3*. Autor skłania się ku tezie, że kobiety te pełnią wszystkie wymienione role. Jezus uwolnił je od zła i wbrew ówczesnym zwyczajom pozwolił im przebywać w swoim otoczeniu. Po krótkich dopowiedzeniach ks. prof. Tomasza Jelonka dotyczących kobiet towarzyszących Jezusowi oraz kwestii podjętych w Księdze Hioba ks. dr Jacek Uliasz zamknął obrady.

Sympozjum zostało zakończone mszą świętą z uroczystości Zwiastowania Pańskiego, której przewodniczył ks. prof. Tomasz Jelonek. W homilii podkreślił wiarę Maryi, która przyjęła zaproszenie Boga do współpracy w dziele odkupienia, wydając na świat Jezusa i towarzysząc Mu w Jego misji. Przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezus odnowił stworzenie, zasypał przepaść między człowiekiem i Bogiem uczynioną przez grzech. Maryja nie zawsze wszystko rozumiała, w czym uczestniczyła, ale mądrze i mężnie kroczyła w pielgrzymce wiary, w której nam przewodzi. Ukazuje też najwyższe powołanie kobiety, przewyższające wszystkie inne – powołanie do rodzenia dobra.

Wyrazem gościnności i wdzięczności Księdza Dyrektora dla prelegentów była jego serdeczna opieka oraz zaproszenie do Opery Lwowskiej na jedną z najlepszych oper klasyka wiedeńskiego Wolfganga Amadeusza Mozarta *Don Žuan*. Dokładny tytuł opery złożonej z dwóch aktów brzmi: *Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni* [*Rozpustnik ukarany, czyli Don Giovanni*]. Autorem libretta jest Lorenzo Da Ponte na podstawie dzieła Moliera *Don Juan*. Ten dramatyczny, choć niepozbawiony też elementów komicznych utwór muzyczny dobrze wpisał się w charakter wielkiego postu, przypominając każdemu, że „jakie życie, taka śmierć”.

RECENZJE

REVIEWS

Targum Neofiti 1 – Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy, przekład i opracowanie Mirosław S. Wróbel, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2017, 471 s. (Biblia Aramejska, 2)

Sylwester Jędrzejewski SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>

Z inicjatywy ks. prof. dra hab. Mirosława Wróbla, kierownika Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ukazał się drugi tom polskiego przekładu targumów, czyli Biblii Aramejskiej. Pierwszym tomem dzieła był tekst aramejski Targumu Neofiti 1 do Księgi Rodzaju, jego przekład wraz z aparatem krytycznym i ułatwiające lekturę przypisy. Tom drugi zbudowany jest analogicznie. Tłumaczenie zostało dokonane z wydania krytycznego zredagowanego przez Alejandra Díeza Macha: *Neophyti. I Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana*, t. 2: *Éxodo*, Madrit–Barcelona 1970. Poprzedza je słowo napisane przez prof. Jamesa H. Charleswortha. Autor przekładu i równocześnie redaktor edycji Biblii Aramejskiej oraz grono współpracowników przekazują czytelnikowi dzieło wielkie i ważne.

Targumy, czyli aramejskie tłumaczenia biblijnych tekstów hebrajskich, najpierw ustne, a potem spisane, cechują się charakterem wyjaśniającym, interpretującym i często parafrazującym. Są swoistą refleksją środowiskową zwieńczoną wyjaśnieniami zawłości, niejasności lub niekonsekwencji tekstu hebrajskiego. Wreszcie są także reinterpretacją i aktualizującą aplikacją, starającą się wyjaśnić stawiane wówczas przez Żydów problemy i odpowiedzieć na pytania.

