

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

ISSN 0239-4472



ARTYKUŁY

- | | |
|---|-----|
| ks. Adam Dynak • „ <i>Tworzący pokój</i> ” (Mt 5, 9). Jezusowy „makaryzm”... | 7 |
| Rev. Robert Kantor • <i>The situation of religious orders in the light...</i> | 39 |
| ks. Grzegorz Kielbasa • <i>Umieralność i przyczyny zgonów...</i> | 57 |
| ks. Janusz Królikowski • <i>Wolność Kościoła i Europy chrześcijańskiej...</i> | 105 |
| ks. Piotr Łabuda, ks. Mateusz Odziomek • <i>Tradycja, redakcja...</i> | 121 |

RECENZJE

- | | |
|--|-----|
| ks. Piotr Łabuda • „ <i>Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie...</i> ” | 149 |
|--|-----|

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 43
(2024) NR 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. dr Tomasz Maziarka, redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz M. Baran, prof. UPJPiI, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

Spis treści

ARTYKUŁY

- 7 **ks. Adam Dynak**
 „Tworzący pokój” (Mt 5, 9). Jezusowy „makaryzm”
 na tle biblijnej teologii pokoju
- 39 **Rev. Robert Kantor**
 The situation of religious orders in the light
 of the 1917 Code of Canon Law
- 57 **ks. Grzegorz Kielbasa**
 Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki
 Wielkiej w latach 1740–1950. Analiza źródeł archiwalnych
- 105 **ks. Janusz Królikowski**
 Wolność Kościoła i Europy chrześcijańskiej. Błogosławiony
 Innocenty XI, papież odsieczki wiedeńskiej, w przesłaniu Piusa XII
- 121 **ks. Piotr Łabuda**
 Tradycja, redakcja i delimitacja prologu
 Ewangelii według św. Marka

RECENZJE

- 149 **ks. Piotr Łabuda**
 „Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie inspiracje
 kultury spotkania”, red. T. Adamczyk, Lublin 2023,
 ss. 389 (Źródła i Monografie, 535)

ARTYKUŁY

ks. Adam Dynak

<https://orcid.org/0009-0003-1617-2165>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://ror.org/05sdyjv16>

„Tworzący pokój” (Mt 5, 9). Jezusowy „makaryzm” na tle biblijnej teologii pokoju

11 listopada 1918 roku w wagonie kolejowym w Compiègne pod Paryżem podpisano dokument o zawieszeniu broni pomiędzy aliantami i Niemcami, oficjalnie kończący pierwszą wojnę światową. Wówczas wydawało się, że świat, wstrząśnięty wydarzeniami minionych czterech lat, uczyni dosłownie wszystko, aby już nigdy nie dopuścić do zbrojnego konfliktu. Wojna globalna, pierwsza w historii ludzkości, przyniosła horrendalnie wielkie straty, przede wszystkim w ilości zabitych. Liczba ofiar śmiertelnych, które wojna pochłonęła, w taki czy inny sposób, szacuje się na piętnaście milionów. Do tego należy dodać około pięćdziesiąt milionów ofiar epidemii, zwanej hiszpanką, która pojawiła się w 1918 roku, jako rezultat śmiertelnych działań wojennych. Nie wolno przy tym zapomnieć o stratach materialnych, społecznych, moralnych, jakie pozostawiła po sobie wojna. Niestety, mimo ogromu cierpienia i zniszczeń, pożądana refleksja nie nastąpiła. Zaledwie dwadzieścia lat później ludzie doprowadzili do jeszcze większej hekatombi wojennej. Druga wojna światowa (1939–1945) pochłonęła ponad pięćdziesiąt milionów ofiar ludzkiego życia, choć prawdopodobnie liczba ta jest znacznie większa, nie zapominając o innego rodzaju stratach. Od tamtego czasu nie było więcej konfliktu zbrojnego na światową skalę, jednak w różnych zakątkach świata nieustannie toczą się działania wojenne i ciągle giną ludzie. W dobie obecnej, charakteryzującej się wielkim dobrobytem materialnym i komfortem życia, pokój wydaje się

wartością wyjątkowo niestabilną i stale zagrożoną. Wśród różnorodnych działań zmierzających do jego zachowania istotną rolę może odegrać refleksja teologiczna, która może być dodatkowym stymulatorem w podejmowaniu inicjatyw na rzecz pokoju na świecie.

Bez wątplenia, *pokój* należy do grupy najbardziej nośnych teologicznie pojęć biblijnych. Świadczy o tym między innymi statystyka jego występowania w Piśmie Świętym. Łącznie w Starym i Nowym Testamencie termin *pokój* występuje blisko trzysta pięćdziesiąt razy. W poszczególnych częściach Biblii spotykamy różne konotacje tego pojęcia. W naszym studium chcemy skoncentrować uwagę na błogosławieństwie Jezusa, tak zwanym *makaryźmie*, w którym jest mowa o *pokoju* i tych, którzy go wprowadzają: „Błogosławienie, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9). Werset ten zasługuje na uwagę, gdyż stanowi jedną z najważniejszych wypowiedzi Zbawiciela w interesującym nas temacie. Ewangelie podają również inne znaczące słowa Jezusa dotyczące pokoju, które postaramy się uwzględnić w naszych rozważaniach.

Kontekst biblijno-historyczny

Zanim przejdziemy do zasadniczej analizy wybranego tekstu, najpierw konieczne jest zarysowanie tła starotestamentalnego, które pozwoli lepiej dostrzec rozumienie wartości pokoju w czasach Starego Przymierza. Następnie postaramy się krótko ukazać hellenistyczne podejście w aspekcie rozumienia wartości pokoju, aby również na tym tle przedstawić oryginalność nauki Jezusa. Wreszcie odwołamy się do sytuacji społeczno-religijnej w Palestynie czasów Jezusa, co pomoże zobaczyć kondycję środowiska, w jakim padały Jezusowe słowa na temat pokoju.

Idea pokoju w Starym Testamencie

Biblia hebrajska dla wyrażenia szerokiego znaczenia pojęcia *pokoju* używa terminu שָׁלוֹם (*szalom*). Termin ten występuje w Starym Testamencie około dwieście pięćdziesiąt razy. Pojęcie to posiada niezwykle bogactwo znaczeniowe. W całej Biblii hebrajskiej mało jest pojęć, które jednocześnie niosłyby w sobie pospolite wykorzystanie i skondensowaną treść religijną. Dlatego, aby właściwie zrozumieć zastosowanie terminu שָׁלוֹם, należy odwoływać się do kontekstu jego występowania przy jednoczesnym uwzględnieniu kierunku

wiodącej myśli danego tekstu¹. Na ile pojemnym treściowo jest interesujące nas hebrajskie słowo, poświadcza Septuaginta, gdzie jest ono tłumaczone na ponad dwadzieścia pięć sposobów².

Hebrajski שָׁלוֹם na pierwszym miejscu oznacza „być zdrowym, całym uporządkowanym, szczęśliwym”³, „nietkniętym, pełnym, skończonym”⁴. Pojęcie to funkcjonuje zarówno w aspekcie indywidualnych, jak i społecznych relacji między ludźmi. Podstawowe, praktyczne znaczenie tego terminu odnosi się do codziennego, uprzejmego pozdrowienia pomiędzy ludźmi (Sdz 6, 23; Tb 12, 17), co wcale nie jest równoznaczne z naszym codziennym „dzień dobry”. W terminie tym kryje się odniesienie do zdrowia (Rdz 43, 27), bogactwa (Ps 4, 8), bezpieczeństwa (1 Krl 22, 17; Ps 55, 19), zadowolenia (Wj 18, 23), długiego życia (Rdz 15, 15; Prz 3, 2; Syr 26, 2), przyjaźni (1 Sm 20, 42), i ogólnej pomyślności (Wj 18, 7; Joz 10, 21; 1 Sm 25, 6; Ps 122, 7), a w aspekcie społecznym dotyczy dobrych stosunków między społecznościami i narodami (Joz 10, 1; 11, 19; Sdz 4, 17; 2 Sm 10, 19; 1 Krl 22, 45)⁵. W tym ostatnim znaczeniu *pokój* w Starym Testamencie oznacza coś bardziej fundamentalnego niż w naszym rozumieniu, gdyż bardziej dotyczy relacji i stosunków niż przeżywanego stanu. W stosunkach społecznych i międzynarodowych שָׁלוֹם oznaczał nienaruszalność ustanowionych układów wspólnotowych oraz stabilną równowagę odnośnie do wszelkich roszczeń pomiędzy partnerami⁶. Do dóbr wynikających z שָׁלוֹם należało także posiadanie ziemi (Pwt 12, 9–10). Wiązało się to przede wszystkim ze zdobyciem ziemi Kanaan. Po długiej i uciążliwej wędrówce, po stoczonych walkach z narodami tubylczymi, nastał dla narodu upragniony czas – względnego – odpoczynku, pomyślności i *pokoj*⁷. Wreszcie w ideał

1 G. von Rad, שָׁלוֹם in the OT, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 402.

2 *Pokój w Starym Testamencie*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2001, s. 635.

