

# Wiktor

---

## Z badań nad polskim nurtem starokatolicyzmu

---

Rocznik Teologiczny 58/4, 637-682

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Z badań nad polskim nurtem starokatolicyzmu

**Słowa kluczowe:** Kościół Starokatolicki w Polsce, historia, Leon Grochowski, V Synod i konsekracja biskupów w 1966 roku

**Keywords:** Old-Catholic church in Poland, history, Leon Grochowski, 5<sup>th</sup> Synod and bishop consecration in 1966

### Streszczenie

Do zainteresowań autora niniejszego artykułu (od 1971 roku) należy historia, nauka i położenie prawne Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej, ze szczególnym uwzględnieniem Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK) w USA i Kanadzie oraz Kościoła Polskokatolickiego w Polsce. Publikacja przedstawia wzajemne relacje między PNKK w USA i Kanadzie a Kościołem Polskokatolickim oraz miejsce tegoż Kościoła w Unii Utrechckiej. Autor zwrócił szczególną uwagę na wpływ pierwszego biskupa PNKK Leona Grochowskiego na dzieje Kościoła Polskokatolickiego w Polsce, zwłaszcza na przebieg obrad V Synodu Ogólnopolskiego i wybór biskupów.

### Abstract

The History, the teaching and legal status of Old Catholic churches belonging to the Union of Utrecht has been the subject of research of the author of this article since 1971. Since then the author has also put particular emphasis on the history of the Polish National Catholic Church in the U.S.A. and Canada and also on the Polish Catholic Church in Poland. This publication presents mutual relations between the Polish Catholic Churches in

---

\* Ks. bp prof. zw. dr hab. Wiktor Wysoczański jest zwierzchnikiem Kościoła Polskokatolickiego w RP, kierownikiem Sekcji Teologii Starokatolickiej i Katedry Starokatolickiej Teologii Dogmatycznej i Moralnej Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

the U.S.A. and Canada and the Polish Catholic Church in Poland and also the position of the latter one in the Union of Utrecht. The author focuses particular attention on the influence of the first bishop Leon Grochowski on the history of the Polish Catholic Church in Poland, especially on the course of the session of the 5<sup>th</sup> all-Poland Synod and election of bishops.

Czołowy teolog starokatolicki bp prof. dr Urs Küry (1901-1976) w swym dziele pt. *Kościół starokatolicki* (Küry 1966, 98)<sup>1</sup> wyróżnia trzy główne nurty Kościołów zjednoczonych w Unii Utrechckiej.

Do pierwszego z nich należy liczący już ponad 290 lat swojej historii i tradycji Kościół Utrechcki, który dzięki wiernemu trwaniu przy wierze i ustroju zachodniego Kościoła katolickiego stał się niejako „Kościółem macierzystym” dla powstałych później wspólnot starokatolickich.

Nurt drugi wyłonił się po 1870 roku, w wyniku troski znacznej części duchowieństwa i wiernych Kościoła zachodniego o zachowanie nienaruszonego depozytu wiary. Są to więc Kościoły powstałe na tle sporów doktrynalnych. Nie przyjęły one nowych uchwał I Soboru Watykańskiego, ogłoszonych 18 lipca 1870 roku, o uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu i o jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności, gdyż uchwały te nie mają uzasadnienia ani w Piśmie świętym, ani w Tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia. Mamy tu na myśli Kościół Starokatolicki w Niemczech, Kościół Chrześcijańskokatolicki Szwajcarii oraz Kościół Starokatolicki w Austrii.

Do nurtu trzeciego zalicza się Kościoły zorganizowane na przełomie XIX i XX wieku oraz po pierwszej wojnie światowej w Ameryce i Europie Wschodniej, które swoje powstanie zawdzięczają najczęściej pobudkom patriotycznym. Kościoły te uznały starokatolickie zasady wiary mimo utrzymania w wielu przypadkach specyficznych rzymskokatolickich form służby Bożej i praktyk pobożnościowych.

Temu trzeciemu nurtowi bp U. Küry w swym standardowym dziele

---

<sup>1</sup> Drugie wydanie tego dzieła ukazało się w 1978, zaś trzecie w 1982 roku. Tłumaczenie na język polski opublikowane w 1996 roku (Küry 1996), przygotowane przez autora niniejszego artykułu.

poświęcił mało miejsca. Wciąż zatem istnieje konieczność uzupełnienia jego publikacji w tym zakresie. W polskim wydaniu omawianej książki ukazał się obszerny tekst zatytułowany: *Polskokatolicyzm. Geneza, dzieje, położenie prawne* (Küry 1996, 245-259). Idzie konkretnie o Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanadzie oraz Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, noszący w Polsce do 1951 roku nazwę Polski Narodowy Kościół Katolicki (dalej: PNKK). Należy dodać, że na temat obu Kościołów ukazało się kilka prac i artykułów naukowych mego autorstwa (Wysoczański 1977; 1981, 99-196).

Szczegółowa lektura istniejących prac rodzi nowe pytania oczekujące na odpowiedź. Wciąż ponawiane są pytania o wzajemne relacje między Kościołem Polskokatolickim a PNKK w USA i Kanadzie; miejsce Kościoła Polskokatolickiego w Unii Utrechckiej oraz wpływ Pierwszego Biskupa Leona Grochowskiego (1886-1969) na dzieje Kościoła Polskokatolickiego, zwłaszcza zaś na przebieg obrad V Synodu Ogólnopolskiego i konsekrację nowo wybranych biskupów.

Spróbujemy bliżej naświetlić te problemy na podstawie dostępnych obecnie publikacji i materiałów archiwalnych.

Obowiązujące Prawo Wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej *expressis verbis* postanawia, co następuje:

Zachowując niezależność jurysdykcyjną i odrębną administrację, Kościół Polskokatolicki pozostaje w jedności wiary i moralności z Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanadzie:

- a) utrzymuje stały kontakt i współpracę ze środowiskami PNKK w USA i Kanadzie;
- b) wspomaga umacnianie wśród Polonii więzi z krajem ojczystym;
- c) dba w Polsce o dobre imię Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanadzie” (kan. 3).

W kanonie 4 stwierdza się, że Biskupi Kościoła Polskokatolickiego

są członkami Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej (dalej: MKBS) i reprezentują Kościół Polskokatolicki w Unii Utrechckiej.

Przyjmują oni jako obowiązujące ich i cały Kościół Oświadczenie Biskupów Starokatolickich z 24 września 1889 roku (tekst oświadczenia zob. Küry 1996, 485-487).

Dla Kościoła Polskokatolickiego bardzo ważne znaczenie ma fakt, że sprawy powyższe zostały odpowiednio unormowane w art. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 roku o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>2</sup>.

Według oświadczenia Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej (MKBS) z dnia 14 lipca 1997 roku, w chwili obecnej, na skutek braku powszechnego uznania ordynacji kobiet na urząd kapłański, nie ma już pełnej wspólnoty Kościołów członkowskich Unii Utrechckiej. W 2003 roku Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA i Kanadzie opuścił Unię Utrechcką. Kościół Polskokatolicki nadal pozostaje w Unii, choć tak jak Polski Narodowy Kościół

---

<sup>2</sup> Pełny tekst Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 czerwca 1995 roku (Dziennik Ustaw Nr 97 Poz. 482) dostępny jest w internecie na stronie: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19950970482>.

Należy zwrócić uwagę, że nigdy nie należały (i nie należą) do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich wspólnoty wpisane do Rejestru Kościołów i innych Związków Wyznaniowych:

- Kościół Starokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej (nr w rej. 110 z datą wpisu 01.04.1996);
- Polski Narodowy Katolicki Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej (nr rej. 164 z datą wpisu 06.10.2006);
- Polski Narodowy Katolicki Kościół w Kanadzie - Seniorał Misyjny w Polsce (nr rej. 179 z datą wpisu 27.06.2014). Ostatnio używana jest też nazwa Katolicki Kościół Narodowy w Polsce.

Wymienione związki wyznaniowe nie znajdują się też w strukturach organizacyjnych i funkcjonalnych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA i Kanadzie, ani Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Pod żadnym też względem nie są związane z tymi Kościołami mającymi już swoją tradycję.

Katolicki (PNKK) w USA i Kanadzie podziela tradycyjne stanowisko Kościoła Rzymskokatolickiego i opowiada się za udzielaniem święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom. Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej jest obecnie jedynym Kościołem polskim należącym do Unii Utrechckiej.

Przejdźmy teraz do kolejnych spraw. Biskup Leon Grochowski swoją postawą wywarł znaczący wpływ na dzieje i losy Kościoła Polskokatolickiego w Polsce. Urodził się we wsi Skupie koło Siedlec dnia 11 października 1886 roku. W 1905 roku wyemigrował do USA i po zapoznaniu się z nauką i pracą duszpastersko-misyjną PNKK wstąpił do Seminarium Duchownego w Scranton w Pensylwanii. W dniu 10 września 1910 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Franciszka Hodura (1866-1953). Na V Synodzie powszechnym PNKK, który się odbył w Scranton w dniach 15-16 lipca 1924 roku ks. Leon Grochowski został wybrany na biskupa i w dniu 17 sierpnia 1924 roku wraz z trzema innymi elektami otrzymał sakrę biskupią z rąk bpa F. Hodura.

Będąc duchownym PNKK bp L. Grochowski odwiedził Stary Kraj aż 18 razy, co dobitnie świadczy o jego przywiązaniu do Ojczyzny i zorganizowanego w niej Kościoła Polskokatolickiego. Pierwsza podróż miała miejsce pod koniec lipca 1920 roku, kiedy to jako stosunkowo młody kapłan towarzyszył organizatorowi PNKK bp. F. Hodurowi w jego misji religijnej. Celem podróży było osobiste zbadanie przez bpa F. Hodura możliwości pracy PNKK w Polsce Odrodzonej i niepodległej. Od grudnia 1919 roku w Polsce przebywał już ks. Bronisław Krupski (1881-1936), delegat PNKK w USA i powiernik bpa Eduarda Herzoga (1841-1924) – ówczesnego zwierzchnika Kościoła Chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii i zarazem sekretarza MKBS.

Działalnością PNKK wśród Polonii amerykańskiej, zwłaszcza zaś podjęciem przezeń pracy misyjnej w Polsce, żywo interesowały się organy władzy i administracji państwowej II Rzeczypospolitej, inspirowane i wspomagane przez duchowieństwo Kościoła Rzymskokatolickiego

(zwłaszcza przez jego hierarchię) oraz przez polskie placówki dyplomatyczne i konsularne, których zadaniem było m.in. dostarczanie do Ministerstwa Spraw Zagranicznych poufnych raportów o PNKK. Z oczywistych więc względów pojawienie się w Europie dwóch wybitnych duchownych PNKK musiało wywołać zainteresowanie, a zarazem poważne zaniepokojenie. Sprawą wcześniej zajęło się Poselstwo Polskie w Bernie, które po zebraniu informacji od bpa E. Herzoga i ks. prof. Jakoba Kunza sporządziło w dniu 1 czerwca 1920 roku obszerny raport dla MSZ w Warszawie (AAN MWRiOP V, sygn. 1381, k. 68-73), przekazany z kolei przez owo Ministerstwo do wiadomości Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP)<sup>3</sup> Poselstwo Polskie w Bernie stwierdziło fakt, że wśród reemigrantów polskich, powracających przez Szwajcarię do Polski, znajduje się znaczna liczba osiedleńców z obfitującej w starokatolików Pensylwanii. W elaboracie czytamy:

„Uznając, że polscy starokatolicy wracający do kraju powołani są do oddziaływania na pobratymczych im mariawitów, biskup starokatolików polskich bp H. Hodur ze Scranton (Pensylwania), przybył parę tygodni temu do Europy i bawi obecnie w Londynie. Ma on podobno zamiar wyjechania do Polski. Tymczasem wysłał on tam ks. Krupskiego, który (...) znajduje się już w kraju. Ostatecznym celem podróży tych dwóch duchownych jest zreformowanie i ożywienie Kościoła Mariawickiego, który od czasów wojny podupadł. Zamierzona jest szeroka propaganda starokatolicka” (AAN MWRiOP V, sygn. 1381, k. 73).

Autor raportu podkreślił, że według bpa E. Herzoga, „bp F. Hodur jest wytrawnym, doświadczonym kapłanem i przybywa do Europy z szerokimi planami, a z których wszyscy, starokatolicy radować się powinni” zaś Polacy osiedleni w Stanach są „klejnotem Kościoła starokatolickiego”. „Istnienie w kraju mariawitów wskazuje, że jest to

---

<sup>3</sup> Raport ten (nr 2152) 20 R.P.127.Pol.) MSZ przesłało do wiadomości Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego razem z pismem z dnia 23 czerwca 1920 roku (nr 54451; D.11129/I/20). Zob. AAN MWRiOP V, sygn. 1381 k. 68-73.

grunt podatny do siewu, zaś ziarnem będą reemigranci, ludzie rozwinięci i zasobni. Należy jednak (...) zreformować kler mariawicki (...) i wraz z nim rozpocząć poważną w Polsce religijną reformę” (AAN MWRiOP V, sygn. 1381, k. 73).

Wobec tego Poselstwo Polskie w Bernie zwróciło uwagę w swym raporcie z jednej strony na stosunki starokatolików znajdujących się poza granicami Polski z mariawitami, z drugiej zaś strony na stosunki mariawitów z Rosjanami i podniosło, że byłoby pożądane stwierdzić, „czy istnieje jakiś kontakt pomiędzy mariawitami, ks. Krupskim a duchowieństwem prawosławnym w prowincjach wschodnich, zwłaszcza na Wołyniu” (AAN MWRiOP V, sygn. 1381, k. 73). Ministerstwo WRiOP w swym piśmie z dnia 10 września 1920 roku m.in. oznajmiło – odpowiadając na omawiany raport – że działalność ks. B. Krupskiego ograniczała się tylko do terenu Małopolski, gdzie w ogóle nie było mariawitów, a prawosławnych znajdowała się znikoma liczba. Wobec tego, jeśli istniał jakiś kontakt między nimi, „to nici tego kontaktu były tak wiotkie, że nie zwróciły uwagi władz policyjnych” (AAN MWRiOP V, sygn. 1381, k. 84; zob. też k. 74-75 oraz 82-84).