Głównym motywem ich powstawania, przy niewielkiej znajomości języka hebrajskiego w późnym okresie Drugiej Świątyni, było udostępnienie świętych tekstów w powszechnie używanym przez Żydów języku. Własne targumy tworzyło wiele grup judaistycznych późnego okresu Drugiej Świątyni, stąd mnogość i jednocześnie ich zróżnicowanie, z tendencją do pewnej idealizacji, zwłaszcza prawa. Tendencja ta być może rodziła kwestie dyskusyjne, jako

że przechodząc od etapu żywego wydarzenia ustnego, targumy zaczęły być utrwalane w formie literackiej, a ich oddziaływanie poszerzało się. Stąd opinia rabiniczna, aczkolwiek bez cech powszechności, o ograniczeniu ich do lektury prywatnej.

W zjawisku targumizmu można mówić o swoistej „transplantacji”, w której targeman nierzadko odchodził od wierności tekstowi biblijnemu na rzecz przekazania jego sensu, uwzględniającego – nawet bez specjalnych intencji – aktualne uwarunkowania wspólnot żydowskich. Ponadto tworzący się targum musiał uwzględnić istotę liturgii synagoidalnej, pozbawionej z oczywistych powodów elementów ofiarniczych, włączając ją w żywy nurt codzienności. Słowo Boga wchodziło w ten sposób w interakcję z żydowskim życiem wyrażanym w synagoidalnej liturgii.

Targumy szukały zrozumiałego przekładu, czyniły glossy wyjaśniające, reflektowały idee swego czasu i środowiska, a wprowadzając parafrazy moralne i zachęty, wpływały na życie codzienne. Tworzyły także nową targumiczną teologię. Targumizm był naturalnym środowiskiem Jezusa, jego pierwszych uczniów i pierwotnej wspólnoty Kościoła. Stąd cieszy kolejna publikacja Biblii Aramejskiej.

Jej studium pozwoli teologom, osobom zainteresowanym głębszym poznaniem tekstów biblijnych i ich orędzia na pogłębienie swoich kompetencji, a także zaspokojenie naturalnej naukowej ciekawości. Otrzymujemy też kolejne narzędzie dla biblijnych studiów porównawczych. Ponadto wydanie to należy – jak pisze jego redaktor – wskazać jako ważne źródło w konstruowaniu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Aparat krytyczny, objaśnienia zawarte w przypisach, przybliżenie specyficznych dla targumu zwrotów, a zwłaszcza eksplikacja targumicznych poszerzeń to niezwykle wartościowe elementy dzieła.

Wprowadzając do edycji Księgi Wyjścia z Targumu Neofiti 1, prof. Charlesworth pisze: „Jeśli chcemy udoskonalić nasze rozumienie Pisma, to powinniśmy poznać sposób, w jaki starożytni Żydzi pojmowali Słowo Boga. Targumy to jedno z głównych źródeł, z jakich możemy czerpać” (s. XXII).

Ks. Waldemar Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Wydawnictwo M, Apostolicum, Kraków–Ząbki 2015, 500 s.

Michał Liana

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

mchliana@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-7985-4919>

O życiu i działalności Pawła z Tarsu napisano wiele, jednak zagadnienie stosunków rodzącego się Kościoła i Synagogi widziane przez pryzmat nauczania Apostoła Narodów to temat jeszcze słabo zbadany w literaturze polskiej. Większość biografii św. Pawła skupia się wyłącznie na analizie zmian zachodzących we wczesnym chrześcijaństwie, pomijając istotny aspekt polityki żydowskiej wobec judeo- i poganochrześcijan, a także stosunek do nowatorskiej ewangelizacji prowadzonej przez Pawła. Właśnie szczegółowej egzegezie postawy Synagogi i Kościoła wobec nauczania Pawła poświęcone jest dzieło ks. prof. Waldemara Chrostowskiego – teologa i biblisty, znanego działacza na rzecz dialogu katolicko-żydowskiego, który jako pierwszy Polak otrzymał Nagrodę Ratzingera.