3 G. Hierzenberger, *Pokój*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 990.

4 X. Léon-Dufour, *Pokój*, w: *Słownik teologii biblijnej: dzieło zbiorowe*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 700.

5 J. Dewey, *Pokój*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 977; por. G. F. Hawthorne, *Pokój*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 606; X. Léon-Dufour, *Pokój*, s. 701.

6 G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 112; por. G. von Rad, שָׁלוֹם in the OT, s. 402.

7 G. Hierzenberger, *Pokój*, s. 990–991; por. X. Léon-Dufour, *Pokój*, s. 701.

pomyślnego życia wpisywał się spoczynek w *pokoju* z przodkami po śmierci (2 Krl 22, 20; 2 Krn 34, 28)⁸.

Oprócz wyżej wskazanych znaczeń, שָׁלוֹם posiada również wymiar teologiczny. Ten aspekt ma szczególne znaczenie. Bóg jest źródłem, dawcą *pokoju* (Kpł 26, 6; Lb 6, 26; 1 Krn 22, 9; Ps 29, 11) i samym pokojem (Sdz 6, 24). Błogosławieństwo zapisane w Księdze Liczb: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozjaśni na d tobą swoje oblicze i będzie ci łaskawy. Niech Pan zwróci na ciebie swoje oblicze i niech cię obdarzy pokojem” (Lb 6, 24–26), jest często uważane za kulminacyjne ujęcie *pokoju* w Starym Testamencie. Stanowi ono sumę wszystkich błogosławieństw, będąc przy tym ściśle związanym z osobą Boga⁹. Dlatego *pokoju* jako daru Bożego życzo no każdemu, kogo darzyło się życzliwością. W codziennym pozdrowieniu שָׁלוֹם oznaczało życzyć komuś, by żył w przyjaźni z Bogiem i cieszył się Jego łaskawością: „Jahwe niech będzie z wami”¹⁰.

Skoro *pokój* jest Bożym darem, to w swoim właściwym znaczeniu nie może istnieć bez Boga. Człowiek nie jest w stanie sam, o własnych siłach, wytworzyć *pokoju* jako pomyślności. Podczas starotestamentalnych nabożeństw kapłan, udzielając błogosławieństwa, prosił o dar pokoju dla zgromadzonych, posługując się wspomnianą formułą z Księgi Liczb¹¹. Jednak w świetle tak pojmowanego pokoju można było w prosty sposób usprawiedliwić wojnę, która nie zawsze musiała być przeciwieństwem pokoju. Wojna mogła być usprawiedliwiona ze względu na pokój. Wojny, w których jedną ze stron był Izrael, zyskiwały w relacjach biblijnych silne zabarwienie teologiczne, bezpośrednio lub pośrednio uzależniając ich przebieg i wynik od woli Boga, który darzył zwycięstwem swój naród, a poniżał obce narody. Wojny prowadzone przez Izrael nazywano „wojnami Jahwe” – uznawano je za opatrzone Jego błogosławieństwem, wspierane przez kapłanów (Pwt 20, 2–4) oraz połączone z religijnym rytuałem (Joz 6, 1–16)¹². Odniesione zwycięstwo często było postrzegane jako gwarancja pokoju z Bogiem (Sdz 2, 11–22) i stanowiło okazję do

8 A. Jasiński, *Pokój*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigielewicz, Lublin 2011, s. 1022.

9 H. Beck, C. Brown, *Peace*, w: *The New International Dictionary New Testament Theology*, vol. 2, ed. C. Brown, Grand Rapids 1982, s. 777.

10 G. Hierzenberger, *Pokój*, s. 991; por. G. F. Hawthorne, *Pokój*, s. 606.

11 *Pokój w Starym Testamencie*, s. 635; por. G. von Rad, שָׁלוֹם in the OT, s. 403–404.

12 D. Dziadosz, *Wojna*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Kielce 2017, s. 953–954.

oddania Mu chwały¹³. Tę ideę dobrze wyraża tak zwana wyrocznia Balaama, tekst powstały najprawdopodobniej w epoce Salomona, fikcyjnie przypisany prorokowi z czasów przebywania Izraela na pustyni (Lb 24, 3–9). Proroctwo, mesjańskie w swoim przesłaniu, wyraża przekonanie, że w Izraelu pojawi się władca, pogromca wrogów narodu wybranego, zapewniający mu *pokój*, dobrobyt i pomyślność. W przekonaniu autora biblijnego, te wartości urzeczywistniły się w czasach zjednoczonej monarchii, szczególnie za panowania Dawida i Salomona¹⁴, ze wskazaniem jednak na tego drugiego, którego imię oznacza: „człowiek pokoju, pełen spokoju”¹⁵.

Według niektórych uczonych, idea *pokoju* jako wewnętrznego, duchowego stanu człowieka w relacji z Bogiem lub jako wewnętrznej harmonii umysłu nie pojawia się w Starym Testamencie¹⁶. Nie wszyscy jednak podzielają takie stanowisko. Wielu uczonych utrzymuje, że *שלווה* w szerokim spektrum znaczeń, obejmuje także psychologiczną harmonię człowieka. Biblijny *pokój* to dobrobyt w ziemskim egzystowaniu, ale też harmonia człowieka w relacji z Bogiem, przyrodą i samym sobą¹⁷. Przytoczone dotychczas znaczenia biblijnego *שלווה*, włącznie z ujęciem teologicznym, odnoszą się jednak przede wszystkim do rzeczywistości doczesnej: bogactwa materialnego, dobrobytu, szczęścia. Ludzie żyjący w epoce Starego Testamentu, bez poznania prawdy o życiu pozagrobowym, znajdowali się dopiero na etapie przygotowania na czasy pełni zbawienia, które przyniesie doskonały *pokój*. Ten przyszły *pokój* ogarnie nie tylko naród Izraela ani nawet ludzkość całego świata, lecz cały kosmos (Iz 11, 6–9; 55, 12–13)¹⁸.

Podejście do kwestii pokoju zmieniło się w czasach prorockich. Bogactwo historycznych doświadczeń, w tym przegrane wojny i poniesione klęski, nie pozwalały tak prosto łączyć ze sobą wojny i pokoju z osobą Boga. Do tego doszło doświadczenie złudności paktów politycznych, w których władcy Izraela

13 G. Hierzenberger, *Pokój*, s. 991; por. P. Trummer, *Święta wojna*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, s. 1295; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 80.

14 J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992, s. 26.

15 P. Weimer, *Salomon*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, s. 1170; por. X. Léon-Dufour, *Pokój*, s. 702.

16 J. Dewey, *Pokój*, s. 977.

17 G. von Rad, *שלווה in the OT*, s. 402–403; por. X. Léon-Dufour, *Pokój*, s. 701; G. Hierzenberger, *Pokój*, s. 990.

18 *Pokój w Starym Testamencie*, s. 635; por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*, s. 61.

szukali gwarancji *pokoju* dla narodu. Nieustanna tęsknota za prawdziwym pokojem i refleksja nad tym tematem doprowadziły do wniosku, iż rzeczywisty *pokój* osiąga się poprzez sprawiedliwe i wierne Bogu życie (Iz 32, 17), a także poprzez przemianę serca (Ez 36, 24–38). W ten sposób teologia *pokoju* nabrała charakteru eschatologicznego. *Pokój* został zdefiniowany jako nagroda od Boga dla tych, którzy wiernie postępują drogą Jego przykazań (Iz 26, 12), choć jego pełnia ma nastąpić dopiero na końcu czasów¹⁹. Z drugiej strony należy jednak zauważyć, że nawet przy tak odmiennym podejściu do rozumienia *pokoju* prorocy nie wyzwolili się od przekonania o sakralnym charakterze wojny. Niemal wszyscy oni deklarują błogosławieństwo Boże dla Izraela w konfliktach zbrojnych z obcymi narodami²⁰.