Bliższe związanie bpa L. Grochowskiego z nowo zorganizowanym Kościołem w Polsce (uważanym do 1951 roku przez władze zwierzchnie w Scranton za diecezję misyjną PNKK erygowaną w 1924 roku) nastąpiło na I Synodzie Ogólnopolskim w Warszawie w dniach 27-29 czerwca 1928 roku. Synodowi przewodniczył bp F. Hodur. Bp L. Grochowski został tu wybrany na stanowisko kierownika Kościoła w Polsce, a urząd ten miał on objąć po uwolnieniu się od swych obowiązków w Ameryce. Tu też bp L. Grochowski zapoznał się bliżej z obecnymi na Synodzie przedstawicielami Kościoła Mariawitów<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Gwoli ścisłości należy dodać, że Kościół Mariawitów w latach 1909-1924 należał do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich. Obecnie w Polsce istnieją i rozwijają swą działalność duszpastersko-misyjną dwa Kościoły mariawickie: Kościół Starokatolicki Mariawitów (z siedzibą władz naczelnych w Płocku) i Kościół Katolicki Mariawitów (z siedzibą władz naczelnych w Felicjanowie, gmina Bodzanów, woj. płockie). Obydwa



Jako żarliwy patriota polski, bp L. Grochowski także w czasie późniejszym, tj. zarówno w międzywojniu jak i po II wojnie światowej, chętnie przyjeżdżał do swej Ojczyzny. Głównym celem jego podróży do Polski była chęć pomocy w szerzeniu i utrwalaniu idei PNKK w kraju ojczystym. Sercem zawsze był z Polską. W okresie międzywojnia walczył o prawne uznanie Kocioła w Polsce.

Z myślą o Polsce w okresie II wojny światowej powołał do życia w Chicago organizację pod nazwą „Plutony Dobrego Samarytanina”, której zadaniem było niesienie pomocy polskim jeńcom wojennym. Organizował także pomoc materialną potrzebującym Polakom zaraz po wyzwoleniu kraju, jak i przez wiele lat jego odbudowy. Cieszył się każdym sukcesem Polski, jej dorobkiem kulturalnym, gospodarczym, a także jej prestiżem i autorytetem w oczach narodów świata.

Znane jest zdecydowane stanowisko bpa L. Grochowskiego, jakie od początku zajmował w sprawie granicy polskiej na Odrze i Nysie. Podkreślał on przy każdej nadarzającej się okazji, że granica polska na Odrze i Nysie jest słuszna. W wywiadzie udzielonym tygodnikowi „Rodzina” w listopadzie 1965 roku bp. L. Grochowski podkreślił: „Polska wróciła na prastare ziemie. Uważam, że jeżeliby Polska utraciła Ziemię Zachodnie, które jej się słusznie należą, straciłaby jednocześnie znaczenie w Europie. Uważam, że granica na Odrze i Nysie jest słuszna” („Księża biskupi udzielają wywiadu.” 1966, 6).

W uznaniu zasług na polu religijnym i społeczno-patriotycznym, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie nadała bp. L. Grochowskiemu doktorat honorowy, którego uroczyste wręczenie odbyło się w Warszawie w dniu 14 lipca 1966 roku („W uznaniu zasług” 1966, 8-9; *50 lat Chrześcijańskiej Akademii...*, 109)<sup>5</sup>.

---

Kościół ma ustawowo uregulowane swoje położenie prawne w III Rzeczypospolitej Polskiej.

<sup>5</sup> Wcześniej bp L. Grochowski otrzymał dwa honorowe doktoraty w USA: 5 czerwca 1952 roku, nadany przez Faculty and Board of Trustees Nashotah House (Wisconsin) i 6 czerwca 1957 roku nadany przez Virginia Theological Seminary in Alexandria

W listopadzie tegoż roku miała miejsce uroczystość dekoracji bpa L. Grochowskiego w Ambasadzie Polskiej w Waszyngtonie wysokim odznaczeniem państwowym – Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, nadanym przez Radę Państwa „w dowód uznania za wydatny wkład w dzieło krzewienia kultury narodowej i umacniania więzi Polonii amerykańskiej z krajem” (Wysoczański 1987 5-25)<sup>6</sup>. W przypadku osobistego stosunku bpa L. Grochowskiego do Kościoła w Polsce, to zdecydowanie opowiadał się on za administracyjnym podporządkowaniem tego Kościoła władzom zwierzchnim PNKK w USA, a zatem nie uznawał uchwał z lat 1951-1952. Pogląd ten prezentował również Pierwszy Biskup PNKK także na sesjach MKBS i w prasie kościelnej (Grochowski 1956: 2-4).

Przypomnijmy tu, dla pełniejszego obrazu, ważniejsze fakty historyczne. Otóż w 1951 roku nastąpiła autokefalizacja Kościoła w Polsce, potwierdzona na III Synodzie Ogólnopolskim, odbytym w Warszawie (8-11 grudnia 1952 roku). Zmieniono wówczas nazwę Kościoła. Od 1951 roku oficjalnie zwie się on Kościołem Polskokatolickim. W 1959 roku zaś stał się on pełnoprawnym członkiem Unii Utrechckiej, a jego zwierzchnik elekt dr Maksymilian Rode (1911-1999), po otrzymaniu sakry biskupiej w dniu 5 lipca 1959 roku w Utrechcie z rąk biskupów starokatolickich, został przyjęty w poczet członków MKBS, co było następstwem uchwał IV Synodu Ogólnopolskiego, odbytego w Warszawie (16-17 czerwca 1959 roku). Są to wydarzenia niezmiennie ważne dla Kościoła Polskokatolickiego, który odtąd w stosunku z Unią Utrechcką, w tym także z PNKK w USA i Kanadzie (i w ogóle na forum międzynarodowym), występuje jako samodzielny pod względem jurysdykcyjnym i administracyjnym.

Po IV Synodzie Ogólnopolskim nadano Kościołowi wszystkie istotne elementy i formy potrzebne do właściwego jego funkcjonowania.

---

(Virginia) (*Księga pamiątkowa z okazji uroczystości...*, [10]).

<sup>6</sup> W Polsce przedwrześniowej nadano mu Krzyż Legionów w 1928 roku oraz Medal Niepodległości w 1933 roku.

Główne zasługi położył tu oczywiście bp M. Rode, który z ogromnym zaangażowaniem i poświęceniem pracował nad utrwaleniem i rozwojem Kościoła Polskokatolickiego oraz podniesieniem jego autorytetu tak w kraju, jak i za granicą. Uwzględniając głosy niektórych księży, zwłaszcza starszych, domagających się większej demokratyzacji Kościoła, bp M. Rode na początku 1963 roku zgodził się na nowelizację Kodeksu Prawa Kościoła Polskokatolickiego<sup>7</sup>, co miał zaaprobować najbliższy Synod, z własnej zaś inicjatywy zwierzchnik Kościoła wydał wcześniej (22 sierpnia 1962 roku) zarządzenie w sprawie tytułatury (*Miesięcznik Kościelny* {nr 7-9} 1962, 162)<sup>8</sup>. Nawołując do potrzeby kierowania się w Kościele duchem Ewangelii, właściwą czasem apostołskimi miłością i prostotą, bp M. Rode zniósł używanie tytułów: eminencja, ekscelencja, najprzewielebniejszy i przewielebny. Odtąd do biskupa należało zwracać się: ksiądz biskup, do księży zaś w zależności od stanowisk: ks. infułat, ks. kanonik, ks. dziekan, ks. proboszcz, ks. wikariusz – z ewentualnym dodatkiem „wielebny”. Tymże zarządzeniem został zniesiony zwyczaj klękania przed biskupem i wszelkie całowanie rąk, z wyjątkiem przypisanych rubrykami liturgicznymi.

Na sesji Rady Kościoła w dniu 28 kwietnia 1965 roku (*Miesięcznik Kościelny* {nr 1-6} 1965: 5-6), bp M. Rode przypominając uczestnikom postanowienia kan. 96 § 1 Kodeksu Prawa (nakładające na prymasa obowiązek zwoływania co siedem lat Synodu na sesję zwyczajną), zapowiedział zwołanie V Synodu Ogólnopolskiego w 1966 roku. Przygotowanie tematyki synodalnej Rada powierzyła powołanej przez siebie Głównej Komisji Synodalnej, ta zaś na swym pierwszym posiedzeniu (25 maja 1965 roku) wybrała kilka dalszych komisji. Prymas Kościoła poinformował o tym duchowieństwo i wiernych w specjalnym liście pasterskim (z dnia 2 czerwca 1965 roku), odczytanym w całym Kościele z ambon

---

<sup>7</sup> Projekt nowego Kodeksu Prawa ukazał się w 1964 roku w Warszawie i był wielokrotnie powielany (*Nowy Kodeks...* 1964).

<sup>8</sup> Zarządzenie to ponowiono po V Synodzie Ogólnopolskim, zob. „Zrządzenia i Komunikaty: Zarządzenie nr 3 – w sprawie tytułów” 1966, 87.

oraz opublikowanym w *Miesięczniku Kościelnym* ({nr 1-6}, 1965: 1-5) i tygodniku *Rodzina* („List Pasterski Prymasa Kościoła...”, 2-3).

Zapowiedziany V Synod Ogólnopolski wprawdzie odbył się w przewidzianym terminie, lecz już bez udziału bpa M. Rodego. Na zebraniu zwołanym przez bpa Juliana Pękałę (1904-1977) na dzień 29 października 1965 roku do Warszawy (*Inertionale Kichliche Zeithschrift* z 1966, nr 1: 59)<sup>9</sup>, w którym uczestniczyło część członków Rady Kościoła, ster rządów w Kościele objęło nowe Prezydium Rady Kościoła w składzie: bp Julian Pękała – przewodniczący, ks. inf. Tadeusz Majewski (1926-2002) – wiceprzewodniczący, ks. dziek. Tadeusz Gotówka (1920-1993) – sekretarz oraz ks. prob. Marcin Tymczak (1908-1983) i ks. dziek. Edward Jakubas (1905-1997) – członkowie<sup>10</sup>. Natomiast dotychczasowy

---

<sup>9</sup> W czasopiśmie *Rola Boża* w 1965 roku (nr. 24. na stronie 6) przedrukowano pismo Prezydium Rady Kościoła Polskokatolickiego, w którym wymienione zebranie nazwano „Nadzwyczajną sesją Rady Kościoła”. Jednakże zebranie owe odbyło się bez zgody i udziału bpa M. Rodego – Prymasa Kościoła, zwołanie zaś Sesji Rady Kościoła należało do wyłącznej kompetencji prymasa (kan. 127, § 1). Rada była jego organem pomocniczym (kan. 122). Ze sprawą tą wiąże się szereg dalszych złożonych problemów, których analiza z konieczności musi być tu pominięta. Bp M. Rode w dniu 30 października 1965 roku został „poproszony” do Urzędu do Spraw Wyznań – i jak sam oświadczył – zmuszony przez ówczesnego dyrektora tegoż Urzędu, dra Aleksandra Skarzyńskiego do złożenia rezygnacji z „kierownika Kościoła i ordynariusza archidiecezji warszawskiej”. (Kopia odnośnego dokumentu w zbiorach bpa M. Rodego: por. też Włodarski 1974, 143). W dniu 1 marca 1971 roku bp M. Rode wystosował elaborat liczący 26 stron maszynopisu, pt. *Oskarżenie...*, przekazany Biuru Politycznemu KC PZPR i Rządowi PRL, w którym zawarto bliższe dane, dotyczące całości omawianej sprawy. Niektóre twierdzenia, zawarte w wymienionym elaboracie, bp M. Rode ponownie podniósł w swym piśmie z dnia 26 marca 1985 roku, skierowanym do prof. dra Adama Łopatki, ministra – kierownika Urzędu do Spraw Wyznań (21 str. maszynopisu). Odbitki kserograficzne obu wymienionych pism znajdują się w Archiwum Rady Synodalnej Kościoła Polskokatolickiego.

<sup>10</sup> Zebraniu temu, jak i objęciu rządów w Kościele przez nowe prezydium Rady Kościoła towarzyszył protest znacznej części duchowieństwa Kościoła Polskokatolickiego. Wymownym dowodem tego jest rezolucja, datowana w Warszawie dnia 29 października 1965 roku, którą przytaczam dosłownie:

„My, kapłani Kościoła Polskokatolickiego zgromadzeni w Kurii Arcybiskupiej w Warszawie w dniu 29 X 1965 roku wyrażamy protest przeciw separastycznemu zgromadzeniu

zwierzchnik Kościoła z konieczności zajął się pracą naukowo-dydaktyczną w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Pracę tę prowadził od dnia 1 grudnia 1957 roku jako kierownik Katedry Starokatolickiej Teologii Praktycznej. Od 10 października 1966 roku do 1 października 1984 roku zaś bp. prof. dr M. Rode był kierownikiem Katedry Współczesnych Kierunków Społecznych i Filozoficznych w ChAT. Poza wykładami w tzw. pionie wspólnym, przez kilka lat prowadził on też

---

kilku księży w prywatnym mieszkaniu ks. bpa J. Pękali, obradujących nad ważnymi i zasadniczymi sprawami Kościoła pod zamknięciem.

Zgromadzenie to zwołał nieformalnie i nielegalnie ks. bp J. Pękala, nazywając je w swoim prywatnym piśmie z dnia 26 X 1965 roku «nadzwyczajną sesją Rady Kościoła». Na obrady nie zostali zaproszeni: przewodniczący Rady Kościoła – ks. bp M. Rode, wiceprzewodniczący Rady Kościoła – ks. dziek. W. Kierzkowski, sekretarz Rady Kościoła – ks. dr E. Bałakier oraz dwaj członkowie Rady Kościoła: ks. dr S. Włodarski i ks. mgr J. Gabrysz. Natomiast w obradach biorą udział księża nie będący członkami Rady Kościoła: ks. M. Tymczak, ks. F. Rumiński, ks. L. Nowak, ks. J. Kwolek (1894-1983) i ks. J. Prac.

Wiedząc o treści zebrania chcieliśmy wziąć w nim udział, lecz ks. bp J. Pękala, ks. T. Majewski i ks. T. Gotówka nie dopuścili do wejścia na salę obrad, tłumacząc, że to mieszkanie prywatne.

Żądamy otwartej i publicznej, demokratycznej dyskusji, ponieważ mamy prawo do zabierania głosu w tych sprawach, które omawia nielegalne zgromadzenie. Jeżeli ks. bp J. Pękala lub inny duchowny wysuwa zarzuty pod adresem głowy Kościoła, powinien dać możliwość obrony. Tego wymaga elementarne prawo współżycia społecznego.

Uważamy, że zamiar odsunięcia ks. bpa M. Rodego od kierowania Kościołem tuż przed Synodem jest podyktowane prywatą, a nie troską o dobro ogólne. Wyrażamy ks. bp. M. Rodemu pełne zaufanie i prosimy go, by pozostał naszym kierownikiem i głową Kościoła”.