Na wstępie autor recenzowanej pracy zaznacza, że głównym źródłem jego pracy są Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła, które uważa za niezbędne do odtworzenia życiorysu Pawła z Tarsu, uważając za „bezużyteczne, szkodliwe, nowinkarskie i jałowe” publikacje ignorujące pisma Nowego Testamentu. Pisząc o swoich metodach pracy badawczej, zaznacza, że nie wdaje się w szczegółowe analizy filologiczne, socjologiczne i psychologiczne, nie zamierza także udowadniać historyczności narracji Dziejów Apostolskich¹. Autor otwarcie mówi, że pisze z punktu widzenia chrześcijanina i nie odrzuca wpływu objawień Pawła jako decydującego czynnika jego dalszych losów: „Nie do przyjęcia jest taka zasada hermeneutyczna, która by z góry zakładała, iż to, co duchowne, nie istnieje bądź nie ma żadnego rzeczywistego wpływu na nasze życie. Takie założenie przekreśla wszelkie sensowne poruszanie się po obszarze

1 W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki 2015, s. 15.

spraw duchownych i religijnych”². Według niego opieranie się na pismach natchnionych nie umniejsza naukowości jego pracy: „życie, losy i pisma Pawła z Tarsu stanowią fundament, który zabezpiecza przed uleganiem politycznej i teologicznej poprawności, a tym samym przed fałszywie pojętą tolerancją i rezygnacją z integralnej wiary w Jezusa jako Mesjasza i Boga”³. Negowanie żydowsko-chrześcijańskiego konfliktu polityczno-religijnego bądź przemilczenie istotnych aspektów dotyczących prześladowania Kościoła Pawłowego przez Żydów sprawia, że obraz chrystianizacji Azji Mniejszej, Grecji i Italii staje się nie tylko niepełny, ale fałszywie relacjonuje wydarzenia w czasie podróży misyjnych i uwięzienia Pawła⁴.

Układ pracy jest podobny do innych biografii Pawła. Narracja rozpoczyna się od najmłodszych lat świętego, a także charakterystyki geopolityczno-społecznej i religijnej ówczesnego Lewantu, a także działalności faryzejskiej Pawła. Badacz przechodzi następnie do nawrócenia Pawła, działalności misyjnych, aby wreszcie zakończyć swoje dzieło na męczeńskiej śmierci Pawła w Rzymie. Podróże misyjne św. Pawła zajmują lwią część pracy, warto więc zwrócić uwagę na specyficzny sposób opisu stosowany przez autora. Ks. prof. Chrostowski, opisując podróże Pawła, drobiazgowo ujmuje

-
- 2 Tamże, s. 373. Ks. Chrostowski krytykuje między innymi bagatelizowanie epizodu z osłepieniem Pawła przez uczonych, którzy negując możliwość wpływu przeżyć religijnych, upatrywali w nim czynników czysto medycznych, np. epilepsji (tamże, s. 46).
 - 3 Tamże, s. 16.
 - 4 Niemiecki badacz Joachim Gnilka powściągliwie wypowiada się o udziale Synagogi w prześladowaniu Pawła. Winą za gnębienie Apostoła Narodów obarcza władze rzymskie i bliżej nieokreślonych obywateli wrogo nastawionych do nowej wiary (por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przekł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 115). Co więcej, w niechęci prokonsula Achai Galliona do rozstrzygnięcia sporu religijnego pomiędzy diasporą żydowską a Pawłem upatruje się antysemityzmu rzymskiego urzędnika, pomijając przy tym intencje prześladowców i zasadę niewtrącania się w sprawy religijne przez sądownictwo rzymskie (tamże, s. 171, więcej o oskarżeniu Pawła przed Gallionem: Richard Dillon, *1 List do Tessaloniczan*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1232; B. Winter, *Rehabilitating Gallio and his judgement in Acts 18:14–15*, „Tyndale Bulletin” 57 (2006) nr 2, s. 304–307). Ks. Chrostowski stanowczo przeciwstawia się „wybielanii” Sanhedrynu w najnowszej literaturze, która za skazanie na śmierć Jezusa z Nazaretu obwinia Rzymian i stara się za wszelką cenę kwestionować historyczność udziału Żydów w męce Pańskiej (Waldemar Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem*, dz. cyt., s. 33). Mimo uzasadnienia autora, że odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa nie można obarczać wszystkich Żydów, tylko tych, którzy bezpośrednio brali udział w skazaniu Go na śmierć krzyżową, niektórzy publicyści i autorytety kościelne dopatrują się w krytycznym pojmowaniu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego przez ks. Chrostowskiego przejawów antysemityzmu (Marcin Stanowicz, *Życiński sekuje ks. prof. Chrostowskiego*, <http://www.kosciol.pl/article.php/20090402022212574>, 25.04.2017).