Prawdziwy *pokój* przyniesie światu oczekiwany Mesjasz. Jednym z głównych jego zadań będzie zaprowadzenie *pokoju* na świecie. On będzie strażnikiem i gwarantem *pokoju* w Królestwie Mesjańskim. Mesjasz ma zaprowadzić *pokój*, pomyślność, zbawienie, a więc שָׁלוֹם w szerokim, najbardziej pełnym znaczeniu tego słowa. Prorok Izajasz nazywa zapowiadanego Mesjasza *Księciem Pokoju* (Iz 9, 5). W tym samym duchu wypowiada się także prorok Zachariasz, który mówi: „Ten będzie pokojem” (Za 9, 10)²¹. W przeciwieństwie do władców świeckich, często posługujących się przemocą i podstępem, Mesjasz – *Książę Pokoju* – zaprowadzi w swoim królestwie doskonały *pokój*. Nie chodzi jedynie o brak wojny, ale o publiczny porządek oparty na prawie i sprawiedliwości. *Pokój* ten ogarnie nie tylko ludzi, ale również świat zwierzęcy (zob. Iz 11, 1–9)²².

Pokój w myśli grecko-rzymskiej

Nieco inne znaczenie niż w świadomości narodu biblijnego, choć niezupełnie przeciwstawne, miał *pokój* w kulturze greckiej i rzymskiej. Język grecki oddaje *pokój* słowem εἰρήνη. W literaturze klasycznej termin ten odnosi się przede wszystkim do przeciwieństwa wojny i wszelkiej niezgody. Greckie pojęcie

¹⁹ X. Léon-Dufour, *Pokój*, s. 701; por. G. Hierzenberger, *Pokój*, s. 991; G. von Rad, שָׁלוֹם in the OT, s. 405; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 386.

²⁰ D. Dziadosz, *Wojna*, s. 955.

²¹ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 401–402; por. G. von Rad, שָׁלוֹם in the OT, s. 405; J. Dewey, *Pokój*, s. 977.

²² T. Brzegowy, *Księga Izajasza, rozdziały 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010, s. 518–519 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, xxii/1); por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*, s. 83; X. Léon-Dufour, *Pokój*, s. 701.

pokoju nie oznacza więc relacji między ludźmi, ale stan – rozumiany jako „czas pokoju”, będący przeciwieństwem wojny. Jeżeli pojęcie pokoju dotyczyło już relacji międzyludzkich, to wyrażało spokojne nastawienie do siebie, stanowiąc bardziej brak wrogich uczuć niż przejaw życzliwości. W tym ostatnim znaczeniu najczęściej był oddawany poprzez *φιλία* – miłość, *przyjaźń*²³. W bardziej pogłębionym, stoickim znaczeniu *εἰρήνη* odnosiło się do harmonii umysłu i wewnętrznego spokoju²⁴. W hellenistycznym rozumieniu pokój oznaczał również – podobnie jak u Rzymian – polityczną i gospodarczą stabilność²⁵. W kulturze hellenistycznej państwo stanowiło najwyższą zasadę, narzucając poddanym swoje przepisy. Religia była traktowana jako narzędzie w ręku państwa, stanowiąc – wraz z kultem ustalonym przez to państwo – obowiązek obywatelski. W praktyce wyglądało to, jak gdyby władca sprawował władzę nad Bogiem, co stanowiło przeciwieństwo sytuacji w narodzie Izraela, gdzie wszystko, łącznie z państwowością, było podporządkowane religii²⁶.

Jeszcze inaczej pojmowali *pokój* starożytni Rzymianie. Łaciński *pax* wyrażał wzajemny stosunek prawny pomiędzy dwoma stronami. Stan *pokoju* oznaczał wszelkie dobro i błogosławieństwo, które spływały na ludzi. W epoce cesarstwa codzienne bezpieczeństwo i *pokój* wyrażały się w tak zwanej *Pax Romana*²⁷. Około trzydzieści legionów, nie licząc wojsk sojusznicznych, strzegło *pokoju* na ogromnym terytorium cesarstwa. Zorganizowana administracja, gęsta sieć dróg o dobrej jakości, ciągle zakładane i rozwijające się w szybkim tempie miasta imperium miały gwarantować obywatelom dostatnie i pomyślne życie. Rzeczywistość okazała się jednak inna. Rzym sprawował absolutną władzę nad ziemią, ludźmi i bogactwami narodów, które zostały podbite. W samym Rzymie, jak i w prowincjach cesarstwa panowała rażąca nierówność społeczna pomiędzy obywatelami i nie-obywatelami, wolnymi i niewolnikami, bogatymi i biednymi. Faktycznie, władza rzymska nie była zainteresowana pomyślnością ludzi mieszkających na terenie cesarstwa, ale dążyła do zabezpieczenia

23 W. Foerster, *The Greek Concept of εἰρήνη*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 400–401; por. H. Beck, C. Brown, *Peace*, s. 776.

24 G. F. Hawthorne, *Pokój*, s. 606.

25 R. A. Guelich, *The Sermon of the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco 1983, s. 106.

26 H. Daniel-Rops, *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 2001, s. 49–50.

27 W. Foerster, *The Greek Concept of εἰρήνη*, s. 401; por. J. Gnillka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 46–47.

interesów Rzymu jako imperium – zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Zwykli ludzie, pozbawieni środków do życia, ziemi i godności, cierpieli zarówno materialnie, jak i psychicznie oraz duchowo²⁸. Faktory te pokazują, iż *pokój* w codziennym życiu, jeżeli nawet funkcjonował to w pojęciu specyficznie rzymskim, w sposób nierównomierny, a słynna *Pax Romana* była bardziej ideologią niż rzeczywistością.

W roku 63 przed Chr. Pompejusz zdobył Jerozolimę. Od tego czasu Palestyna znalazła się pod okupacją rzymską, wchodząc w system *Pax Romana*. Niezależnie od tego, wielu Żydów wewnętrznie nigdy się z tym nie pogodziło. Fakt rzymskiej okupacji rzucał się wielkim cieniem na doświadczenie *pokoju* narodu, który nigdy nie wyzbył się świadomości wybraństwa przez Boga. Gorycz sytuacji dopełniał fakt, iż ówczesni władcy Palestyny, Herod i jego późniejsza dynastia, byli nad wyraz ulegli Rzymowi, posługując się terrorem, bardziej dla zachowania piastowanych stanowisk władzy, niż w służbie *Pax Romana*²⁹. Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy w 6 roku po Chr. Judea stała się prowincją rzymską pod panowaniem rzymskich prokuratorów. Eskalacja przemocy z ich strony i niezadowolenie Żydów, podsycane przez nacjonalistyczny ruch zelotów, doprowadziły w końcu do tragicznej w skutkach wojny żydowsko-rzymskiej (66–70 po Chr.).

Sytuacja społeczna w Palestynie w I wieku po Chr.

Podejmując zagadnienie *pokoju* w Biblii i w czasach biblijnych, dążąc do zrozumienia przesłania nauki Jezusa na temat pokoju, spróbujemy nakreślić zarys sytuacji społeczno-religijnej w Palestynie czasów Jezusa. Ufamy, że utworzone w ten sposób tło pozwoli lepiej dostrzec oryginalność i potrzebę idei ewangelicznego *pokoju*.

W Judei i w Galilei znaczna większość mieszkańców zajmowała się uprawą roli. Podobnie jak w innych krajach basenu Morza Śródziemnego, również w Palestynie istnieli wielcy właściciele ziemscy. W ich rękach koncentrowała się większość dóbr ziemskich, co w oczywisty sposób prowadziło do niesprawiedliwości społecznych. Znaczna część mieszkańców Palestyny mieściła się

28 A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 65–67; por. R. P. Saller, *Cesarstwo rzymskie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 78–79.

29 H. Daniel-Rops, *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, s. 57–60.

w przedziale: „ubogi – nędzarz”. Rosła liczba ludzi zadłużonych, ofiar wyzysku bezwzględnych właścicieli ziemskich i wysokich podatków³⁰.

W tym kontekście należy również wspomnieć o niewolnictwie, które było obecne w Izraelu, podobnie jak w całym Cesarstwie Rzymskim. Sytuacja społeczna niejednokrotnie zmuszała Izraelitów do dobrowolnego stawiania się niewolnikami u współrodaków w celu ochrony przed nędzą materialną, niezależnie od tego, że Bóg sprzeciwiał się wzajemnemu zniewalaniu w Jego narodzie. Jeszcze gorszą formą było sprzedawanie się poganom w ramach spłaty niewypłacalnego długu³¹. Choć status niewolnika żydowskiego w domu żydowskim był lepszy niż w świecie greckim czy rzymskim, a liczba niewolników w Izraelu była znacznie niższa w porównaniu z Grecją i Rzymem³², nadal jednak stanowiło to przejaw niesprawiedliwości społecznej, przeciwieństwo *pokoju* w znaczeniu starotestamentalnym, tym bardziej pozostawało w sprzeczności z treścią *pokoju*, który głosił Jezus.