Tekst rezolucji podpisało 14 księży: Edward Bałakier, Walerian Kierzkowski, Szczepan Włodarski, Józef Gabrysz, Michał Samborski, Jerzy Szotmiller, Tadeusz Gorgol, Kazimierz Bonczar, Czesław Krasiukjanis, Jan Maria Zieliński, Kazimierz Pikulski, Zachariasz Olejnik, Kazimierz Janiszewski, Stefan Muchlado, Stanisław Muchewicz, Bolesław Ewartowski, Mieczysław Klekot, Roman Skrzypczak, Waldemar Telejko, Zygmunt Gnyp, Mieczysław Polak, Marian Kania, Wiktor Wysoczański. Sygnatariusze – oraz kilku jeszcze księży – gremialnie udali się do Urzędu do Spraw Wyznań, aby czynnie zaprotestować przeciw ustanawianym nowym władzom Kościoła. Kierownictwo owego Urzędu odniosło się do protestujących księży bardzo nieelegancko, grożąc nawet wezwaniem milicji.

egzegezę Pisma św. Nowego Testamentu dla studentów Sekcji Teologii Starokatolickiej tejże uczelni.

V Synod Ogólnopolski Kościoła Polskokatolickiego w Polsce odbył się w Warszawie w dniu 5 lipca 1966 roku, przy udziale 100 księży i 68 delegatów świeckich z 92 parafii, gości z USA: bpa L. Grochowskiego, Piotra Fudali – delegata Polsko-Narodowej „Spójni”, Marii Czachor – delegatki Towarzystwa Niewiast Adoracji Najświętszego Sakramentu, a także przedstawiciela Urzędu do Spraw Wyznań, któremu zgodnie z kan. 59 § 1 uchwalonego na Synodzie Podstawowego Prawa Kościoła Polskokatolickiego w PRL (o czym bliżej będzie mowa w dalszych wywodach) „przysługiwało prawo zabierania głosu poza kolejnością mówców, składania oświadczeń i wniosków”. Owym przedstawicielem Urzędu był naczelnik Serafin Kiryłowicz (1903-1986)<sup>11</sup>. W uroczystym otwarciu Synodu uczestniczyli także zwierzchnicy i przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Na Synodzie tym dokonano wyboru nowej Rady Kościoła, Komisji Rewizyjnej oraz dwóch biskupów: ks. inf. T. Majewskiego na ordynariusza Diecezji Warszawskiej i ks. dziek. Franciszka Koca (1913-1983) na ordynariusza Diecezji Wrocławskiej. Synod wybrał także administratora Diecezji Krakowskiej w osobie ks. dziek. Benedykta Sęka (1932-1978). Konsekracja<sup>12</sup> obu

<sup>11</sup> Treść obrad dość wiernie oddaje: protokół V Synodu Ogólnopolskiego Kościoła Polskokatolickiego w PRL (13 stron odręcznego pisma ks. S. Włodarskiego, w tym podpisy uczestników Synodu {*Protokół V Synodu...*}). Skrót protokołu, sporządzony po konsultacjach w Urzędzie do Spraw Wyznań, ukazał się w: „Materiały Synodalne z V Ogólnopolskiego Synodu Kościoła Polskokatolickiego w PRL.” 1966. *Miesięcznik Kościelny* VIII (2): 61-71. Por. też *AltKatholische Informations-Dienst* z 1966 nr 110-111: 989 oraz nr 112-113: 998.

<sup>12</sup> Na uroczystościach konsekracyjnych obecny był także bp Bazyli (Doroszkiewicz {1914-1998}) – ówczesny ordynariusz Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który po konsekracji „udzielił błogosławieństwa na znak ekumenicznej jedności i miłości w Chrystusie”. Takiego samego błogosławieństwa udzielił bp Klemens [M. Filip] Feldman (1885-1971) z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Bliżej zob.: „Pismo przewodniczącego Rady Kościoła...”, 13-14. Do opublikowanych tam tekstów zakradł się błąd, a mianowicie: relacje o uroczystościach

biskupów odbyła się w dniu 10 lipca 1966 roku w Bolesławiu. Głównym konsekratorem był bp L. Grochowski – pierwszy biskup PNKK w USA i Kanadzie, współkonsekratorami zaś: bp J. Pękała – biskup naczelny Kościoła Polskokatolickiego oraz bp Wacław [M. Innocenty] Gołębiowski – biskup naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów („Kościoł w Świecie” 1967, 2)<sup>13</sup>.

---

konsekracyjnych ukazały się w artykule „Konsekracja nowych biskupów” w czasopiśmie *Rodzina* 33 (319) z dnia 14 sierpnia (strony 6-9), a nie z „14 lipca 1966” – jak podano w odnośnym komunikacie i piśmie.

Tekst ten „Konsekracja nowych biskupów”, zawierający aż dziewięć zdjęć, opisany został literą „g”. Jego autorstwo należy przypisać ks. Tadeuszowi Gorgolowi.

<sup>13</sup> Sesja robocza Synodu, zwłaszcza zaś wybory biskupów przebiegały w bardzo burzliwej atmosferze. Działo się to, gdy za stołem prezydyjnym w kościele w Warszawie przy ul. Szwoleżerów 4 siedzieli: pierwszy biskup PNKK w USA i Kanadzie Leon Grochowski, przewodniczący Rady Kościoła Polskokatolickiego bp Julian Pękała, wiceprzewodniczący tejże Rady ks. Tadeusz Majewski, sekretarz ks. Tadeusz Gotówka, ks. Marcin Tymczak, ks. Edward Jakubas, ks. dr Stanisław Maćkowiak, ks. Józef Kwolek, ks. Stanisław Banasiak, Maria Pamuła i Stefan Mościpan.

Na wstępie obrad synodalnych ks. Czesław Jankowski odczytał sprawozdanie Komisji Mandatowej i przedstawił protokół posiedzenia Prezydium Rady Kościoła z 6 czerwca 1966 roku – o zaproszeniu na Synod bpa M. Rodego, który w dniu 16 czerwca tego roku wyjechał do Bułgarii. Ks. E. Bałakier pytał o datę owego zaproszenia, delegat świecki Józef Kowalczyk zaś postawił pytanie pod adresem bpa J. Pękali: „czy to prawda, że Prezydium Rady Kościoła samo się wystarało o wyjazd bpa M. Rodego za granicę, aby nie mógł brać udziału w obradach?” (*Protokół V Synodu...*). Ks. Cz. Jankowski jeszcze raz odczytuje pismo Prezydium Rady Kościoła, skierowane do bpa M. Rodego, lecz nie podaje jego daty. (Na podstawie zachowanej korespondencji znajdującej się w zbiorach prywatnych bpa M. Rodego wiadomo, że pismo to sygnowane przez bpa J. Pękałę, ks. T. Majewskiego i ks. T. Gotówkę nosi datę 6 czerwca 1966 roku., nr 731/66. Zostało ono – wraz z mandatem na Synod – wysłane listem poleconym dopiero w dniu 15 czerwca 1966 roku, a wpłynęło do właściwego Urzędu Poczтового 16 czerwca tegoż roku, a zatem nie mogło być doręczone bp. M. Rodemu, gdyż w tym dniu oczekiwał on na lotnisku „Okęcie”, by wraz z rodziną udać się PLL „Lot” do Bułgarii, nb. – na koszt Urzędu do Spraw Wyznań).

W *Protokole V Synodu...* czytamy dalej, że ks. Józef Ofton wystąpił z propozycją, aby nie wybierać nowych biskupów; wystąpienie jego nagrodzono hucznymi oklaskami. Czując panujące nastroje podczas obrad, głos zabrał naczelnik S. Kiryłowicz z Urzędu do Spraw Wyznań, który wpierw usiłował przekonać uczestników Synodu, że bpa M. Rodego nie zmuszono do wyjazdu do Bułgarii; Urząd do Spraw Wyznań tylko wyraził

Po uroczystościach konsekracji elektów w Bolesławiu bp T. Majewski rozesłał informacje i zdjęcia z tych uroczystości do różnych Kościołów, Redakcji w kraju i za granicę, co mogło wprowadzić w błąd opinię publiczną. Były w tej sprawie sprostowania, które nie zachowały się w Archiwum Rady Synodalnej Kościoła Polskokatolickiego. Gwoli ścisłości przytaczamy je w całości za *Cerkownym Wiestnikiem* periodykiem wydawanym przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny.

A oto teksty pomocne do zapoznania się bliżej z korespondencją w tej sprawie.

---

zgodę na ten wyjazd, a bp M. Rode dobrowolnie złożył rezygnację, gdyż „chce oddać się całkowicie pracy naukowej”, na co jest „jego oświadczenie”. Wreszcie mówca stanowczo oświadczył: „Historia jest zakończona. Nie dawać pytań prowokacyjnych”. (Jednakże z zachowanych w zbiorach prywatnych bpa M. Rodego trzech dokumentów, datowanych w Warszawie 30 października 1965 roku, zwłaszcza zaś z pisma bpa M. Rodego skierowanego do dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań, dra Aleksandra Skarżyńskiego, jednoznacznie wynika, że Urząd do Spraw Wyznań wymusił na bp. M. Rodem rezygnację ze stanowiska zwierzchnika Kościoła Polskokatolickiego).

Dalej w *Protokole V Synodu...* czytamy: „Bp L. Grochowski zauważa, że sprawa bpa M. Rodego nie ma nic do rzeczy. Chodzi o elekcję. Najważniejszą rzeczą jest demokracja przy głosowaniu. (...) Synod ma prawo szukać nowych kandydatów, ale lepiej, by z tego nie korzystał, bo nie będzie kandydata, na którego wszyscy się zgodzą. Skończyć z dyskusją! Głosować!”

W następnej kolejności: „Przemawia delegat z Łodzi (od 12 lat w Kościele) i pyta, na jakim prawie oparł się Synod, skoro Kościoła nie uprzedzono co do treści Synodu. Radzi przestrzegać demokracji i swobody. Pyta, dlaczego usunięto bpa M. Rodego? Bp J. Pękala odbiera głos. Mówca stawia sprzeciw. Zarządza się głosowanie nad głosowaniem. Bp L. Grochowski pyta, czy głosowanie tajne. Ks. L. Sychowicz uważa, że należy głosować jawnie. Głosowanie za wnioskiem, czy jawne. Bp J. Pękala – bez liczenia głosów – osądza, że większość jest za głosowaniem jawnym. Ale ktoś protestuje. Więc liczą jeszcze raz. Policzono 82 głosy. Ale wszystkich głosów 168. Liczą głosy za głosowaniem tajnym, ale brak wyniku. (Nie ma ilości głosów wstrzymujących się). Rozdają koperty, ale bez kontrolki. Zbieranie głosów spontaniczne. Liczą koperty. Głosów 190, czyli o 22 za dużo. Ks. T. Majewski otrzymał 140, ks. F. Koc – 130, ks. B. Sęk – 109. Ks. F. Baranowski stawia wniosek o zatwierdzenie głosowania. Wielu popiera – bez formalnego przegłosowania wniosku. Ks. J. Kwolek (jako przewodniczący tzw. Komisji Matki – uwaga autora) ani słowem nie wspomina, że 22 głosy rzucono nielegalnie. Bp J. Pękala zarządza piętnastominutową przerwę”



Jako pierwszy zostanie przytoczony Komunikat Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce (obrazy miały miejsce w dniu 30 listopada 1967 roku) w sprawie konsekracji dwóch elektów polskokatolickich w dniu 10 lipca 1966 roku w Bolesławiu k. Olkusza („Z ostatniej sesji św. Soboru Biskupów”, 12)”:

„W dniu 10 lipca 1966 r. w Bolesławiu na Śląsku odbyła się konsekracja dwóch biskupów Kościoła Polskokatolickiego w PRL: Franciszka Koca i Tadeusza Majewskiego. Na uroczystościach konsekracyjnych obecny był ks. biskup Wrocławski i Szczeciński Bazyle, jako przedstawiciel metropolity Kościoła Prawosławnego w Polsce – Stefana.

Z relacji zamieszczonej w tygodniku Kościoła Polskokatolickiego „Rodzina” z 14 VII 1966 r. można było wnioskować, że ks. biskup Bazyle brał udział w samej konsekracji, jako współkonsekrator. Nadawało to zupełnie inny charakter uczestnictwu ks. biskupa Bazylego w uroczystościach konsekracyjnych – niezgodny z rzeczywistością – oraz wymagało sprostowania.

W sprawie tej przewodniczący Rady Kościoła Polskokatolickiego w PRL ks. biskup J. Pękala nadesłał do ks. biskupa Bazylego pismo, zamieszczone niżej w nieznacznym skrócie, w tygodniku *Rodzina* zaś z 4 czerwca 1967 roku ukazało się sprostowanie stwierdzające, że ks. biskup Bazyle w akcie konsekracji biskupiej w Bolesławiu nie uczestniczył.

Sobór Biskupów Św. Kościoła Prawosławnego w Polsce na sesji w dniu 30 listopada 1967 r. po zapoznaniu się ze sprawą uznał, że pismo przewodniczącego Rady Kościoła Polskokatolickiego ks. biskupa J. Pękali i dodatkowe wyjaśnienie w tygodniku „Rodzina” za 4 VI 1967 r. prostują nieścisłość relacji tego tygodnika z 14 VII 1966 r.<sup>14</sup>, jakoby ks. biskup Wrocławski i Szczeciński Bazyle w dniu 10 lipca 1966 r. był współkonsekratorem biskupów Kościoła Polskokatolickiego.”

Następnym dokumentem jest „Pismo przewodniczącego Rady Kościoła Polskokatolickiego, naczelnego biskupa Juliana Pękali odnoszące się do konsekracji dwóch elektów polskokatolickich w dniu 10 lipca 1966 roku w Bolesławiu k. Olkusza”<sup>15</sup>, skierowane do ks. biskupa

<sup>14</sup> Powinno być „14 sierpnia 1966”.

<sup>15</sup> List ten w nieznacznym skrócie opublikowano w *Cerkownym Wiestniku* Oficjalnym Organie Kościoła Prawosławnego w Polsce („Pismo przewodniczącego Rady Kościoła Polskokatolickiego...” 13-14).

Bazylego Doroszkiewicza – prawosławnego biskupa Wrocławskiego i Szczecińskiego (Wrocław, ul. św. Mikołaja 40).