zagadnienie komunikacji w starożytności, bierze pod uwagę topografię, warunki klimatyczne, charakterystykę społeczności zamieszkującej opisywane tereny, kulturę oraz trakty handlowe (wykorzystywane w przeprawach morskich i podróżach lądowych przez Apostoła Narodów), które później miały przełożenie na rozkrzewianie wiary Chrystusowej w Azji Mniejszej oraz Grecji i Macedonii⁵. W dziele ks. Chrostowskiego możemy spotkać wiele „smaczków” mających urozmaicić i zainteresować czytelnika omawianymi miejscami pobytu świętego – opisuje historię miast od najdawniejszych dziejów do czasów współczesnych⁶, często wspomina Polaków biorących udział w badaniach archeologicznych w miejscach pobytu Pawła⁷. Warto dodać, że autor podaje informacje w sposób przystępny, tłumaczy podstawowe pojęcia związane z historią starożytną i teologią, dzięki czemu jego pracę można polecić również amatorom bardziej zainteresowanym działalnością Pawła z Tarsu. Godne pochwały jest zwrócenie uwagi na oceanografię fizyczną: kierunki wiatrów, okresów żeglugowych na Morzu Śródziemnym oraz nomenklatury używanej przez Łukasza Ewangelistę w *Dziejach Apostolskich*⁸. W *Między Synagogą a Kościołem* znajdujemy analizę psychologiczną trudnego charakteru Pawła z Tarsu, który zdaniem autora nieraz dawał się we znaki współtowarzyszom jego wypraw misyjnych⁹, a także parokrotnie nawiązywanie do rzekomego antyfeminizmu Pawła, który ks. Chrostowski całkowicie neguje, podkreślając bariery i szok kulturowy przeżyty przez Apostoła Narodów w czasie nauczania na zachodzie rządzącym się bardziej zliberalizowanymi obyczajami w stosunku do kobiet, akcentując ogromną (niekiedy nawet przewodnią) rolę kobiet w powstawaniu pierwszych gmin chrześcijańskich¹⁰.

Najważniejszą częścią publikacji pozostają jednak rozdziały poświęcone pedagogice ewangelizacyjnej św. Pawła, przedstawiające podejście dawnego prześladowcy do poganochrześcijan nienależących do Synagogi, wychowanych w kulturze i kultach pogańskich, a także stosunek Żydów do działań chrystianizacyjnych podejmowanych przez Pawła w pierwszej kolejności w synagogach diaspory. Autor nawiązuje do współczesnej polityki Kościoła

5 W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem*, dz. cyt., s. 78 i 94.

6 Tamże, s. 62

7 Prace archeologiczne na Cyprze prowadzone przez prof. Kazimierza Michałowskiego w roku 1965 i dr. Henryka Meyzę w roku 2008 (tamże, s. 98).

8 Tamże, s. 323 i 437.

9 Konflikt z Barnabą i Janem Markiem w czasie drugiej wyprawy misyjnej (tamże, s. 164), niewyjaśnione przyczyny rozstania z Sylasem w Koryncie (tamże, s. 241).