Sytuacja religijna Izraela przełomu epok Starego i Nowego Przymierza również nie gwarantowała właściwego, upragnionego *pokoju*. Kult świątynny był mocno sformalizowany, a kapłani skorumpowani. Wyżsi kapłani, dążąc do utrzymania dobrych stosunków z panującymi, dobrowolnie przyjmowali postawę izolacjonizmu politycznego. Każdy arcykapłan był zatwierdzany przez Rzym, co stwarzało podatny grunt dla intrygi i korupcji. Wewnątrz środowisko kapłańskie, wywodzące się przeważnie z frakcji saduceuszy, było skonfliktowane. Dochodziło do rażących incydentów gwałtu i rabunku ze strony arcykapłanów w stosunku do niższej sfery kapłanów, do tego stopnia, że ci ostatni nieraz przymierali głodem, co poświadcza Józef Flawiusz (*Antiquitates Iudaicae*, 20.VIII.8)³³. Stosunek wyższych kapłanów, jako dostojników i ludzi bogatych do ogółu społeczeństwa był pogardliwy i wyniosły, co oczywiście nie służyło atmosferze prawdziwego *pokoju*.

Drugą siłą duchową w Izraelu stanowili faryzeusze, którzy *de facto* byli duchowymi liderami narodu w znacznie większym stopniu niż wywodzący się

30 A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu*, s. 99–102; por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 85–86.

31 W.M. Swartley, *Niewolnictwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 566; por. S. S. Bartchy, *Niewolnictwo w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 834.

32 J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 86; por. A. Kondracki, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witeszek, Lublin 1997, s. 278; H. Daniel-Rops, *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, s. 129–130.

33 J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 954–955.

z saduceuszy kapłani. Faryzeusze, będąc na co dzień bliżej ludzi niż saduceusze, na ogół cieszyli się większym autorytetem w narodzie, ale ich duchowa rola pozostawiała wiele do życzenia. Wyznawane poglądy i głoszona przez nich nauka były uwikłane w zawiłą sieć formalizmu i kazuistyki, co nadawało im charakter bezduszny. W ten sposób deformowali piękno nauki Bożej. Praktykując wysoki poziom etyki moralnej, nie byli jednak wolni od zafalszowanych, nieszczerych postaw, uwielbiania samych siebie i chciwości materialnej (zob. Łk 16, 14). Wydaje się jednak, że największym grzechem stronnictwa faryzeuszów była ich wyniosłość i pogardliwy dystans w stosunku do prostych ludzi, nazywanych przez nich obraźliwie „ludem ziemi”, „chamami”, „przeklętym tłumem nie znającym Prawa” (por. J 7, 49)³⁴. Wszystkie te postawy spotkają się z ostrą krytyką ze strony Jezusa (zob. Mt 23). Faryzeusze, bardziej niż głosicielami i sługami *pokoju*, byli stróżami religijnego rygoryzmu i kultywowanych przez siebie tradycji, które narzucali całemu społeczeństwu.

Wymieniając znaczące ugrupowania działające w Palestynie w I wieku po Chr., należy jeszcze wspomnieć zelotów i esseńczyków. Zeloci (ζηλωτής – *gorliwy*) byli tajnym ugrupowaniem o charakterze militarnym, sięgającym swoimi korzeniami czasów machabejskich. Tworzyli zakonspirowany ruch partyzancki, którego celem była walka z okupantem Palestyny, konkretnie z Rzymianami. W rzeczywistości jednak pałali nienawiścią nie tylko wobec wrogów, lecz także w stosunku do umiarkowanych politycznie Żydów³⁵. Właśnie ta frakcja ponosi główną winę za tragedię wojny żydowsko-rzymskiej (66–70 po Chr.), doprowadzając do jej rozpoczęcia³⁶. W przypadku zelotów nie można więc mówić o *pokoju* w jakimkolwiek znaczeniu. Jeżeli natomiast chodzi o esseńczyków, to prowadzili życie na wzór monastyczny, odizolowani od ogółu społeczeństwa. W czasach Jezusa mogło być ich około cztery tysiące³⁷. Esseńczycy żyli w grotach na pustyni, mieli swoją liturgię, swoje tradycje i zwyczaje. Wyróżniali się wysokim stopniem ascezy. Byli wyłączeni z życia codziennego Palestyny, wykazując wyraźny ekskluzywizm nacechowany pogardą dla „grzesznego

34 G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Skowroński, Warszawa 2000, s. 61–62; por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 154–155. Niektórzy twierdzą, że negatywny obraz faryzeuszy w Ewangeliach został przejaskrawiony przy równoczesnym niedocenieniu ich zasług dla żydowskiej religii. Zob. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002, s. 148 (Jak rozumieć Pismo Święte, 13).

35 Zeloci, w: *Leksykon biblijny*, s. 898.

36 J.A. Overman, *Zelota*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 817.

37 L. Mattern, *Esseńczyki*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, s. 323.

świata”. Jedynie siebie uważali za społeczność eschatologiczną, doświadczającą już teraz pokoju w jego eschatologicznym rozumieniu. Dzielili ludzi na *synów ciemności* i *synów światłości* (CD 4, 13; 1 QM 1, 9), zaliczając samych siebie do tych ostatnich³⁸. Potwierdzeniem ich stanowiska mogą być wypowiedzi typu: „Nienawidzić wszystkich Synów Ciemności, każdego odpowiednio do jego winy” (1 QS 1, 9–11); „Wieczna nienawiść wobec synów zatracenia” (1 QS 9, 21–22)³⁹. W swoich poglądach, odzwierciedlających treść międzytestamentalnej literatury apokryficznej, głosili wojnę o wymiarze kosmicznym, w wyniku której grzeszny świat spłonie w wielkim pożarze, po czym nastanie nowa era⁴⁰.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że sytuacja zarówno społeczno-polityczna, jak i religijna w starożytnym świecie nie zapewniała ludziom *pokoju* w pełnym znaczeniu tego słowa. Dotyczy to również narodu Izraela. Wciśnięty siłą w ryzy obcego mu *Pax Romana*, szamotający się z wpływami helleńskimi w celu zachowania swojej tożsamości narodowej i kulturowej, naród wybrany ulegał życiowej dezorientacji, doznając jednocześnie głębokiej, wewnętrznej udręki. Zewnętrzne prądy polityczno-kulturalne szumnie niosły światu idee nowoczesności, dobrobytu i swoiście rozumianego *pokoju*, ale wartości te były zupełnie obce dla mentalności, kultury i religii żydowskiej. Również rodzimi liderzy życia duchowego nie potrafili dać narodowi tego, czego ten pragnął dla szczęśliwego egzystowania. Udręczeni ludzie z coraz większą tęsknotą wyczekiwali nieznanych im dotąd wartości. Wyczekali *pokoju*, którego rozumienie ewaluowało przez wieki w świętych pismach, a teraz miało osiągnąć swój doskonały wyraz w nauczaniu posłanego na świat Syna Bożego.

Szczęśliwi, którzy zabiegają o pokój (Mt 5, 9)

Dla wyrażenia terminu *pokój* Nowy Testament używa greckiego słowa εἰρήνη. Wyraz ten występuje w Nowym Testamencie dziewięćdziesiąt jeden razy. W ewangeliach pojawia się εἰρήνη dwadzieścia cztery razy, z czego dwadzieścia dwa razy w wypowiedziach Jezusa. Zasadniczo Nowy Testament

38 H. Beck, C. Brown, *Peace*, s. 779; por. J. Riches, *Esseńczycy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 152; A. J. Saldarini, *Esseńczycy*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 266–267; C. V. Manzanares, *Jezus i Ewangelie. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2004, s. 48–49.