„W związku z listem Księdza Biskupa, skierowanym do mnie dnia 15 XII 1966 r., pragnę wyjaśnić następujące sprawy:

1. Jest zwyczajem naszego Kościoła, że na Synody i konsekracje naszych biskupów zapraszamy bratnie Kościoły i wyznania, aby razem z nami przeżywały chwile podniosłe i wspierały nas przyczyną modlitwą. W nawiązaniu do tego zwyczaju zaprosiliśmy również w r. 1966, w miesiącu lipcu, Kościół Prawosławny do wzięcia udziału w V Ogólnopolskim Synodzie Kościoła Polskokatolickiego. Zaproszenie zostało przyjęte, czego wyrazem była obecność J. Em. ks. Metropolity na Synodzie oraz obecność ks. biskupa Bazylego, jako delegata J. Em. Metropolity – w Bolesławiu podczas konsekracji biskupów.

2. Dnia 10 lipca 1966 r. odbyła się konsekracja księży F. Koca i T. Majewskiego na biskupów. Konsekratorami nowych biskupów byli: ks. bp dr Leon Grochowski – pierwszy biskup PNKK w USA i Kanadzie, ks. bp Julian Pękala – biskup naczelny Kościoła Polskokatolickiego w PRL oraz ks. bp Ignacy Gołębiowski – biskup naczelny Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Natomiast ks. bp Feldman (1885-1871), jak też przedstawiciele innych Kościołów zajmowali miejsce honorowe w prezbiterium.

Po dokonaniu konsekracji ks. biskup Bazyli udzielił błogosławieństwa na znak braterskiej jedności i miłości w Chrystusie. Takiego błogosławieństwa udzielił również ks. biskup Feldman. Fotografia przedstawiająca księdza biskupa Bazylego podczas udzielania błogosławieństwa została wykorzystana przez osoby, które wprowadziły w błąd opinię publiczną komentując, że fotografia ta przedstawia bpa Bazylego dokonującego aktu współkonsekracji.

Ta błędna opinia utrwaliła się, ponieważ niektórzy, gdy przeczytali w tygodniku naszym *Rodzina* z d. 14 VII 1966 r.<sup>16</sup>: «Ksiądz biskup Ba-

---

<sup>16</sup> Powinno być: *Rodzina* nr 33 (319) z 14 sierpnia 1966 roku (strony 6-9), a nie z „14 lipca 1966”. Odnośne zdanie zaczerpnięte z reportażu opublikowanego w „*Rodzinie*”, brzmi: „Po raz pierwszy w dziejach Kościoła Polskokatolickiego w konsekracji biskupów wziął udział biskup Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, ks. bp Bazyli (Doroszkiewicz)” (*Rodzina* z 14 sierpnia 1966 roku (strony 7-8). Na stronie 6 tegoż tygodnika nowo konsekrowani biskupi złożyli podziękowanie bpowi Bazylemu za „czynny udział” w konsekracji.

zyli z Kościoła Prawosławnego wziął udział w konsekracji» odczytali to błędnie i zbyt ściśle. Sprawozdawca, używając słowa «konsekracja» miał na myśli całokształt uroczystości, a nie rytualnie biorąc sam akt przekazania sukcesji apostołskiej.

3. Pragnę nadto stwierdzić, że Kościół Polskokatolicki nie udzielał nikomu oficjalnych informacji na temat rzekomego udziału ks. biskupa Bazylego w akcie konsekracji naszych biskupów. Jeżeli się rozeszły jakieś wiadomości, tym bardziej wiadomości niewłaściwe i nieprawdziwe – to (...) bolejemy nad tym, ponieważ rozumiemy, że wiadomości te mogły wyrządzić ks. biskupowi Bazylemu – naszemu wypróbowanemu i jakże oddanemu przyjacielowi – krzywdę moralną. Rozumiemy i to także, że owe nieprawdziwe wiadomości mogły stworzyć klimat nieprzyjemny zarówno w stosunkach między Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w Polsce a pozostałymi Kościołami Prawosławnymi w Europie, oraz między Waszym i naszym Kościołem w Polsce.

Oby dobry Bóg zachował nas od tego nieszczęścia. Wierzmy, że po wyjaśnieniu tej sprawy, w duchu prawdy i szczerości – więź między naszymi Kościołami i między nami osobiście będzie się umacniać ku Bożej chwale i dobru Kościoła Chrystusowego”.

Na uwagę zasługuje również urzędowy komunikat zwierzchnich władz Kościoła Polskokatolickiego w sprawie konsekracji dwóch elektów polskokatolickich („Kościół w Świecie” 1967, 2):

„W związku z zapytaniem odnośnie do konsekracji biskupów wybranych na V Ogólnopolskim Synodzie Kościoła Polskokatolickiego w Warszawie w 1966 r. wyjaśniamy: konsekratorami biskupów-elektów Franciszka Koca i Tadeusza Majewskiego byli: ks. bp dr Leon Grochowski – PNKK (główny konsekrator), ks. bp Julian Pękala – naczelny biskup Kościoła Polskokatolickiego w PRL (współkonsekrator) i ks. bp Innocenty Gołębiowski – naczelny biskup Starokatolickiego Kościoła Mariawitów (współkonsekrator).

Po dokonaniu konsekracji ks. bp Bazyli Doroszkiewicz – prawosławny biskup wrocławski i szczeciński udzielił błogosławieństwa na znak ekumenicznej jedności i miłości w Chrystusie. Takiego samego błogosławieństwa udzielił ks. bp Feldman ze Starokatolickiego Kościoła Mariawitów”.

## Bibliografia

- Grochowski, Leon bp. 1956. „Idziemy z misją do Polski.” *Rola Boża* 40: 2-4.
- „Konsekracja nowych biskupów.” 1966. *Rodzina* 33 (319) z dnia 14 sierpnia: 6-9.
- „Kościół w Świecie.” 1967. *Rodzina* 23 (361) z 4 czerwca: 2.
- Księga pamiątkowa z okazji uroczystości złotego jubileuszu kapłaństwa ks. bpa L. Grochowskiego, I bpa PNKK, 1910-1960.* 1960. Scranton (Pensylwania).
- Küry, Urs bp. 1966. *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihre Anliegen* (Die Kirchen der Welt 3). 1. Auf. Stuttgart.
- Küry, Urs bp. 1996. *Kościół starokatolicki: historia, nauka, dążenia.* Tłumaczenie i opracowanie naukowe bp Wiktor Wysoczański. Tytuł oryginału: *Die altkatholische Kirche.* Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- „List Pastorski Prymasa Kościoła Polskokatolickiego w PRL.” 1965. *Rodzina* 27 (261) z 4 lipca: 2-3.
- „Materiały Synodalne z V Ogólnopolskiego Synodu Kościoła Polskokatolickiego w PRL.” 1966. *Miesięcznik Kościelny* VIII (2): 1-81.
- Nowy Kodeks Prawa Kościoła Polskokatolickiego* [Projekt]. 1964. Warszawa. Maszynopis.
- „Pismo przewodniczącego Rady Kościoła Polskokatolickiego, naczelnego biskupa Juliana Pękali odnoszące się do konsekracji dwóch elektów polskokatolickich w dniu 10 lipca 1966 roku w Bolesławiu k. Olkusza”. 1967. *Церковный Вестник* 12 (Grudzień): 13-14.
- Protokół V Synodu Ogólnopolskiego Kościoła Polskokatolickiego w PRL.* 1966. 5 lipca. Warszawa. 13 stron maszynopisu. Kserokopia.
- Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 czerwca 1995 r.* Dziennik Ustaw Nr 97 Poz. 482. Dostęp 2016.12.01. <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19950970482>.

- Włodarski, Stephen. 1974. *The Origin and Growth of the Polish National Catholic Church*. Scranton (Pa): The Polish National Catholic Church.
- „Księża biskupi udzielają wywiadu.” 1966. *Rodzina* 1 (287) z 2 stycznia: 6.
- „W uznaniu zasług.” 1966. *Rodzina* 31 (317) z 31 lipca: 8-9.
- Wysoczański, Wiktor bp. 1977. *Polski nurt starokatolicyzmu*. Warszawa: Zakład Wydawniczy Odrodzenie.
- Wysoczański, Wiktor bp. 1981. „Kościół Polskokatolicki w PRL.” *Rocznik Teologiczny* 23 (1): 99-196.
- Wysoczański, Wiktor bp. 1987. “Stosunek bpa Leona Grochowskiego do Polski i Kościoła Polskokatolickiego ze szczególnym uwzględnieniem sprawy jego autokefalizacji i przynależności do Unii Utrechckiej.” *Posłannictwo* 1-2 (6): 5-25.
- „Z ostatniej sesji Św. Soboru Biskupów.” 1967. *Церковный Вестник* 12 (Grudzień): 12.
- „Zrządzenia i Komunikaty: Zarządzenie nr 3 – w sprawie tytułów.” 1966. *Miesięcznik Kościelny* VIII (2): 87.
- 50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1954–2004*. 2005. Red. Marek Ambroży, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

## **Barton, John. 2014. *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press. 336 stron**

Przy lekturze Starego Testamentu narzuca się pytanie o opisywane w nim postawy moralne i postulowane wartości etyczne<sup>1</sup>. Nie da się przy tym pominąć kwestii oceny moralnej niektórych Bożych czynów i nakazów, takich jak zagłada mieszkańców zdobywanych przez Izraelitów miast (np. Pwt 20). Nową książką poświęconą tym zagadnieniom jest opracowanie Johna Bartona. Zamierzeniem autora było, jak wyjaśnia we wprowadzeniu (1-13), stworzenie historycznego opisu „moralnego kodu” starożytnej społeczności izraelskiej, połączonego z refleksją nad moralnością z perspektywy filozofii (teorii etyki). Cel książki jest więc deskryptywny, autor chciał zapełnić niezapisany dotychczas rozdział w historii etyki. Biblia Hebrajska jest świadectwem myślenia o etyce, które okazuje się być powiązane z ideami obecnymi w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu i basenu Morza Śródziemnego. Myślenie to jest przedfilozoficzne, ale zarazem wyrafinowane i mocno naznaczone teologicznie. A opis przeszłych idei nie pozostaje bez wpływu na naszą teraźniejszość. Częścią staroizraelskiej spuścizny są również przerażające polecenia Boże. Mimo że są jedynie niewielkim jej fragmentem, muszą zostać uwzględnione. Głównym źródłem jest Stary Testament, który trzeba postrzegać jako dzieło intelektualnej elity, a nie po prostu odzwierciedlenie popularnego myślenia o etyce. Ponieważ datowanie

---

<sup>1</sup> Można by się zastanawiać, czy tradycyjne rozróżnienie na moralność (wymagany sposób postępowania) i etykę (refleksję o właściwym postępowaniu), do którego odwołuje się też J. Barton, daje się „czysto” rozdzielać, zwłaszcza biorąc pod uwagę uzus językowy.

większości tekstów jest bardzo sporne, nie da się nakreślić rozwoju idei etycznych w tamtym okresie i czasie, tj. od połowy VIII w. p.n.e. do połowy II wieku. Prezentacja nie ma charakteru chronologicznego, choć pozostaje historyczna, pokazując, co pewni ludzie w starożytnej kulturze Bliskiego Wschodu sądzili o normach moralnych i naturze obowiązków etycznych. J. Barton starał się wystrzegać niebezpieczeństwa nadmiernej systematyzacji, choć trudno byłoby sobie wyobrazić inny sposób opisu niż grupowanie materiału tematycznie<sup>2</sup>. Stawia dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze, źródła starożytnego Izraela przedstawiają zobowiązania etyczne nie tylko jako wynikające z Bożej woli. Poglądy etyczne w starożytnym świecie miały z zasady charakter religijny, ale nie były postrzegane jako wyraz absolutnych Bożych przykazań. Po drugie, źródła te ukazują krytyczną refleksję kwestii etycznych w starożytnym Izraelu, która obecna była w całym „przedgreckim” świecie wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Nie zmienia tego fakt, że brak jest zajmującej się etyką metaliteratury.

Pierwszy rozdział (14-40) poświęcono prezentacji źródeł, do których należy przede wszystkim Biblia Hebrajska/Stary Testament, włączając w to księgi deuterokanoniczne (w nomenklaturze protestanckiej apokryficzne), a także pisma apokryficzne, zwane też pseudoepigrafami, oraz manuskrypty z Pustyni judzkiej (głównie zwoje qumrańskie). Nieliczne inskrypcje nie mają tutaj w praktyce żadnego znaczenia. Choć jeden

---

<sup>2</sup> W takim podejściu wyraźnie odzwierciedlenie znajduje dyskusja wokół problematyki możliwości napisania teologii Starego Testamentu, którą sprowokowało dzieło Gerharda von Rada (1960. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I-II). Zob. Albertz, Rainer. 1995. „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testament! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“. W *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* (Jahrbuch für Biblische Theologie 10), red. N. Lofink et al., 3-24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag; Jeremias, Jörg. 2003. „Neuere Entwürfe zu einer «Theologie des Alten Testaments».“ *Verkündigung und Forschung* 48: 29-58; Janowski, Bernd. 2008. „Biblical Theology“. W *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, red. J.W. Rogerson, J.M. Lieu, 716-729. Oxford: Oxford University Press [tutaj 718-721].

z głównych współczesnych badaczy etyki starotestamentowej Eckart Otto koncentruje się na świadectwach etyki *explicite*, czyli prawie i tradycjach mądrościowych, to nie powinno się pomijać literatury prorockiej czy narracji i psalmów. Wszystkie one są bowiem relewantne dla opisu staroizraelskiej etyki. Faktem jest natomiast, że zupełnie centralne znaczenie ma literatura mądrościowa, choć prezentuje ona częściowo odmienną od innych ksiąg wersję etyki. Do literatury mądrościowej trzeba zaliczyć żydowskie „Testamenty”, takie jak *Testamenty dwunastu patriarchów*, ostatni rozdział Tob, niektóre zwoje qumrańskie (np. *Testament Kahata*)<sup>3</sup>. Obecnie nie można już twierdzić, że domniemana „świeckość” mądrości dowodzi jej bardzo wczesnego pochodzenia ani postrzegać jej jako „nieteologiczną”. Mądrość jest w pewien sposób płynna i dialogiczna, otwarta na zmiany i ważenie argumentów. Wymagania starotestamentowego prawa mają być w ocenie J. Bartona bardziej postulatami etycznymi, niż odpowiadać prawu służącemu rozwiązywaniu kwestii wynikających ze złego postępowania. Mają tego dowodzić liczne przypadki praw niezawierające sankcji karnej (za przykład posłużył Wj 21,2-11 czy 23,4-5). To, co zakłada prawo, a więc to, co powinno się czynić i czego nie wolno robić, jest wyrazem postaw moralnych (i etyki). Prawo izraelskie, nie inaczej niż w większości starożytnych społeczeństw, jest „destylatem” postrzegania postaw moralnych oraz prezentuje warunki pokojowego współżycia. Jego teologizacja była późniejszym procesem (literackim). Etos poprzedza prawo, stąd prawo jest oczywistym źródłem dla wyobrażeń etycznych. Co więcej, starotestamentowe prawo było raczej „nauczaniem”, co jest szczególnie wyraźnie w przypadku Pwt, niż regulacjami służącymi postępowaniom sądowym. Inaczej mówiąc, Tora to bardziej reguła życia niż prawo. Obecność uzasadnień nawet w przypuszczalnie najstarszym zbiorze – Księdze przymierza (Wj 21-23)