10 Tamże, s. 271.

katolickiego, czerpiącej z narzędzi stosowanych przez Pawła w celu ewangelizowania ludności niechrześcijańskiej, ukazującej tym samym dziedzictwo nauczania Apostoła Narodów w dzisiejszym świecie. Paweł „nie potępia ani nie wyśmiewa pogan, ani wierzeń. [...] Jest to jedna z najstarszych katechez zawierających najważniejsze elementy chrześcijańskiej teologii religii pogańskich, stanowiącej nowotestamentowe pogłębienie dla deklaracji II Soboru Watykańskiego *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich¹¹”. Paweł jest świadomy różnic pomiędzy kandydatami na pogano- i judeochrześcijan – w swoim nauczaniu używa metafor i nawiązań do kultury antycznej zrozumiałej dla pogan niewywodzących się z kręgów żydowskich, dzięki czemu udaje mu się przekonać nie tylko pogan do nowej wiary, ale także uczestników soboru jerozolimskiego do zniesienia obciążania neofitów nie-żydów obowiązkiem przestrzegania Prawa żydowskiego¹². Sukcesy ewangelizacyjne Pawła wśród pogan nie miały odbicia w próbach nawrócenia ludności żydowskiej. Zdaniem autora to właśnie rodacy Pawła byli głównymi prześladowcami apostoła, mimo że zawsze w pierwszej kolejności do nich kierował swoje nauki¹³. Pomimo początkowego zainteresowania chrześcijaństwem pogłębiały się antagonizmy nie tylko pomiędzy poganochrześcijanami i Żydami, ale także w samej diasporze – judeochrześcijanami i Żydami wiernymi religii przodków, którzy dla obrony wspólnoty żydowskiej, tradycji, obyczajów i interesów grupy gotowi byli współpracować z poganami celem prześladowania swoich rodaków¹⁴. Ks. prof. Chrostowski stanowczo przeciwstawia się teorii obarczającej za pogarszanie się relacji między chrześcijanami a Żydami wyłącznie chrześcijan, na której potwierdzenie „przytacza się – prawdziwe, domniemane, wyolbrzymione lub wymaginowane – przykłady zaczerpnięte z historii obustronnej koegzystencji w późniejszych stuleciach, rzutując je na najwcześniejszy okres kształtowania się chrześcijaństwa. Uleganie tej modzie, za którą najczęściej stoją rygory politycznej poprawności, prowadzi do całkowitego zafałszowania sytuacji istniejącej do roku 70”¹⁵. Ks. Chrostowski zaznacza, że ciągłe poszukiwanie winy w stronie chrześcijańskiej prowadzi

11 Tamże, s. 126.

12 Tamże, s. 327.

13 D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 504.

14 W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem*, dz. cyt., s. 59.

15 Tamże, s. 317.

do absurdalnych sytuacji, jak np. traktowanie 1 Listu do Tesaloniczan jako antysemitckiego i sugerowanie usunięcia go z kanonu ksiąg świętych¹⁶.

Praca ks. Chrostowskiego zapełnia lukę w literaturze problematyki stosunków żydowsko-chrześcijańskich w nauczaniu Pawła z Tarsu. Uważam ją za dzieło mające istotny wkład w polską naukę zajmującą się dziejami wczesnego chrześcijaństwa, pozwalające zrozumieć intencje i przemiany w społeczności chrześcijańskiej i żydowskiej, przyczyny i dalszy rozwój konfliktów wśród tych dwóch grup, które można polecić zarówno badaczom, jak i amatorom chcącym poszerzyć swoją wiedzę w tym zakresie. Mimo świadomego wyboru pozbawienia pracy odnośników do literatury przedmiotu i bibliografii liczącej zaledwie 40 wybranych przez autora pozycji, ubolewam nad brakiem aparatu naukowego, który z pewnością sprawiłby że praca ta stałaby się jeszcze bardziej wartościowa (być może autor chciał zapobiec rozrośnięciu się jego pracy do rozmiarów zmuszających do wydania jej w dwóch tomach). Na pochwałę zasługują jednak czytelne i dokładne mapy przedstawiające Ziemię Świętą w czasach Pawła, podróże misyjne oraz podróż do Rzymu. Pomimo tych drobnych mankamentów świetnie napisany tekst, wyjątkowy pogląd autora na sytuację konfliktu Synagoga–Kościół z pewnością skłonią wielu czytelników do sięgnięcia po dzieło ks. prof. Waldemara Chrostowskiego.

16 Tamże, s. 207.