39 Cytat za: J. A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, tłum. T. Fizia, Kraków 1997, s. 135.

40 D. Dziadosz, *Wojna*, s. 956; por. L. Mattern, *Esseńczycy*, s. 323.

przejmuje wiele z rozumienia *pokoju*, które występuje w Starym Testamencie: jako pozdrowienie (szczególnie w listach Pawła), jako poczucie bezpieczeństwa (Łk 11, 21; 1 Tes 5, 3), zgodę między ludźmi (Ef 4, 3; Jk 3, 18); a także jako stan duchowy (Rz 15, 13; Ga 5, 22). Wyrażenie: „Łaska wami i pokój”, występuje na początku niemal każdego listu Apostoła Narodów. Ogólnie rzecz biorąc, w Nowym Testamencie można wyróżnić potrójną koncepcję pokoju: (a) jako wewnętrzne uczucie; (b) jako stan pojednania z Bogiem; (c) jako zbawienie człowieka w sensie eschatologicznym. To ostatnie znaczenie jest zasadnicze dla rozumienia *pokoju* w Nowym Testamencie⁴¹.

Nasze rozważania poświęcimy nauce Jezusa wyrażonej w Ewangelii według św. Mateusza (5, 9). Nauka ta zasługuje na uwagę z kilku powodów. Najpierw należy zauważyć, że we wskazanym wersecie tej Ewangelii (Mt 5, 9) termin εἰρήνη pojawia się po raz pierwszy w Nowym Testamencie. Ponadto, interesująca nas wypowiedź Jezusa o *pokoju*, być może jak żaden inny fragment ewangeliczny, najlepiej wyraża aspekty wertykalny i horyzontalny wartości Bożego *pokoju*. To zagadnienie będzie kluczowym przedmiotem zainteresowania w tym artykule. W naszych analizach postaramy się również odwołać do innych wypowiedzi Jezusa na temat *pokoju*.

Mt 5, 9 w kontekście bliższym i dalszym

Stosunkowo krótka wypowiedź Jezusa funkcjonuje w swoim kontekście, którym na pierwszym miejscu są błogosławieństwa Jezusa, tak zwane *makaryzmy* (Mt 5, 3–12), będące początkiem Kazania na Górze (Mt 5–7). Siódmy *makaryzm* Jezusa ściśle wpisuje się w pozostałe błogosławieństwa, jak również wyraziście koresponduje z niektórymi fragmentami tej sekcji Mt 5–7. *Makaryzmy* skierowane są do uczniów Jezusa jako przedstawiciele ludu Nowego Przymierza (Mt 5, 1–2)⁴², a ich myślą przewodnią, podobnie jak całego Kazania na Górze w Ewangelii Mateusza, jest sprawiedliwość, która powinna cechować wiaryzących w Jezusa. Innymi słowy, błogosławieństwa stanowią zbiór nakazów etycznych przedstawionych uczniom Jezusa, niezbędnych dla realizacji i osiągnięcia królestwa niebieskiego⁴³. Jeżeli mówimy o uczniach, mamy na uwadze

41 W. Foerster, εἰρήνη in the NT, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, red. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 411; por. H. Beck, C. Brown, *Peace*, s. 780.

42 P.R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, s. 83 (Zrozumieć Ewangelię).

43 R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1994, s. 193 (Biblioteka Biblijna, 1).

szersze gremium niż dwunastu apostołów. Na tym etapie narracji Ewangelii Mateusza kolegium apostoelskie nie zostało jeszcze sformowane. Uczniem jest każdy, kto wierzy w Jezusa jako Pana i Mistrza, podążając za Nim i angażując się w misję ustanowienia królestwa Bożego na ziemi⁴⁴. Zakończenie Kazania na Górze nakazuje rozszerzyć adresata nauki Jezusa również na tłumy podążające za Nim: „Gdy Jezus skończył przemawiać, tłumy zdumiewały się Jego nauką” (Mt 7, 28). Ponadto, w Ewangelii według św. Mateusza(8, 1) jest mowa o tym, że tłumy towarzyszyły Jezusowi, gdy schodził z góry, niezależnie od tego, że na początku jest mowa jedynie o uczniach: „Gdy zszedł z góry, podążał za Nim wielki tłum” (Mt 5, 1b). Tłumy znajdują się niejako na drugim planie. Strategia narracyjna Mateusza polega na tym, że to uczniowie mają doprowadzić ludzi do Jezusa. W ten sposób ludzie z tłumów będą przemieniali się w uczniów. Ostatecznie więc słowa Jezusa z Kazania na Górze skierowane są zarówno do uczniów, jak i do tłumów, przez co mają charakter uniwersalny⁴⁵. Dotyczy to również wersetu Ewangelii św. Mateusza (5, 9).

Niekiedy błogosławieństwa nazywane są „Magna Charta” królestwa Bożego. Trafność takiego stwierdzenia potwierdza – między innymi – fakt, iż pierwsze i ostatnie błogosławieństwo kończą się takimi samymi słowami: „ponieważ do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3. 10). Inkluzja ta wskazuje na pewien klucz interpretacyjny każdego z *makaryzmów*: akcent pada na królestwo niebieskie, które już teraz jest częściowo doświadczane, a w pełni zrealizuje się w eschatologicznej przyszłości⁴⁶. Ten motyw łączy teologicznie Ewangelia św. Mateusza (5, 9) z pozostałymi błogosławieństwami. Ponadto *makaryzm* tego wersetu Ewangelii (Mt 5, 9) koresponduje z sąsiadującymi błogosławieństwami (Mt 5, 7. 8. 10) poprzez skierowanie uwagi na relacje uczniów z innymi ludźmi,

44 M. J. Wilkins, *Uczniowie i bycie uczniem*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin, tłum. R. Paprocki, Warszawa 2017, s. 831–832 (Prymasowska Seria Biblijna, 44); por. C. V. Manzanara, *Jezus i Ewangelie*, s. 173; A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu*, s. 202–207.

45 A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza 1–13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005, s. 189 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1/1); por. E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały. Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, tłum. P. Majdański, Kraków 2010, s. 175; S.-A. Yang, *Kazanie na Górze*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin, tłum. R. Paprocki, Warszawa 2017, s. 349 (Prymasowska Seria Biblijna, 44); R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, s. 196.

46 D. L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids 2008, s. 146 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament); por. P. R. Gryziec, *Według świętego Mateusza*, s. 84.

które wyrażają życie w królestwie niebieskim⁴⁷. Należy też zwrócić uwagę na wersety Ewangelii św. Mateusza (5, 11–12), w których Jezus dokonuje podsumowania. Zwracając się w drugiej osobie do swoich słuchaczy, wskazuje na fakt prześladowania uczniów żyjących duchem błogosławieństw. Jednak jeszcze bardziej akcentuje pewność obiecaną nagrody⁴⁸. Temat błogosławieństw powróci jeszcze przy egzegezie terminu μακάριος.

W Kazaniu na Górze (Mt 5–7) ważnym tekstem dla interesującego nas kontekstu jest fragment Ewangelii św. Mateusza (5, 17), w którym Jezus potwierdza swój autorytet. Użyte w tym miejscu greckie słowo πληρῶν, tłumaczone zazwyczaj jako „wypełnić”, ma znacznie szerszą gamę znaczeń. Można je także rozumieć jako „udoskonalic”. Jezus dokonuje właściwej interpretacji Prawa, nadając mu zamierzony przez Boga sens, co bardziej szczegółowo wyjawia się w tak zwanych antytezach (Mt 5, 21–48)⁴⁹. Chociaż w greckim tekście nie występuje zaimek *ja*, to jednak domyślne *Ja* osoby mówiącej nadaje wypowiedzi kategorię brzmienia. W tym *Ja* zawiera się autorytet mówiącego. Wyrażenie to wiąże się ze słowem ἦλθον (przyszedłem), które wskazuje na misję Jezusa jako Mesjasza – tego, który miał zrealizować i doprowadzić do doskonałości zapowiedzi starotestamentalne. W ten sposób Jezus potwierdza swój autorytet i wiarygodność głoszonej przez siebie nauki⁵⁰.

W ramach Kazania na Górze należy jeszcze zwrócić uwagę na niektóre, wspomniane wcześniej, tak zwane antytezy (Mt 5, 21–48). Szczególnie chodzi o nauki Jezusa dotyczące gniewu i pojednania (Mt 5, 21–26), a także prawa odwetu (Mt 5, 38–42) i miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43–48). We wspomnianych fragmentach Jezus wskazuje na konkretne sposoby budowania właściwych relacji międzyludzkich, które wyraźnie współgrają z ideą Bożego *pokoju* na ziemi. W tym miejscu jedynie sygnalizujemy powiązanie wersetu Ewangelii św. Mateusza (5, 9) z tymi naukami. Więcej uwagi poświęcimy im w części teologicznej naszych rozważań.