<sup>3</sup> 4Q542. Na potrzeby tej recenzji posługuję się nazwami użytymi w Muchowski, Piotr. 2000a. *Komentarze z rękopisów znad Morza Martwego*. Kraków: The Enigma Press i 2000b. *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*. Kraków: The Enigma Press.



dowodzi, że jest on przede wszystkim literaturą, apelem skierowanym do ludzkiego rozumu, rodzajem kazania, a nie kodeksem stworzonym przez sędziów. To samo można powiedzieć o Deuteronomium (Pwt) i prawie kapłańskim. A zatem *Sitz im Leben* starotestamentowego prawa to nauczanie o tym, co właściwe, a co złe, a nie rozprawa sądowa. Natomiast w narracjach idee etyczne są zawarte *implicite*, nawet jeśli Bóg czasami nakazywał coś wprost. Choć starotestamentowa historiografia zawiera niewiele historycznie wiarygodnych informacji, to jednak możemy odnaleźć przykłady właściwego i niewłaściwego postępowania. Narracje eksplorują dylematy etyczne w powikłaniach ludzkiej egzystencji, a wymowa ich może być dwuznaczna (Hiob czy opowiadanie o Jeftem). Z kolei literatura prorocka, której analizę utrudnia niezwykle złożona i zawikłana literacko historia powstania poszczególnych ksiąg, zawiera przede wszystkim oskarżenia przed złym postępowaniem, zwłaszcza w przypadku proroków z VIII i VII w. p.n.e. Według nich JHWH domaga się sprawiedliwości, każąc za jej łamanie. Profetyzm koncentruje się bardziej na przeszłych występkach niż wymaganiach etycznych, których wypełnienia oczekiwano (w przyszłości), można je jednak z krytyki prorockiej wyinterpretować. Być może w profetyzmie mamy wręcz do czynienia z najwcześniejszymi przypadkami nauczania etycznego, tylko że w formie oskarżeń. Co nie oznacza, że prorocy mieliby być odkrywcami zasad moralnych, mogli się odwoływać do istniejących przekonań moralnych. Również część psalmów daje wyraz poglądom etycznym (w szczególności Ps 15 i 24), a także wyrafinowanemu myśleniu etycznemu (Ps 19 i 119). Co więcej, psalmy zdają mówić o charakterze Boga, a interesujące jest przecież pytanie o to, czy Bóg może być postrzegany jako moralny. W przypadku literatury apokaliptycznej (która jest z pewnością późna, nawet jeśli projektuje swoje przekonania w odległą przeszłość) problemem jest, na ile mamy do czynienia jedynie z normami przeznaczonymi dla społeczności „apokaliptycznych”. Bez względu na charakter źródeł postulowane w nich wartości etyczne odwołują się jakoś do norm akceptowanych w społeczeństwie.

W rozdziale drugim (41-76) J. Barton zajął się podmiotem i przedmiotem moralnym, co wiąże się z kwestią wymiaru jednostkowego i społecznej relacji moralnej oraz pytaniem o to, czy przedmiotem etycznym mogą być też nie-ludzie (zwierzęta, naturalny świat). Wpierw jednak postawił pytanie, czy etyka starożytnego Izraela była uniwersalna czy partykularna i ograniczona zasadniczo do Izraelitów, Żydów (41-53)? Dekalog zdaje się być przeznaczony dla miast i wiosek w Izraelu okresu monarchicznego, a ich uogólnienie do uniwersalnego systemu moralnego miało miejsce jeszcze w Starym Testamencie. Choć wcześniej chętnie postulowano istnienie w Biblii Hebrajskiej zasad moralnych z czasów nomadycznych (pół-nomadycznych), to jednak nie znajdujemy w niej niczego, co dałoby się dopasować do takich warunków życia. Kwestia uniwersalności etyki starożytnego Izraela nie może być jednoznacznie rozstrzygnięta. Realizacja wymagań takich jak Mi 6,8 ma służyć spełnieniu oczekiwań JHWH, ale nie stosują się one przecież jedynie do Izraela i mogą obejmować ludzi w ogóle. Nawet przepisy rytualne (z okresu drugiej świątyni), które wydają się dotyczyć wyłącznie Izraela i być związane z przymierzem łączącym JHWH z Izraelem, nie są charakterystyczne tylko dla Izraela, czego świadectwem jest literatura klinowa. To samo dałoby się powiedzieć o mnóstwie innych tekstów starotestamentowych, których bezpośrednim podmiotem i przedmiotem moralnym są Izraelici. Biblia w obecnym kształcie jawi się jako partykularna, a etyka jest elementem relacji Boga z Izraelem. Jednak w wielu okresach i w wielu kręgach społecznych nie była ograniczona do Izraela, obowiązki moralne obejmowały całą ludzkość, zarówno w odniesieniu do podmiotu, jak i przedmiotu moralnego. Mogłoby się wydawać, że późniejsze zasady etyczne zmierzały ku coraz mocniejszemu partykularyzmowi, ale bywały one zadziwiająco uniwersalne (Hi 31, zwł. w. 13-15, które dowodzą, że godność człowieka jako Bożego stworzenia, a nie wybranie Izraela, były podstawą myślenia etycznego, czy Kpł 19,33). Adresatami nakazów i zakazów są przeważnie Izraelici, ale założenia etyczne są całkowicie uniwersalne (nawet w psalmach, np. Ps 37,8-9a). Co więcej, obcy mogą

być podmiotami moralnymi (Iz 10,12-19 czy Am 1-2), a nie tylko przedmiotami (Józef wobec Potyfara/Potifara czy Dawid wobec Uriasza). Przedmiot moralny nie jest też ograniczony do ludzi (Pwt 25,4; 22,6-7; Wj 23,19). Wprawdzie obserwujemy w Starym Testamencie proces coraz mocniejszego koncentrowania etycznego zainteresowania na Izraelu, to jednak idee uniwersalne powracały w późniejszym okresie perskim i w czasach helleńskich. Myślenie etyczne w kategoriach ogólnoludzkich wcale nie należało do wyjątków. Drugie z rozważanych pytań dotyczy indywidualnego i zbiorowego wymiaru etyki w Izraelu (53-55). Modne zrobiło się pojęcie osobowości zbiorowej i związanej z nią odpowiedzialności etycznej. J. Barton sądzi, że jeszcze przed Ezechielem można znaleźć przykłady indywidualnej odpowiedzialności, przy czym Ez 18 (za Paulem Joyce<sup>4</sup>) trzeba interpretować jako krytykę idei obciążania odpowiedzialnością kolejnych pokoleń, a nie jako postulat odpowiedzialności indywidualnej. Podmiot moralny w dawnym Izraelu miał zarówno wymiar indywidualny, jak i zbiorowy. Jednostki są połączone ze sobą w społeczeństwie i funkcjonują jednocześnie jako pojedyncze osoby i jako członkowie zbiorowości. A na ile etyka staroizraelska była klasowa i genderowa (55-62)? Inaczej formułując pytanie: czy różne zasady obowiązywały wyższe i niższe klasy społeczne, mężczyźni i kobiety? Aforyzmy z Prz i Syr zdają się odnosić się do wioskowego życia. O ile w przypadku Prz sytuacja jest niejasna, to w Syr adresatami są wyraźnie przedstawiciele klasy wyższej (też np. Ps 101). Z kolei teksty prawne, narracyjne i psalmy zdają się sugerować, że zasady moralne dotyczą w równej mierze wszystkie klasy społeczne. Społeczeństwo było zdominowane przez mężczyzn, a kobiety były w Starym Testamencie przedstawiane prawie wyłącznie w kategoriach seksualnych (z niewieloma wyjątkami, takimi jak Prz 31; szczególną rolę odgrywały *gebira*<sup>h</sup> czy Debora i Jael). Oczywiście mogły czasami też wykorzystywać swoją

---

<sup>4</sup> Joyce, Paul M. 1989. *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*. Sheffield: JSOT Press.

kobiecość (Tamar, Ester, Judyta, Rut i Abigail). Zasady etyczne kryjące się za opowiadaniem odbiegają od bezpośrednich praw i nauczania mądrościowego. Zasadniczo jednak seksualność kobiet podlegała kontroli społecznej, teksty prawne potępiają naruszanie męskiego autorytetu. Kobiety mogły mieć jednak znaczący wpływ na funkcjonowanie rodziny. Nie były jedynie przedmiotami moralnymi, ale też podmiotami: nie mamy żadnego świadectwa odrębnego kodu moralnego dla kobiet. Co oczywiście nie oznacza, że nie mogły mieć pewnych specyficznych praw (Pwt 22,14; 22,23-27.28-29). Dekalog, będący zbiorem nauczania moralnego z różnych okresów, zdaje się być zaadresowany do mężczyzn, część z przykazań mogło pierwotnie gwarantować nienaruszalność męskiej przestrzeni życiowej. Ale w całości nie był on w żaden sposób ograniczony genderowo czy klasowo. Interesująca jest również kwestia teologicznej oceny podmiotu moralnego (63-37), który w Starym Testamencie postrzegany jest zarówno jako grzeszny oraz zdegenerowany, jak i posiadający godność oraz niezwykle zdolności moralne. Kodeksy prawne dowodzą istnienia przeświadczenia, że życie każdego człowieka ma dużą wartość. Według P ludzie zostali stworzeni na Boże podobieństwo (Rdz 1,26-27; 5,1-2; 9,6). Z użycia terminu „obraz” w krytyce Deuterioizajasza (Iz 40,18-19.25) wynika, że nie posągi kultowe, lecz ludzie są najlepszą Bożą reprezentacją. Idea Bożego podobieństwa nie była w Izraelu unikalna, gdyż w tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu król był obrazem bożym. Została „zdemokratyzowana”, rozszerzona na ludzi w ogóle i mówi o ludzkim pochodzeniu: ludzie są dziećmi Bożymi podobnymi do „rodzica” (a nie niewolnikami bogów). Są oni zdolni do negatywnej lub pozytywnej reakcji na imperatywy moralne. Najczęściej postrzega się więc ludzkie możliwości moralne pozytywnie. Tylko kilka fragmentów wskazuje na ludzkie zepsucie (Jr 17,9; Ps 51 i 143; wynika to też z Jr 31,31-34)<sup>5</sup>. Przeświadczenie o radykalnej grzeszności ludzi pojawia się dopiero w późnych tekstach (Hi 4,17; 15,14-16; 4Ezd 3,20-22;

<sup>5</sup> Może zaskakiwać, że J. Barton nie przywołuje Rdz 6,5 (i w. 11-13).

4,30; 7,45-48), choć już Ez 20 pokazuje, jak bardzo ludzka historia mogła być naznaczona grzechem (też Syr 25,24; Ps 51). Boża łaska pomaga ludziom dobrze czynić, ale inicjatywa leży po stronie człowieka. Nie było sposobu, by człowiek mógł się wymówić od swej odpowiedzialności, ani rozpowszechnionej wiary, że tylko Bóg może zagwarantować ludzkie zdolności moralne (Ps 51 jest wyizolowanym wyjątkiem).

Przedmiotem zainteresowania w rozdziale trzecim (77-93) jest koncepcja popularnej/ludowej moralności oraz zagadnienie zwyczajów i konwencji. Długo czas (od W. Eichrodta) istniało przekonanie o istnieniu ludowej moralności (w opozycji do moralności opartej na przymerzu z Bogiem). W poszukiwaniu jakiegoś pewniejszego oparcia dla popularnych przekonań ludzi trzeba zacząć od proroków, którzy chcąc dotrzeć do odbiorców, musieli odwoływać się do powszechnych przekonań. Prorocy zdają się też przytaczać popularne opinie (np. Jr 44,16-19). Po za tym do konwencjonalnej moralności mogą się odwoływać zwroty *głupiec/nebala<sup>h</sup> (w Izraelu) czy takich rzeczy nie czyni się w (w Izraelu)*. To, co K. Koch nazywał związkem pomiędzy czynem a ludzkim losem (lub *schicksalswirkende Tatsphäre*), mogło być powszechnym przeświadczeniem. Ponieważ jednak prorocy i autorzy innych pism biblijnych bez wątpienia należeli do elity społecznej, trudno byłoby z nich wyabstrahować „ludową” moralność. W nie mniejszym stopniu problematyczne jest pojęcie popularnej czy ludowej religii. Najprawdopodobniej to nie krytykowane przez proroków postawy, ale właśnie religia prorocka odbiegała od ówczesnej normy. Zwłaszcza w okresie przedwygnaniowym prorocka wersja jahwizmu była nowatorska i powszechnie odrzucana. Jak można przypuszczać, to samo dotyczyło sfery moralności społecznej, choć wiele postulatów mogło być zakorzenionych w powszechnych przekonaniach. W literaturze powygnaniowej przestaje się zajmować wierzeniami politeistycznych wśród Żydów, a moralność zdaje się być regulowana przez Torę, co z pewnością nie oznacza, że konwencje i zwyczaje znikają. Zwyczaje z Tob 2 (waga pochówku zmarłych); 8,1-9 (zwyczaje małżeńskie); Jud 8,5-6 (post, modlitwa i zakładanie wora),

które miałyby być powszechne wśród pobożnych Żydów, nie bazują przecież na Torze. Dla tej zwyczajowej moralności trudno byłoby postulować rozróżnienie na ludową i elitarną. Jak się okazuje, podział na etykę zwyczajową („naturalną”) i opierającą się na Bożym objawieniu (przymierze) jest nie do utrzymania.

Z problematyką popularnej moralności związana może być koncepcja moralnego porządku świata, której poświęcono rozdział czwarty (94-126). Etyka w starożytnym Izraeli bazowała zdaniem J. Bartona zasadniczo na moralnym porządku świata. Odwoływała się do Boga jako jego stwórcy, a nie do Jego potencjalnie arbitralnych przykazań. W tym Stary Testament nie odbiega od innych pism starożytnego Egiptu (*ma<sup>(at)</sup>*) czy Mezopotamii, w których bogów postrzegano jako źródło porządku świata, zaś etyczne postępowanie jako odpowiadające raczej temu porządkowi niż nakazom bogów. Choć moralność mogła być związana z Bożymi poleceniami, to jednak zasadniczo była afirmacją porządku świata i odrzucaniem chaosu. Szczególnie wyraźnie widać to w mądrości. Do porządku zdają się również odwoływać pojęcia מִשְׁפָּט i צְדָקָה. Na to samo wskazuje siedem kolejnych obserwacji. Po pierwsze, szereg moralnych zasad w żaden sposób nie odwołuje się do Bożych rozporządzeń ani „pozytywnego” prawa (np. wykroczenia przeciwko Abrahamowi ze strony faraona w Rdz 12 czy ze strony Abimelecha w Rdz 20). Prorocy przedwygnaniowi krytykowali nieprawości społeczne sprzeczne z tradycyjną moralnością (tylko niektóre z nich są wymieniane w Księdze przymierza), nie specjalnie różniącą się od zasad obowiązujących wśród innych ludów. Podobnie, posługiwanie się sfałszowanymi odważnikami łamie porządek świata (Kpł 19,36). W końcowej postaci Biblii Hebrajskiej redakcja przeobraziła prawo to w nadane przez Boga. Po drugie, najwyraźniej istniały w starożytnym świecie konwencje dotyczące prowadzenia wojen (złego traktowania jeńców, naruszania immunitetu emisariuszy czy wywoływania wojen bez wyraźnego powodu). Wojny służyły przywracaniu naruszonego porządku. Po trzecie, zasada *talionu* zabraniała zemsty czy wymierzania

niewspółmiernej kary i zmierzała do przywrócenia harmonii, równowagi pomiędzy sprawcą a ofiarą. Przy czym nie wykluczała łaskowości wobec sprawcy. Okaleczenie sprawcy – z wyjątkiem Pwt 25,11-12 – nigdzie nie jest sankcjonowane przez prawo starotestamentowe. Wystąpienia na rzecz biednych u proroków chcą przeciwdziałać ich wykorzystywaniu, a tym samym zachowaniu harmonii społecznej. To samo można powiedzieć o prawie. Nawet sam Bóg zdaje się zmierzać do zachowania równowagi społecznej (Iz 5,8-10). Po czwarte, ludzkie zachowania odpowiadają zwierzęcym lub fenomenom naturalnym (np. Iz 1,2-3; Jr 5,22-23). O ile topos ten jest używany w pozytywnym sensie w mądrości (Prz 30,29-31), to w krytyce prorockiej służy pokazaniu, że ludzkie postępowanie bywało obrazą dla naturalnego biegu rzeczy. Po piąte, moralne nauczanie mądrościowe nie odwołuje się do prawa czy przykazań Bożych. *Głupota* nie była niczym innym jak czynem skierowanym przeciwko porządkowi. Zmienia się to nieco dopiero w późnym okresie (Syr), ale nawet wtedy Tora odzwierciedlała porządek rzeczy. Trzeba przy tym pamiętać, że w starożytnym świecie porządek świata nie mógł być nieteologiczną ideą, tak że mądrościowa etyka była również zawsze w jakimś sensie teologiczna. Aż do IV w. p.n.e. obowiązki etyczne nie były w Izraelu jakoś specyficznie jahwistyczne, a i potem nie tworzyły one jakiegoś alternatywnego porządku. Po szóste, Stary Testament przekazuje zasadniczo konserwatywną wizję rzeczywistości, której głównym elementem jest stabilność społeczeństwa (stąd Iz 3,13 wypowiada się przeciwko panowaniu kobiet). To w jego ramach można zagwarantować ochronę słabszym. Szczególną rolę J. Barton przypisuje pojęciu *אֱמוּנָה*, zwłaszcza w Iz. Zaufanie Bogu opiera się na tym, że Bóg jest godny zaufania. Jest ono absolutnym imperatywem etycznym, bazującym na właściwym pojmowaniu porządku świata, którego źródłem jest Bóg. I po siódme, „ekologia” jako przekonanie, że świat (niebo i ziemia), ludzkie życie oraz życie zwierząt i wegetacja roślin są ze sobą ściśle powiązane (np. Oz 4,2-3; Ps 82,5). Właściwe ludzkie postępowanie utrzymuje porządek świata i powstrzymuje siły chaosu. Przykładowo rok sabatowy

i jubileuszowy (Kpł 25) łączy w sobie troskę o powodzenie ludzi, zwierząt i roślin. Nawet porządek czasu jest zadziwiającą mieszaniną „natury” i „kultury”, związaną z etycznym wymiarem porządku rzeczy. Idea porządku świata wydaje się więc dominująca w Starym Testamencie. Bóg jest bardziej jego gwarantem niż źródłem.

Mimo to żadna etyka odwołująca się do literatury starożytnego Izraela nie może obyć się bez posłuszeństwa Bogu (rozdział piąty: 127-156). Powszechne jest przekonanie, że podstawową zasadą etyczną w Starym Testamencie jest posłuszeństwo Bogu. Etyka w dawnym Izraelu nie była humanistyczna czy eudajmonistyczna, co nie oznacza jeszcze, że była oparta na posłuszeństwu Bożym przykazaniom. Bez wątplenia Stary Testament mówi o Bożych przykazaniach, którym ludzie powinni być posłuszni. Myślenie etyczne ogniskuje się więc na Bogu. Ale z etyką teonomistyczną mielibyśmy do czynienia wtedy, gdyby zakładano, że Bóg nakazuje to, co jest dobre, a dobrem jest to, co Bóg nakazuje. Podczas gdy na starożytnym Bliskim Wschodzie prawa miały pochodzić od króla, to w Starym Testamencie są one konsekwentnie dawane przez Boga (ludzie mogą być kanałami ich przekazania): Bóg nakazuje zrobić coś szczególnego jednostkom i grupom. Lojalność Bogu mogła się wiązać nawet z działaniami niszczycielski i masakrami, ale wtedy też była ukazywana w pozytywnym świetle i miała służyć uniwersalnemu porządkowi świata. Natomiast we wcześniejszej mądrości etyka posłuszeństwa Bogu jest zupełnie nieobecna. Szczególnym przypadkiem jest Pwt z swoją zasadą, że wszyscy są braćmi i siostrami, a jedynym suwerenem jest JHWH (co stało w opozycji do roszczenia królów asyryjskich). Wiele wskazuje na to, że w Deuteronomium mamy do czynienia z utopijną wizją nowego Izraela ukształtowaną w okresie wygnania. Prorocy różnią się między sobą, lojalność wobec JHWH i posłuszeństwo jego prawu podkreślają przede wszystkim Ozeasz i Jeremiasz. Również literatura apokaliptyczna nakierowana jest na absolutne podporządkowanie się Bogu. Jednak waga posłuszeństwa Bogu i irracjonalny wymiar przykazań został ograniczony na wiele sposobów. Po pierwsze, idea przymierza,



której kiedyś przypisywano centralną rolę w religii i etyce Starego Testamentu, jest stosunkowo późna (nie poświadczona w ogóle w Oz). Klasyczne teksty eksponujące tę ideę i jej implikacje pochodzą z Pwt. Jest ona w swej istocie produktem wygnaniowym, kiedy to Izrael starał się określić swoją naturę jako ludu JHWH. Prawo stało się czymś w rodzaju kontraktu pomiędzy Bogiem jako władcą i Izraelem jako wasalem. Jednak nawet wtedy to, czego JHWH się domagał, nie było irracjonalnym posłuszeństwem, przeciwnie idea przymierza jest racjonalizacją etycznego posłuszeństwa. Można by powiedzieć, że jest to etyka odpowiedzi, odpowiedzi na Boże zbawcze działanie. Bóg nie musiał mówić, co jest korzystne, bo wezwania do posłuszeństwa zakładały, że dla każdego oczywiste jest, co jest korzystne, dobre. Posłuszeństwo jako dominujący aspekt etyki zostało osłabione, gdyż wypływa ono z wdzięczności za to, co przynosi ludziom korzyść. Po drugie, powszechne w prawie starotestamentowym jest motywowanie do jego przestrzegania, a więc apelowanie do ludzkiego rozumu, do *ratio*. Klauzule motywacyjne nie są skierowane do sędziów, lecz do ludu (J. Barton przytacza kilka odmiennych sposobów klasyfikacji tych klauzul). Wiele z nich odwołuje się do motywów humanistycznych, czasami także do religijnego zobowiązania, bazującego na gwarantowanym przez Boga porządku świata. Nie ograniczają się one do wspomniania dobra doświadczonego w przeszłości czy wymieniania korzyści/strat w przyszłości, ale odwołują się też do racjonalnego i etycznego namysłu podmiotu etycznego. Mają charakter dydaktyczny, a tym samym prawo okazuje się być formą mądrości. Bez względu na powody właściwego postępowania: powszechne przekonania, interes własny czy humanitaryzm, wdzięczność czy naśladowanie Boga, klauzule motywacyjne zakładają racjonalność adresata. Oczywiście mądrość i prawo różnią się między sobą: pierwsze dąży do ustanowienia ograniczeń, a drugie – ideałów. Prawodawcę (Boga) łączy z adresatem moralna wspólnota, do której wspólnie przynależą. Perswazja i akceptacja zobowiązań etycznych odgrywały ogromną rolę w etyce staroizraelskiej. Po trzecie, starotestamentowe prawo nawet nie próbuje odnieść

się do wszystkich potencjalnych przestępstw, a na przykładzie objętych nim przypadków można wydedukować ogólne reguły (z nich mogą być wyprowadzone decyzje w podobnych sprawach), których celem jest utrzymanie harmonii społecznej. Księga przymierza zawiera być może rzeczywiste „prawa”, ale mamy w niej do czynienia z daleko posuniętą selektywnością. Prawo w Pwt jest z kolei raczej utopijne niż realistyczne. W ogóle prawo w Biblii Hebrajskiej jest bardziej parenezą niż legislacją, a tym samym ukazuje przede wszystkim idee etyczne. Po czwarte, rozważenia wymaga, na ile Tora czy zobowiązania etyczne miały na uwadze jedynie Izrael jako unikalny podmiot etyczny. Zasady moralne wspólne dla judaizmu i „pogan” (w okresie przedwygnaniowym raczej nie może być mowy o „etycznej” wyjątkowości Izraela) są nieraz przedstawione jako charakterystyczne dla Izraela. Judaizm w rzeczywistości wyróżniają jedynie niektóre regulacje kultowe, zasady dotyczące czystości z P czy nacisk na właściwe zachowania seksualne. Na końcu tego rozdziału poświęcono nieco uwagi prawom, które nie były dobre z Ez 20,25, gdzie oceniono przykazania dane przez Boga w oparciu o inne kryteria niż Boża wola, i to oceniono je negatywnie. Istniały więc standardy dobra pozwalające mierzyć nawet boskie nakazy (Rdz 18,25).

Obok dwóch modeli etyki, jednym bazującym na naturalnej moralności, a drugim – na posłuszeństwie Bogu (nie muszą stać w sprzeczności wobec siebie), J. Barton bierze pod uwagę jeszcze trzecią możliwość: etykę cnót (w rozdziale szóstym zatytułowanym „Cnoty, charakter, formacja moralna i koniec życia; 157-184). Prawdopodobnie nie była ona dominującym modelem w większości okresów dziejów dawnego Izraela. Wiążą się z nią cztery kwestie. Po pierwsze, Stary Testament operuje często jaskrawym przeciwstawieniem dobre-złe, opozycją „białe-czarne”. Nie jest bowiem zainteresowany marginalnymi przypadkami konfliktu wartości moralnych, lecz postępowaniem w codziennym życiu. Najwyraźniej jest to widoczne w literaturze mądrościowej, według której można postąpić dobrze lub źle. Głupota i mądrość są kategoriami moralnymi, gdyż głupi z własnej winy wybiera zło, a mądry dobro.

Dodatkową możliwością, która jakoś mieści się w tym schemacie, jest ewentualna całkowita zmiana postępowania (Ez 18,21-24). Człowiek nie staje się stopniowo dobry. Jedynie w narracjach starotestamentowych spotykamy skomplikowane zdarzenia i dwuznaczne charaktery, które mogą zmieniać się w zależności od okoliczności (Jakub, Józef czy Dawid). Po drugie, w Starym Testamencie pojawia się idea moralnego ćwiczenia („formacji”), choć jest ona stosunkowo poboczna. Natomiast właściwie nie spotkamy koncepcji wzrastania w cnotach. Tradycje mądrościowe posługują się metaforą edukacyjną pouczenia, instruowania (מוֹסֵר): młody człowiek powinien się uczyć i zdobywać wszelaką wiedzę. W tym sensie każdy może być nauczany, a celem jest pozyskanie mądrości życiowej, umiejętności odpowiedniego kształtowania swego życia, prowadzącej do udanego życia. Bardzo późne teksty zdają się poszerzać możliwość stawania się lepszą osobą, do czego ma prowadzić post, modlitwa i jałmużna (Jud 8,4-6), duchowa dyscyplina (Tob 4). Nie bez znaczenia zdaje się być sprawdzanie samego siebie (Hi 31). W końcu pojawia się idea doskonalenia samego siebie poprzez ascezę i ćwiczenia (*Testament Symeona* 4,4-5). Uwagę poświęca się nie tylko czynom, ale też myślom czy zamiarom („serce”; Hi 31; Ps 15; 101 czy 119). Znaczenie mają też właściwe emocje (zob. Wj 20,17; Pwt 5,21; Kpł 19,17), ukryte pragnienia własnego serca. Chyba najbardziej charakterystycznym jest w tym kontekście wyrażenie „powiedzieć w swoim sercu” (czasami skrócone do „powiedzieć”), przy czym zawsze lub prawie zawsze chodzi o błędy (Ps 14/53; Iz 40,27-29). Nie wiemy, czy prorocy byli jakoś uczeni, ćwiczeni, ale w Ez, a potem w Dn możemy znaleźć elementy praktyk ascetycznych. Co ciekawe, wiedza może mieć swoją ciemną stronę (Rdz 3 czy Hi 28 [sic!]). Właściwa postawa moralna może być kształtowana według powygnaniowego judaizmu przez oddawanie się czytaniu Tory i medytowaniu tekstów mądrościowych. Po trzecie, etyka cnót jest raczej „destylatem” z dobrych rozstrzygnięć cnotliwych ludzi niż prawami działającymi w abstrakcyjny sposób. Etyka narratywna jest zasadniczo skoncentrowana na tym, co jednostkowe i partykularne. Narracja