Poza kontekstem Kazania na Górze znajdujemy także wypowiedzi Jezusa wzięte z innych miejsc Ewangelii Mateusza. Na uwagę zasługuje perykopa opisująca rozesłanie Dwunastu, gdzie mowa jest o *pokoju* jako darze

47 S.-A. Yang, *Kazanie na Górze*, s. 351; por. D. L. Turner, *Matthew*, s. 146.

48 F. Hauck, μακάριος. *The Group in the New Testament*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, red. G. Kittel, Grand Rapids 1967, s. 368.

49 J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 131–132 (Pismo Święte Nowego Testamentu, III/1).

50 E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały*, s. 183.

niesionym przez wysłanych przez Jezusa uczniów (Mt 10, 13). Jeszcze lepiej oddaje to Ewangelia Łukasza, opisując misję siedemdziesięciu dwóch, gdzie również wspomina się o *pokoju* niesionym ludziom przez głosicieli Ewangelii (Łk 10, 5–6). W dalszych rozważaniach nawiążemy do tego ostatniego tekstu.

Wypowiedź Jezusa w dziewiątym wersecie Ewangelii św. Mateusza (5, 9) funkcjonuje także w szerszym kontekście całego Jego nauczania, zapisanego w ewangeliami. W tym aspekcie zwrócimy uwagę na słowa Jezusa zanotowane w Ewangelii Jana: „Pozostawiam wam pokój, obdarzam was moim pokojem. Ale ja nie obdarzam was w taki sposób, jak czyni to świat” (J 14, 27). Jezus jest autentycznym dawcą prawdziwego pokoju, który w pierwszej kolejności otrzymują zebrani wokół Niego uczniowie. Jezus jest jedynym i niewyczerpanym źródłem pokoju, który uczniowie głoszą i niosą światu. Bardziej dokładnie do tego, jak i do innych tekstów odwołamy się w analizie teologicznej.

Analiza egzegetyczna Mt 5, 9

Po raz siódmy w początkowym fragmencie Kazania na Górze Jezus zwraca się do swoich słuchaczy, nazywając ich μακάριοι. Zarówno w filozofii greckiej, jak i w myśli judaistycznej istniał odrębny gatunek literacki zwany błogosławieństwami (*makaryzmami*). Grecki termin μακάριος, funkcjonując w literaturze klasycznej, odzwierciedlał smutki i dolegliwości, aspiracje i ideały człowieka kultury hellenistycznej. Szczególnie widoczne to jest w starożytnej poezji greckiej, gdzie termin ten służył do opisanego stanu bogów i tych, którzy dzielą ich szczęśliwe istnienie⁵¹. Gatunek ten spotykany jest również w Starym Testamencie, przeważnie w literaturze mądrościowej i psalmach, gdzie ich przesłanie zawsze odnosi się do osób, życząc im szczęścia i powodzenia w życiu ziemskim, w odróżnieniu od Nowego Testamentu, w którym *makaryzmy* występują w charakterze religijnym⁵².

51 U. Becker, *Blessing*, w: *The New International Dictionary New Testament Theology*, vol. 1, ed. C. Brown, Grand Rapids 1975, s. 215; por. F. Hauck, μακάριος, s. 363.

52 J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 124; por. M. Rosik, *Duszpasterski Komentarz do Nowego Testamentu. Ewangelia wg św. Mateusza (Mt 1, 1–13, 58)*. [1a], Tarnów 2009, s. 48.

- μακάριοι – szczęśliwi

Grecki przymiotnik μακάριος tłumaczony jako „błogosławiony, szczęśliwy”⁵³, „bogaty, zamożny, błogi”⁵⁴, „godny czci”⁵⁵ w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskiego מָשִׁיחַ. Może dotyczyć ziemskiego życia (Ps 127, 5; Syr 25, 8), bezpieczeństwa (Ps 40, 4), dobrobytu (Hi 29, 10; Ps 1, 2), rozsądnego życia (Mdr 3, 13; Syr 14, 20), obfitości jedzenia (Ps 146, 5–7) lub spełnionych Bożych nakazów (Ps 1, 1; 41, 1; 119, 1). Natomiast odniesienia do nadziei eschatologicznej są rzadkie (Iz 30, 18; 32, 20; Dn 12, 12)⁵⁶. Omawiany termin nie występuje we wczesnych warstwach Starego Testamentu. Pojawia się dopiero w literaturze mądrościowej i nigdy nie odnosi się do Boga⁵⁷.

W Nowym Testamencie μακάριος w formie przymiotnikowej występuje pięćdziesiąt razy. Oprócz tego jako rzeczownik μακαρισμός – oznaczając „błogosławieństwo, błogosławienie, dziękczynienie” – trzykrotnie (Rz 4, 6. 9; Ga 4, 15) oraz w formie czasownikowej μακαρίζω – „błogosławić, wychwalać” – dwa razy (Łk 1, 48; Jk 5, 11)⁵⁸. W tłumaczeniach Nowego Testamentu μακάριος jest najczęściej oddany jako „błogosławiony” albo „szczęśliwy”. Warto jednak zauważyć, że niektóre, zwłaszcza zachodnie, przekłady odchodzą od znaczenia „błogosławiony” na rzecz „szczęśliwy”⁵⁹. Tak też przymiotnik ten tłumaczony jest Podobne podejście można dostrzec w pewnych polskich

53 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 374; por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, s. 481 (Prymasowska Seria Biblijna, 42).

54 O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015, s. 596; por. μακάριος, w: *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 65.

55 J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, Warszawa 2013, s. 172 (Lingua Sacra. Monografie, 1).

56 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 63; por. U. Becker, *Blessing*, s. 216.

57 U. Becker, *Blessing*, s. 216.

58 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 374–375; por. U. Becker, *Blessing*, s. 216; F. Hauck, μακάριος, s. 367.

59 Zachodni autorzy w różnoraki sposób oddają przymiotnik μακάριοι występujący w Kazaniu na Górze: *blessed*: D. L. Turner, *Matthew*, s. 148; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 62; *God blesses*: G. R. Osborne, *Matthew*, Grand Rapids 2010, s. 163 (Exegetical Commentary on the New Testament); *happy*: R. T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007, s. 158–159 (The New International Commentary on the New Testament); *glücklich*: P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006, s. 109 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1); *good fortune*: J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2005, s. 193 (The New International Greek Testament Commentary).

edycjach Nowego Testamentu. Chociaż wyrażenie „błogosławiony” posiada bardziej teologiczny wydźwięk niż przymiotnik „szczęśliwy”, to jednak w rzeczywistości „błogosławiony” raczej wywodzi się od εὐλογητός odpowiednika hebrajskiego אֲשֵׁרָא, niż od μακάριος, który tłumaczy hebrajskie אֲשֵׁרָא. Termin „szczęśliwy”, dzięki swoim psychologicznym konotacjom, wydaje się bardziej oddawać sens Jezusowych wypowiedzi⁶⁰ i przede wszystkim wyraźniej przemawia do współczesnego czytelnika Biblii. Należy jednak pamiętać, że znaczenie greckiego słowa μακάριος wykracza poza ludzkie kategorie szczęścia, wyrażanego zazwyczaj przez εὐδαιμόν. Jezus nie wzywa swoich słuchaczy do bycia zadowolonymi w życiu, ale przedstawia perspektywę szczęścia, które wynika z faktu przynależności do królestwa Bożego⁶¹. Być μακάριος oznacza być szczęśliwym odbiorcą Bożej łaskawości, aprobaty dla stylu życia według Jego woli i porządku. Nie chodzi przy tym o stawianie wymogów etycznych dla uzyskania akceptacji. Akcent położony jest na błogosławieństwie, a nie na wymogach. Podobnie nie chodzi tutaj o subiektywne uczucie szczęścia. Ewangeliczne błogosławieństwa wskazują przede wszystkim na poznanie Boga w Jezusie Chrystusie⁶².

- Οἱ εἰρηνοποιοί – „którzy zabiegają o pokój”

Określenie μακάριοι odnosi się do οἱ εἰρηνοποιοί, które dosłownie oznacza: „czyniący pokój”⁶³, „wprowadzający pokój”⁶⁴, „rozjemcy”⁶⁵, „nastawieni pokojowo, miłujący pokój”⁶⁶, a w świeckim znaczeniu: „zawierający pokój”⁶⁷. Słowo to występuje jedynie w tym miejscu w Nowym Testamencie (tzw. *hapax legomenon*). Biblijne znaczenie tego terminu jest odmienne od jego treści występującej w literaturze hellenistycznej i rzymskiej, gdzie odnosiło się do

60 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 160–161; por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objasnienia Kazania na Górze*, Częstochowa 2006, s. 17; M. E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały*, s. 178; M. Rosik, *Duszpasterski Komentarz do Nowego Testamentu. Ewangelia wg św. Mateusza (Mt 1, 1–13, 58)*. [1a], s. 48.