starotestamentowa niechętnie dąży do wyciągania z niej moralnych wniosków. Zobrazowana w nich egzystencja ludzka jest złożona (Dawid), co nie oznacza, że nie można się z niej czegoś dowiedzieć o problemach i korzyściach płynących z moralnego życia. Bohaterowie często nie są wzorami postępowania, doświadczenia mają być nie tyle przedmiotem osądu moralnego, ile wskazówką, jak podmiot etyczny może kształtować swoje życie w tej szczególnej perspektywie. Ostatecznie teksty narracyjne mogły służyć starożytnemu Izraelowi do generowania imperatywów i koncepcji moralnych. Etyka bazująca na narracji jest bliższa etyce cnót niż innym systemom etycznym. Po czwarte, cnotliwe życie, które nie jest kierowane przez abstrakcyjne zasady, potrzebuje pewnych idei i wartości, na które może się orientować. Stary Testament wyznacza pewne ogólne zasady tego, co jest dopuszczalne. Nie wszystko, co jest dopuszczalne, jest też wartościowe czy akceptowalne (np. poza zakazem cudzołóstwa istnieje cały szereg zachowań seksualnych, które są potępiane). W tym samym rozdziale J. Barton stawia też pytanie o to, jaki jest cel etycznych dążeń, dokąd prowadzą one człowieka. W Starym Testamencie pytanie to znajduje odpowiedź zasadniczo w doczesnym świecie w postaci dobrego, udanego życia i posiadania rodziny. Etyczna odpowiedzialność nie ogranicza się do bliskich osób, ale rozciąga się na utrzymanie instytucji społecznych i tradycji kulturowych. Trwanie ma miejsce przede wszystkim w pamięci potomków. W literaturze mądrościowej dobre postępowanie skutkuje powodzeniem, ale celem jest raczej podtrzymanie porządku i harmonii społecznej. W okresie helleńskim etyka zyskuje wymiar „duchowy”, częściowo w odgraniczeniu od świata helleńskiego: kapłański model czystości i całkowicie przez Boga kierowane życie. W tym czasie mądrość również okazywała zainteresowanie pobożnością „duchową”. Ostatnim zagadnieniem poruszonym w tym rozdziale jest dyscyplina. W Biblii Hebrajskiej znajdujemy niewiele z tego, co można by nazwać ascetyzmem. Posty czy abstynencja seksualna miały charakter czasowy i służyły określonym celom (przygotowanie do zwrócenia się do Boga z poważną prośbą czy podczas kampanii wojennej). U proroków

z VIII w. p.n.e. pojawia się idea wyrzeczenia, ale w kontekście działania ku dobru drugiego człowieka nawet własnym kosztem. Konsekwentną ascezę spotykamy dopiero w późniejszych nowelach (Jud, Est). Poza tym pojawiają się jeszcze zwyczaje pokutne (np. Ekd 9,5). Rzadko również mamy do czynienia z ideałem ubóstwa, jeśli już to „duchowego”. Literatura mądrościowa jest wręcz niechętna dosłownemu ubóstwu, wiążąc go z lenistwem i bezczynnością. W ogóle dosłowna bieda nie była chwalona. Mogła zyskiwać pozytywny wymiar sensie przenośnym, gdy biedak był określeniem pobożnego czy nieskazitelnego. Przychyłność wobec pokrzywdzonych była sprawą *noblesse oblige* (np. Hi 31,13-15), a Pwt postulowała solidarność z niewolnikami i *personae miserae*. Natomiast natrafiamy na przykłady bezinteresownej pobożności, która jest praktykowana, nawet jeśli nie prowadzi do osobistego powodzenia (Dn 3,16-18). Do duchowej dyscypliny można by zakwalifikować medytację Tory (Ps 119), która staje się częścią codziennego rytmu. W psalmach mówi się o duchowości, wedle której człowiek został stworzony, by wielbić Boga i głosić Jego majestat modlitwą i życiem, a w późnych psalmach o społeczności z Bogiem, której świadomość jest bardziej wartościowa niż „zwykłe” życie (Ps 63; 73). Podobnie pojęcie mistycyzmu byłoby mylące (taki rys mogłoby mieć „chodzeniu z Bogiem” w Rdz 5,24).

Rozdział siódmy (185-210) poświęcony jest grzechowi, czystości i wybaczeniu. Historycy etyki są skłonni twierdzić, że idea odrazy, obrzydliwości, nieczystości nie jest częścią etyki, lecz myślenia przedetycznego. Jednak w Starym Testamencie mowa o nieczystości nie jest ograniczona do niezamierzonych okoliczności, lecz zdaje się być alternatywnym, może nawet komplementarnym sposobem myślenia o ludzkim postępowaniu. Zestawienie wykroczeń zagrożonych karą śmierci uzmysławia, że rozróżnianie reguł moralnych i kultowych, przestępstw zamierzonych i niezamierzonych (przypadkowych), grzechu i nieczystości nie ma tutaj zastosowania (podobnie Ez 22,6-12). Wina może nie mieć nic wspólnego z intencją człowieka, można się stać się nieczystym przypadkowo. Boże karanie może dotyczyć zarówno zamierzonego grzechu,

jak i przypadkowej nieczystości. Nie da się również rozgraniczyć idei nieczystości z P, która miałaby być rytualna i formalna, i grzechu z tradycji deuteronomistycznych (Pwt i literatura deuteronomistyczna), która z kolei byłaby racjonalistyczna, humanistyczna i anty-rytualna (prorocy staliby po tej samej stronie). Ez 18 pokazuje, że przynajmniej od wygnania przestępstwa „rytualne” są traktowane tak samo jak „moralne”. Nieczystość ma w prawie starotestamentowym kilka zaskakujących cech. Istnieje asymetria pomiędzy grzechem i nieczystością: grzech powoduje nieczystość, ale nie wszystko, co powoduje nieczystość, jest grzechem. Kobieta w okresie menstruacji jest nieczysta i jednocześnie całkowicie niewinna. Zarówno kultowa, jak moralna nieczystość (kategoryzacja Jonathana Klawansa) opisywana jest terminem טָמֵא, ale jedynie moralna czasownikami חָנַף („zanieczyścić”) i חָלַל („sprofanować”), a przede wszystkim jako „obrzydliwość”. Przeciwnością moralnej nieczystości nie jest czystość, lecz świętość. Moralna nieczystość jest trudniejsza do usunięcia, nie da się jej zmyć (choć możliwe są metaforyczne sformułowania o zmywaniu moralnych win, jak w Ps 51,7). Mimo to jedynie nieczystość rytualna może zostać przeniesiona na innych („poważniejsza” nieczystość moralna nie może skazić drugiego człowieka czy przedmiotów). Jeszcze dziwniejsze są prawa dotyczące nieczystych pokarmów, które zdają się przynależeć do nieczystości rytualnej, ale noszą cechy nieczystości moralnej. Można więc przypuszczać, że podział nieczystości na takie dwie kategorie jest niewystarczający (co pokazuje też Ez 36,16-18). Tak czy inaczej różne kategorie nieczystości nie dają się wystarczająco wyróżniać językowo, są więc nieostre, zamazane, tak że to, co rytualne, niejako wlewa się do myślenia etycznego. To zlanie się kategorii jest jeszcze wyraźniejsze w Qumran: nieczystość rytualna prowadzi do moralnej winy. Podobnie niejasne jest pojęcie intencjonalności. Stary Testament zdaje się pojmować nieprawość w sposób obiektywny czy absolutny – skutkuje sankcją niezależnie od intencji. Ale nieczystość niezamierzona może nie podlegać karze, ale i tak wymaga oczyszczenia. Myślenie w kategoriach nieczystości jest też myśleniem w kategorii

porządku świata, nie odwołuje się do „irracjonalnego posłuszeństwa”. Pojęcie תוֹעֵבָה przynależy do języka nieczystości, ale bardziej w sensie moralnego oburzenia. Pojawia się głównie w literaturze mądrościowej, gdzie akurat najmniej moglibyśmy go oczekiwać, która chce wpajać określone postawy, nie koncentrując się na sprawach prawno-sądowych. Obrzydliwość jest czymś w rodzaju łamania kosmicznego tabu. Nie jest to prymitywny sposób pojmowania rzeczywistości (wbrew Mary Douglas), lecz wyrafinowany sposób pojmowania harmonii, która jest odzwierciedleniem naturalnego i społecznego porządku. Poza mądrością i P język nieczystości dla grzechu pojawia się bardzo rzadko. A zatem przepaść pomiędzy myśleniem mądrościowym i kapłańskim wcale nie jest wielka, jak się często sądzi. Nieczystość i grzech wymaga rytualnego oczyszczenia, często złożenia ofiary, a szczególnie poważne grzechy pokuty, ale nie ofiary. Przykład Dawida uzmysławia, że wybaczenie nie zawsze wyklucza karę (też Wj 32; Ps 99,8). Także u proroków obiecana odnowa przez przebaczenie jest możliwa dopiero po karze. Wybaczenie ma podobny do usunięcia nieczystości efekt, prowadząc do przywrócenia pierwotnego stanu. Prawo w Izraelu nastawione było bardziej na zachowanie integralności społeczności niż na karanie przestępstw („sprawiedliwość konektywna”, *iustitia connectiva* Jana Assmanna). Centralnymi tematami w Starym Testamencie w odniesieniu do grzechu i nieczystości są pokuta i zadośćuczynienie. W późnych tekstach grzech i przebaczenie są ujmowane w kategoriach czystości (zob. powyżej). Bardzo rzadko pojawia się wybaczenie w relacjach międzyosobowych – jedyne wprost wyrażone polecenie to Syr 28,2-7 (z nawiązaniem do niechowania urazy z Kpł 19,18; por. też Wj 23,4-5), choć także narracje zawierają sugestie zmierzające w tym samym kierunku (Rdz 45,4-8). Zrzeczenie się prawa do zemsty, co może być pojmowane jako wybaczenie wrogowi, ma zasadnicze znaczenie dla podtrzymania harmonii społecznej.

Rozdział ósmy (211-226) prezentuje dyskusję o koncepcji odpłaty („Konsekwencje działania”). W starożytnym Izraelu wierzono, że dobre

i złe czyny niosą za sobą odpowiadające im konsekwencje, i to zarówno na poziomie jednostki, jak i zbiorowości. Klaus Koch postawił pytanie o to, na ile można mówić o (Bożej) odpłacie, a na ile o jakoś automatycznie funkcjonujących konsekwencjach grzechu czy sprawiedliwości, i doszedł do wniosku, że odpłata jest mylącym określeniem, gdyż grzech sam z siebie doprowadza do upadku grzesznika (*schicksalswirkende Tatsphäre*). Ma już to wskazywać „dynamiczne” znaczenie terminów dla grzechu i nieprawości, obejmujące winę i jej konsekwencje. Bóg nie tyle odpłaca grzesznikowi, ile po prostu utrzymuje moralny porządek świata. Przy czym K. Koch pojmował odpłatę bardzo wąsko jedynie w kategoriach sądowych. O ile jego obserwacje znajdują oparcie w niektórych tekstach, to Stary Testament z pewnością mówi też o bezpośredniej interwencji JHWH w ludzkie sprawy. W szczególności prorocy postrzegali karę jako wynik osobistej interwencji Boga. A zatem Stary Testament dostarcza świadectw zarówno automatycznego, jak i interwencjonistycznego pojmowania związku pomiędzy winą a karą. Nie tylko prorocy, którzy zapowiadają karę Bożą ujmowali w kategoriach talionu, lecz także inne księgi operowały oboma modelami. Nawet w literaturze mądrościowej dopuszczano możliwość Bożej interwencji (np. Prz 20,24), a Hiob zaprzeczał istnieniu automatycznemu związkowi pomiędzy czynem a losem człowieka (zob. też Kzn 9,2). Pisarze deuteronomistyczni nieraz podkreślali wolność Boga i Jego karanie za łamanie przykazań (zwł. Pwt 29-30). Bóg ogłasza przecież swoje zamiary nie po to, by zaznaczyć nierozzerwalny związek pomiędzy grzechem narodu i jego cierpieniem. To samo dotyczy Tr. Zaś P bliższe jest tradycjom mądrościowym, w których dominuje myślenie w kategoriach automatycznych konsekwencji ludzkiego postępowania (Bóg utrzymuje porządek świata także według P). Ponownie teksty mądrościowe i kapłańskie okazują się podzielać te same idee. W narracjach z ksiąg niezredagowanych deuteronomistycznie ludzie nie zawsze dostają to, na co zasłużyli (np. bracia Józefa). Także w kwestii transmisji win i kary pomiędzy generacjami Stary Testament prezentuje dwa alternatywne podejścia. Z jednej



strony, winy są przekazywane i dotyczą kolejne generacje (Dekalog, literatura deuteronomistyczna, Tr), a z drugiej strony, spotykamy słabiej rozpowszechnioną doktrynę „bezpośredniej odpłaty” (Krn, Ez 18,18-29 czy w ramach nadziei eschatologicznej Jr 31,29-30). Księgi Kronik uzmysławiają, że ta druga możliwość zastosowana w praktyce okazuje się prowadzić do uproszczeń. Ponadto istnieje jeszcze możliwość, by cierpienie interpretować nie tylko jako konsekwencje przeszłych występków, ale też jako ostrzeżenie przed skutkami w przyszłości (Am 4,6-12). Cierpienie jako przestroga (cel wychowawczy) nie pojawia się na poziomie zbiorowym, a jedynie indywidualnym, i służyć ma celom etycznym, zachęcając do prawego postępowania (Prz 2,11-12 czy Hi 5,17-27). Szczególnie trudnym zagadnieniem jest znieczulenie (uczynienie twardym)<sup>6</sup> serca, nawet jeśli motyw taki pojawia tylko w kilku fragmentach (serce faraona w Wj, Iz 6,9-10 czy Ez 20,25-26). Co ważne, nigdy nie odnosi się do kogoś niewinnego. Człowiek okazuje się tak niegodziwy, że Bóg przyczynia się do tego, iż w pełni zasługuje na karę. Dalszym przypadkiem byłoby Ahab w 1Krl 12, które jest takim grzesznikiem, że zasługuje na to, by zostać oszukany ku swojej zagładzie (bardziej skomplikowany przypadek to 1Krl 13). Jon 4,1-3 pokazuje, że Bóg zawsze dąży do okazania łaski, nawet niezasłużonej, stąd prorok słusznie się obawia, że Bóg będzie „musiał” wybaczyć, i nie chce stanąć na przeszkodzie temu, by grzesznicy przestali grzeszyli. W każdym razie motyw znieczulenia serca odnosi się to tych, którzy są tak uzależnieni od zła, że nie są już w stanie inaczej postępować.

W rozdziale dziewiątym (227-244) J. Barton kieruje uwagę na zbiory zasad etycznych, za którymi mają stać dwa podejścia: tworzenie list cnót, które należy praktykować, i grzechów, których trzeba unikać, oraz podsumowań, wskazującym na istotę zobowiązań moralnych, opierających się częściowo na selekcji, a częściowo na podsumowywaniu czy

---

<sup>6</sup> W języku polskim mówi się czasami o „zatwardzeniu serca” (wyrażenie czasownikowe „zatwardził serce” było jeszcze akceptowalne), co może budzić uzasadnione opory.

streszczeniu. Najbardziej znana lista to Dekalog, który jest zbiorem o długiej historii powstawania (por. też Oz 4,2 i Jr 7,9). Jest niezwykle redukcja przykazań do krótkiej listy, a obecność szabatu dowodzi, że nie rozróżniano rytualnych i moralnych obowiązków. Inne przykłady list to Prawa noachickie, *Wyrocznie Sybilli* 3, 2 Enoch 9 czy też Hi 31 (z radykalanym nastawieniem na potrzeby drugiego człowieka i samoświadomość etyczną) i Tob 4, a nawet Ps 15 i 24. Wprawdzie można dostrzec w późnych czasach okresu drugiej świątyni pewne elementy „sekciarskie”, to wyraźnie dominuje uniwersalny charakter wymogów moralnych. Choć próbowano znaleźć dla list jakieś kultowe *Sitz im Leben*, to najprawdopodobniej można mówić jedynie o *Sitz in der Literatur* (wyjątkiem mogą być prorockie listy z Oz 4,2 i Jr 7,9<sup>7</sup>). Niewiele w nich specyficznie izraelskich praw, z wyjątkiem zakazu bałwochwalstwa (Pwt 27,15-26). Co do ich pochodzenia i charakteru nie istnieje żaden konsens. Z kolei podsumowania posługują się nadrzędnymi terminami takimi jak „dobro”, „zło”, nie wymieniając konkretnych przewinień (np. Iz 3,10-11; 5,20; Oz 4,1). Są wyrazem pewnej zasadniczej postawy etycznej (poszukiwano ich korzeni w mądrości), być może zaczątkiem myślenia metaetycznego. Tylko w niewielkim stopniu ich treść może uchodzić za szczególnie izraelską.

Dla etyki starożytnego Izraela nie bez znaczenia jest problem domniemanego złego charakteru moralnego Boga, omówiony w rozdziale dziesiątym (245-272). Wprawdzie w Biblii Hebrajskiej skarżono się czasami na Bożą niemoralność (Hiob), to jednak zdecydowana większość tekstów ukazuje Boga jako sprawiedliwego i niepostępującego w sposób arbitralny czy kapryśny. Mimo że pojęcie teodycei jest współczesne, to daje się zastosować do wielu materiałów w Starym Testamencie. Prorocy, Tr, niektóre psalmy i większość ksiąg historycznych (zwł. Krl i Krn) starają się pokazać, że surowe karanie Izraela przez Boga było sprawiedliwe, w pełni zasłużone. Z dzisiejszej perspektywy nie zawsze łatwo uznać ich

<sup>7</sup> W książce pomyłkowo podano tutaj w. 16.

argumentację za satysfakcjonującą, zwłaszcza jeśli odnosi się wrażenie dysproporcji pomiędzy występkami a karą (dotyka ona również ciemieżonych biedaków, co była podstawą Bożego karania). Bywa, że Bóg działa w sposób, który zakazuje ludziom (zakaz karania dzieci za winy rodziców i rodziców za winy dzieci – Pwt 24,16). Być może odmienny sposób podejścia zależy do tego, czy nieszczęście przynależy już do przeszłości, ewentualnie do przyszłości, w której na pewno się wydarzy, czy też jest potencjalną możliwością będącą przedmiotem legislacji. Tak czy inaczej JHWH wydaje się mniej gniewny niż większość bogów starożytnego Bliskiego Wschodu. Prorocy dodawali do swych oskarżeń (być może pierwotnie nieracjonalnego przeświadczenia o nadciągającej katastrofie) racjonalne wyjaśnienia (nadchodzącej) Bożej kary. Ich śladem zdają się podążać księgi, w których tłumaczy się doświadczone narodowe nieszczęście w ten sposób, że Bóg sprawiedliwie ukarał Izrael, który sobie na to zasłużył (doksologia sądowa). W rzeczywistości wykorzystuje się schemat znany też z literatury mądrościowej. Zupełnie odmienna jest teodycea w Hi, w której wskazano na błąd logiczny tkwiący nauce o sprawiedliwej odpłacie, nawet jeśli w pierwszym rzędzie mogło w Hi chodzić o uwolnienie jednostki od niesprawiedliwego ostracyzmu społecznego. W Kpł – zdaniem M. Douglas – brak powodzenia znajduje wyjaśnienie w złamaniu kosmicznego porządku. Jak można się zatem przekonać, w Starym Testamencie dominuje prorocka wersja teodycei. Niewiele zmieniają w tym obrazie prorockie obietnice, gdyż zakładają poprzedzający je sąd. Ale są ten nie przekreśla nadziei. Autorzy starotestamentowi nie pomijają ciemnej strony życia, dostrzegają konieczność wyjaśniania cierpienia, odwołując się do Bożego działania i przeważnie podkreślając Bożą sprawiedliwość. Czy pomimo tego Bóg mógł być postrzegany jako źródło zła? Nie wykluczone, że znaczącym faktorem dla wiązania Boga ze złem mógł być monoteizm. Jednak większość starożytnych bogów była źródłem dobra i zła w świecie, tak że nie może to uchodzić za wyróżnik systemu monoteistycznego. Opowiadania z Rdz 32,23-33 i Wj 4,24-26 trzeba czytać w izraelskim kontekście:

pierwsze odzwierciedla Boży sąd, który kończy się wraz z nastaniem dnia, a drugie ujawnia wrogość JHWH wobec Mojżesza z powodu jego nieobrzezania. Nie mają więc demonicznego, irracjonalnego charakteru. Wypowiedzi takie jak 1Sm 2,6-7; Hi 1,21; 2,10; Kzn 7,14; Pwt 32,29; Iz 45,7; Am 3,6 i Tr 3,38 demonstrują w rzeczywistości Bożą zdolność i moc do pomszczenia grzechu. Bóg może dać człowiekowi to, na co zasługuje – akcent spoczywa na niearbitralnym działaniu Boga w świecie (1Sm 26,19). Podczas gdy niektórzy autorzy biblijni pokazali, że istnieje porządek moralny, z którego punktu widzenia można oceniać samego Boga, to dla innych dobre było to, co Bóg nakazuje i jak działa (Hi 38-39 czy Kzn 3,11). W tym sensie myślenie dawnego Izraela było przedfilozoficzne, prezentowano różne możliwości, które nie musiały być ze sobą uzgodnione. Boga nie postrzegano jednak jako irracjonalnego tyrana, lecz najczęściej starano się wyjaśnić, że Bóg działa sprawiedliwie, i to pomimo trudności w usprawiedliwieniu takiej wiary. Bóg był pomyślany jako potężny, mądry, łagodny, ale Jego cierpliwość miała granice i mógł zmieniać zdanie, jako że był wolny. Teksty biblijne nie ukazują Boga w kategoriach „teologii doskonałości”, lecz emocjonalnego, a nawet ambiwalentnego, Boga, którego warto próbować poznać. Bóg czczony przez Izraelitów miał wiele cech antropomorficznych, pozytywnych i negatywnych. Księgi Starego Testamentu różnią się też pomiędzy sobą w przedstawianiu Boga jako zupełnie niepodobnego do ludzi albo bardzo podobnego do nich, co ma znaczenie dla etycznej idei naśladowania Boga (*imitatio dei*). Nie może ona raczej opierać na Kpł 19,2, a już prędzej na Pwt 10,17-19; 5,17, zakładających postępowanie analogiczne do Bożego działania. Podobnie Pwt 24,17-18, gdzie historia zbawienia chce być przykładem etycznej aktywności ludzi. J. Hempel czy E. Otto widzą w Bożym postępowaniu wobec ludzi model postępowania ludzi wobec siebie nawzajem. Paralelność pomiędzy Bożym i ludzkim postępowaniem nie może być jednak zupełna. Fakt, że człowiek jest „Bożym obrazem” zdaje się oznaczać, że Bóg jest nie tylko tym, który wydaje polecenia, ale również wzorem moralnego postępowania. Na przykład,

skoro Bóg transcenduje swój gniew, to tego samego oczekuje od ludzi. Może nawet powstać wątpliwość, czy przypadkiem nie mamy bardziej do czynienia z *imitatio hominis* po Bożej stronie niż z *imitatio dei* po ludzkiej, stwarzaniem Boga na ludzkie podobieństwo (C.S. Rodd). Z punktu widzenia autorów biblijnych nasze dobre cechy są echem Bożego charakteru, który wpierw się nam objawił, a tym samym mówienie o *imitatio dei* jest częściowo uprawnione. Jest jednym z nurtów myślenia etycznego, ale nie może uchodzić za centralną koncepcję etyczną. Skoro ludzie są w pewnym stopniu podobni do Boga, powinni postępować jak Bóg.

Książka kończy się wnioskami (273-276), w których J. Barton podkreśla, jak zróżnicowany obraz myślenia etycznego rysują źródła. Powszeczne było myślenie kategoriami moralnego porządku. Być może najbardziej zaskakujące jest, jak ogromną rolę odgrywa apelowanie do rozumu. Nawet jeśli współczesnych odbiorców porusza domniemana irracjonalność Biblii Hebrajskiej, zwłaszcza w odniesieniu do nieczystości, to system ten trzeba pojmować jako zasadniczo racjonalny. Całość zamyka bibliografia (277-298) i pomocne indeksy (autorów, rzeczowy, cytatów biblijnych i starożytnej literatury; 299-336).

Książka J. Bartona jest wyjątkową pozycją o etyce w starożytnym Izraelu i na pewno niezwykle interesującym mówieniem koncepcji etycznych, które odnajdujemy m.in. w Starym Testamencie. Pokazuje ogromną erudycję autora, który zbiera wyniki badań, bardzo ostrożnie je waży i próbuje przedstawić w miarę pełny i przekonujący obraz myślenia etycznego w dawnym Izraelu. Nie może on być spójny, gdyż źródła są wielogłosowe. Idee etyczne rzadziej niż częściej dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Stąd książka ta nie przypomina czegoś w rodzaju podręcznika etyki Starego Testamentu, choć prezentuje to, co w kwestii etyki można z niego (i nie tylko) wyczytać. Autor zawsze próbuje odwoływać się do konsensu czy opinii wielu/większości badaczy. Wprawdzie napotka się wątpliwe interpretacje czy poglądy, ale czy w ogóle może być inaczej? Oto kilka przykładów:

Czy regulacje dotyczące niewolnika Hebrajczyka (Wj 21,2-11) nie są prawem, dlatego że nie zawierają sankcji karnej (21)? Współczesne prawo cywilne również ma na celu ustalenie tego, co się komu należy, wzajemnych roszczeń, i może być przedmiotem postępowania sądowego. Czy prawo ograniczać miałoby się do prawa karnego? Z faktu, że w starotestamentowym „prawie cywilnym” omawia się różne możliwości w ramach poszczególnych zasad ogólnych, co zostało w tekstach oznaczone formalnie, gdyż zasadnicza regulacja rozpoczynają się od  $\text{יָדָע}$  (י), a podporządkowane jej szczegółowe rozwiązania od  $\text{מִשְׁפָּט}$  (י)<sup>8</sup>, bynajmniej nie oznacza, że prawo to ma charakter „narracyjny” (por. 146-147). Można by konstrukcję tych prawa porównać do paragrafów i ustępów (w danym paragrafie).

J. Barton (89) odwołuje się do inskrypcji z Kuntillet-Ajrud, która mówi o aszerze (Aszerze) JHWH (z suf.) i opierając się na już sfalsyfikowanej jej interpretacji, widzi w niej boginię<sup>9</sup>.

Czy rzeczywiście Hi 28 może poświadczać przekonanie o ciemnej stronie wiedzy (169; teza, która nie budzi zastrzeżeń w przypadku Rdz 3)? Poemat ten mówi o tym, że pomimo niezwykłych ludzkich możliwości, wiele spraw w tym świecie pozostaje poza zasięgiem człowieka, tak że rozsądnym jest kierować się w swym życiu bojaźnią Bożą.

Termin  $\text{טָמֵא}$  zdaje się tylko pozornie odnosić się w równiej nieczystość rytualną i kultową (196), gdyż dla tej ostatniej mamy pojawia się tylko kilka przypadków, tak że może być wtórnym rozszerzeniem jego zastosowania (na co wskazuje też postrzeganie nieczystości w późnych tekstach Q). Odwrotnie, czy starotestamentową „obrzydlivość” należy w ogóle kojarzyć z nieczystością (196), skoro odnosi się jedynie do wykroczeń o charakterze moralnym?

<sup>8</sup> Zob. np. Crüsemann Frank. 1997. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Wyd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus [tutaj 171].

<sup>9</sup> Do tego m.in. Lipiński, Edward. 2006. „Religioznawstwo a językoznawstwo”. W *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur: Materiały z konferencji naukowej Kazimierz Dolny, 27-29.09.2006* (Rozprawy i Studia Biblijne 31), 21-34. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” [tutaj 27n].

Omawianą książkę cechuje przesunięcie punktu ciężkości na tradycje mądrościowe, na stworzenie, która wiąże się z porządkiem świata (w aspekcie kosmologicznym, społecznym, etycznym), na racjonalność idei etycznych w dawnym Izraelu i wreszcie na osadzenie koncepcji etycznych w kontekście starożytnego Bliskiego Wschodu. Na pewno ciekawe jest wykazanie zaskakujących podobieństw pomiędzy literaturą mądrościową a P. Jest to książka interesująca nie tylko dla badaczy literatury starożytnego Izraela (Biblii Hebrajskiej i nie tylko), historyków idei etycznych, ale także, a może przede wszystkim dla teologów. Nikt kto zajmuje się etyką teologiczną nie powinien jej pominąć.