61 E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały*, s. 178.

62 D. L. Turner, *Matthew*, s. 146–147.

63 A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 200.

64 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 169–170.

65 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 106.

66 J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 229.

67 εἰρηνοποιός, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 39; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, s. 262.

władcy, nazywanego często „boskim” lub „synem bogów”, sławiąc go jako tego, który przynosi *pokój* i jest gwarantem tego *pokoju*. W rzeczywistości jednak, głosząc *pokój*, jednocześnie często jego działania prowadziły do rozdwojenia wśród poddanych⁶⁸.

Powstaje pytanie: jak należy rozumieć termin *οἱ εἰρηνοποιοί*? Czy odnosi się on do postawy zachowawczej dla utrzymania *status quo*, czy raczej do aktywnego działania w służbie *pokoju*? Większość interpretacji *οἱ εἰρηνοποιοί* kładzie akcent na aktywność. Określenie to wskazuje przede wszystkim na osoby aktywnie działające na rzecz zaprowadzenia *pokoju* tam, gdzie ludzie doświadczają podziałów. Jezusowi nie chodzi o pokojowych dozorców czy stróżów *pokoju*, ale o jego twórców – tych, którzy likwidują wrogość i zaprowadzają *pokój*, niezależnie od napotykanych trudności⁶⁹. Kolejne pytanie dotyczy zakresu tej działalności: czy w najbliższej wspólnocie, czy w szerokim, nawet globalnym wymiarze? Można spotkać się z opinią, że w zamysle Jezusa zadaniem twórców *pokoju* jest postawa miłości i pojednania wobec ludzi nie-nawidzących uczniów Chrystusa, co znajduje poparcie w treści dziewiątego *makaryzmu* (Mt 5, 11)⁷⁰. Na pewno chodzi o *pokój* z Bogiem i ludźmi. Jezus ma na myśli najpierw leczenie rozłamów we wspólnocie Kościoła, a następnie między Kościołem i światem⁷¹. Trzeci stopień to aktywne zaangażowanie się w konflikty, w których osoba działająca nie jest jedną ze stron. W tym przypadku chodzi o aktywne zaprowadzanie sprawiedliwości w jej najszerszym i najbardziej właściwym znaczeniu. Chodzi o sprawiedliwość integralną, obejmującą pełny rozwój człowieka według woli Bożej. Taka sprawiedliwość stanowi gwarancję prawdziwego *pokoju*⁷². W przeciwieństwie jednak do rozumienia *pokoju* przez Greków, a także częściowo w Starym Testamencie, *οἱ*

68 F.D. Bruner, *Matthew. A Commentary. Volume 1: Christbook, Matthew 1–12*, Grand Rapids 2007, s. 177; por. R.A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 106; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1972, s. 132 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1); M. Rosik, *Duszpasterski Komentarz do Nowego Testamentu. Ewangelia wg św. Mateusza (Mt 1, 1–13, 58)*. [1a], s. 49.

69 L. Morris, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids 1992, s. 101 (The Pillar New Testament Commentary), <https://doi.org/10.5040/bci-0001>.

70 R.H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994, s. 72.

71 G.R. Osborne, *Matthew*, s. 168–169.

72 A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 201; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 127; M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele?*, s. 20; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 131.

εἰρηνοποιοί w wypowiedzi Jezusa nie oznacza tylko działalności na rzecz ludzkiego dobra i szczęścia. Nie ogranicza się też do pomagania ludziom w sferze ich *pokoju* w relacjach z Bogiem. Chodzi o aktywne i bezinteresowne włączanie się w rozwiązywanie sytuacji spornych pomiędzy skonfliktowanymi stronami dla pogodzenia ich ze sobą zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym, w kontekście szeroko rozumianych konfliktów: prześladowań, wojen, niesprawiedliwości społecznej. Twórcom tak pojętego *pokoju* towarzyszy stałe przekonanie, że królestwo Boże w końcu zapanuje i zwycięży na ziemi⁷³. Oznacza to złożony proces, który nie wyklucza nawet pewnego konfliktu dla uzyskania ostatecznego *pokoju*. Chodzi o prześladowania twórców *pokoju* (zob. Mt 5, 10–12). W zamyśle Jezusa zadaniem twórców *pokoju* jest stanąć w postawie miłości i pojednania naprzeciw ludzi nienawidzących uczniów Chrystusa, co znajduje wyraz w treści dziewiątego *makaryzmu* (Mt 5, 11)⁷⁴. Wyraźnie widać, że *makaryzm* ten znacznie wykracza poza zwyczajną powściągliwość, mającą na celu uniknięcie konfliktu, czy polityczny ideał pacyfizmu. Pacyfizm jest w tym wypadku zupełnie nieobecny⁷⁵.

Aktywna postawa w służbie pokojowi może wyrażać się na wiele sposobów. Może odbywać się to na drodze głoszenia Ewangelii. Wskazują na to słowa Jezusa: „Kiedy wejdziecie do jakiegoś domu, najpierw mówcie: «Pokój temu domowi»” (Łk 10, 5; por. Mt 10, 13). Drugi sposób to unikanie przemocy, odpowiadanie dobrocią i przebaczeniem na doświadczane zło, co pokazuje Jezus w dalszej części Kazania na Górze, w tak zwanych antytezach: „Pogódź się ze swoim przeciwnikiem” (Mt 5, 25); „Nie zwalczajcie zła złem” (Mt 5, 38); „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za waszych prześladowców” (Mt 5, 44). Tym samym najlepszym sposobem promowania pokoju jest proklamacja Ewangelii⁷⁶. Jezusowe rozumienie twórców *pokoju* stoi w zdecydowanej opozycji do żydowskiej sprawiedliwości. Skrupulatna znajomość prawa

73 W. Foerster, εἰρηνοποιός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 419; por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 169; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 107; D. A. Carson, *Sermon on the Mount. An Evangelical Exposition of Matthew 5–7*, Glasgow 2010, s. 24.

74 R. H. Gundry, *Matthew*, s. 72.

75 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 107; por. F. D. Bruner, *Matthew. A Commentary*, vol. 1, s. 178; D. L. Turner, *Matthew*, s. 147; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 201.

76 M. Rosik, *Duszpasterski Komentarz do Nowego Testamentu. Ewangelia wg św. Mateusza (Mt 1, 1–13, 58)*. [1a], s. 49; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 127; G. R. Osborne, *Matthew*, s. 168; D. A. Carson, *Sermon on the Mount*, s. 24.

i chłodne jego egzekwowanie nie służy sprawie *pokoju*. Taka postawa w ogóle nie sprzyja zaprowadzaniu *pokoju*⁷⁷.

Interesujący nas termin posiada wyraźne konotacje eschatologiczne, nawiązujące do orędzia prorockiego Izajasza (Iz 9, 5–6) i Zachariasza (Za 9, 9–10), gdzie Mesjasz, Książę Pokoju, występuje jako ten, który zaprowadzi prawdziwy *pokój* na ziemi⁷⁸. Dlatego Jezus, jako zapowiadany Mesjasz, jest prawdziwym i ostatecznym dawcą *pokoju*, co potwierdza bogaty kontekst Nowego Testamentu. W Ewangelii Jana (J 14–16) termin *εἰρήνη* występuje pięć razy, zawsze jako dar Chrystusa dla uczniów. Także Paweł w swoich listach przedstawia *pokój* jako dar Chrystusa (Kol 3, 15), albo w innym miejscu, jako dar Ojca i Syna (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 13)⁷⁹. Czyniący *pokój*, o których mowa w Ewangelii Mateusza (5, 9), angażują się w obdarowanie innych tym, czego sami doświadczyli w relacji z Jezusem. Jezus przyniósł światu *pokój* i szuka kontynuatorów swojego dzieła, oferując w zamian największą z możliwych obietnic⁸⁰.

- ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται – „będą nazwani Synami Bożymi”

Nagroda dla czyniących *pokój* została wyrażona przy pomocy greckiego czasownika w czasie przyszłym w stronie biernej: κληθήσονται – „będą nazwani”. Użyta forma wyraża pewne napięcie pomiędzy wypełnieniem się obietnicy Jezusa, które nastąpi w wieczności, a jej obecną jej realizacją, wynikającą z więzi z Jezusem w służbie królestwu Bożemu na ziemi⁸¹. W treści słowa μακάριοι – „szczęśliwi, błogosławieni” zawiera się również to napięcie. Fraza ὅτι αὐτοὶ – „bo oni” wskazuje na chwilę obecną, oznaczając, że są μακάριοι od tej chwili, w której stają się twórcami pokoju na ziemi⁸². Uczniowie najpierw uczestniczą w misji Jezusa, by następnie dzielić Jego godność⁸³. Ostatecznie słowa Jezusa mają odniesienie do wieczności, stanowiąc eschatologiczne

77 F. Hauck, μακάριος, s. 368.

78 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 106.

79 H. Beck, C. Brown, *Peace*, s. 780–781.

80 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 132; por. U. Becker, *Blessing*, s. 216.

81 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 107.

82 D. L. Turner, *Matthew*, s. 146.

83 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 132; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 127.

oświadczenie. Eschatologiczne synostwo będzie stopniem bliskości z Bogiem, który dotąd pozostawał nieosiągalny⁸⁴.

Egzegeci zwracają uwagę na fakt, iż nigdzie więcej w Biblii nie występuje połączenie tematu tworzenia pokoju z zapewnieniem synostwa Bożego wynikającego z tego dzieła⁸⁵. Użyta strona bierna, zwana w Biblii „świętą stroną bierną” (*passivum divinum*), wskazuje na działanie Boga. Synostwo Boże będzie dziełem Boga, a nie ludzi, co podkreśla wyjątkową naturę tego synostwa⁸⁶. Bóg sam rozpozna twórców pokoju jako swoje dzieci, ponieważ swoim postępowaniem będą odzwierciedlać Jego charakter – najdoskonalszego dawcy pokoju. W dzieciach można dostrzec podobieństwo Ojca. W tym przypadku większy nacisk położony jest na podobieństwo w naśladowaniu Ojca niż na status bycia Jego synami⁸⁷. Niektórzy badacze w określeniu „synowie Boży” widzą nawiązanie do aniołów. Według tej interpretacji czyniący pokój mieliby towarzyszyć aniołom podczas sądu ostatecznego⁸⁸. Nie wydaje się jednak, aby taka intuicja była do końca właściwa w kontekście analizowanego fragmentu.

W przeszłości *dziećmi Bożymi* był nazwany Izrael (Pwt 14, 1), a teraz Nowy Lud Boży w szczególny sposób otrzymuje nazwę synów i dziedziców Bożych, ponieważ są twórcami *pokoju* z Chrystusem⁸⁹. Dana obietnica jest zupełnie niewspółmierna do ludzkich czynów, ponieważ Jezus nie konkretyzuje, jak wielkie powinno być zaangażowanie w sprawę *pokoju*⁹⁰. Nic lepiej nie wyraża zażyłych relacji z Bogiem niż bycie nazwanym Jego Synem⁹¹.

Przesłanie teologiczne Mt 5, 9

Ostatnim etapem naszych rozważań będzie próba sformułowania nauki teologicznej wypływającej z Ewangelii św. Marka (5, 9). Zarówno kontekst

84 A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 200; por. U. Becker, *Blessing*, s. 216; F. Hauck, μακάριος. *The Group in the New Testament*, s. 368; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, s. 115.

85 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 131.

86 J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 127; por. R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 107; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 201.

87 D. A. Carson, *Sermon on the Mount*, s. 25; por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 169; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, s. 114.

88 J. Kręcidło, *Honor i wstyd*, s. 172.

89 G. R. Osborne, *Matthew*, s. 169.

90 W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 131.

91 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, s. 107.

biblijno-historyczny przedstawiony w pierwszym rozdziale, jak i przeprowadzona analiza egzegetyczna tego tekstu pozwalają dostrzec dwa kierunki myśli teologicznej dotyczące nauki Jezusa wyrażonej w siódmym *makaryzmie* (Mt 5, 9): kierunek wertykalny, ukazujący Boga jako właściwego dawcę pokoju w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, oraz kierunek horyzontalny, który wskazuje na zadania uczniów Jezusa w służbie Jego pokoju na świecie.

Kierunek wertykalny

Punktem wyjścia będzie przypomnienie wyroczni prorockich, według których zapowiadany Mesjasz miał przynieść oczekiwany, prawdziwy *pokój* na świat. Izajasz nazywa Go Księciem Pokoju. Jego zaangażowanie w sprawę *pokoju* jest tak wielkie, że zapłaci najwyższą cenę, aby doprowadzić je do końca. Księciem Pokoju jest Jezus Chrystus, świadomy swojej misji. Najlepiej wyrażają to Jego słowa zapisane w Ewangelii Jana: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daję świat, Ja wam daję” (J 14, 27). Niektórzy interpretują te słowa w kontekście zwyczajów palestyńskich tamtej epoki, według których osoby żegnające się na dłuższy czas lub na zawsze życzyły pozostającym *pokoju*. W ten sposób miałby postępować także Jezus, żegnający się ze swoimi uczniami⁹². Wydaje się jednak, że sens tej wypowiedzi jest znacznie szerszy i o wiele głębszy.

Wypowiedź Jezusa, wygłoszona w przeddzień Jego śmierci podczas wieczery pożegnalnej z uczniami, nawiązuje do wydarzeń paschalnych. *Pokój* Chrystusa to *pokój* płynący z Jego krzyża, a Ewangelia pokoju to głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego (1 Kor 1, 18) oraz proklamowanie owoców Jego śmierci i zmartwychwstania⁹³. Chodzi o *pokój* mesjański w jego właściwym znaczeniu – *pokój*, który przynosi wyzwolenie z grzechów. Takie zaprowadzanie *pokoju* rozpoczyna się od samych jego głosicieli, od nawrócenia ich serc, aby następnie mogli wprowadzać w świecie świętość życia. Przyniesiony przez Jezusa *pokój* mesjański oznacza więc przede wszystkim wyzwolenie ludzi z grzechu⁹⁴.

92 H. Langkammer, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 2014, s. 451 (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament, I. 2).

93 W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel to Matthew*, Grand Rapids 1989, s. 278 (New Testament Commentary); por. R.H. Gundry, *Matthew*, s. 168; J. Kręcidło, *Honor i wstyd*, s. 173–174.

94 M. Wolniewicz, *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań 1985, s. 102–104.

Należy zauważyć, że słowa Jezusa o *pokoju* zostały wypowiedziane także w kontekście obietnicy posłania Kościołowi Ducha Świętego. *Pokój*, o którym mówi Jezus, będzie darem Parakleta. Według Ewangelii Jana Duch Święty przynosi i realizuje *pokój*, co oznacza początek czasów eschatologicznych. Dzięki Jego działaniu i mocy wypełniają się zapowiedzi prorockie, według których *pokój* ma być jedną z głównych cech epoki końca czasów. Ten *pokój* staje się udziałem wierzących w Jezusa po Jego zmartwychwstaniu. *Pokój* pochodzący od Chrystusa rodzi się z miłości silniejszej niż śmierć, ponieważ czerpie ze zmartwychwstania Chrystusa, dając budowniczym *pokoju* siłę zdolną przetrwać prześladowania⁹⁵. W *pokoju* Chrystusowym chodzi o pełnię dóbr nadprzyrodzonych, o posiadanie pewnej nauki zbawczej i głoszenie jej w świecie. Sam Chrystus jest *pokojem*⁹⁶. W ten sposób linia wertykalna, odnosząca się do Bożego *pokoju* na świecie, styka się z kierunkiem horyzontalnym, aby rozwijać się dalej już wspólnie.

Jezus przeciwstawia swój *pokój* pokojowi, jaki pochodzi od świata. Kontekst społeczno-historyczny nakazuje widzieć tutaj rzymski *pax romana*, będący owocem prowadzonych wojen i utrzymywany siłą rzymskich legionów. Zapewne nie chodzi tu również o *pokój* w rozumieniu greckim, w różnych wydaniach filozoficznych, poczynawszy od wyrażającego się w obojętności stoicyzmu, a skończywszy na hedonizmie i cynizmie, które przyjmują egoistyczne podejście do życia. Jak już zostało wspomniane, *pokój* Chrystusa rodzi się z miłości silniejszej niż śmierć i jest owocem Jego zmartwychwstania⁹⁷. Niektórzy w wypowiedzi Jezusa widzą Jego zwrot ku życiu duchowemu uczniów. Chodzi nie o *pokój* światowy, zewnętrzny, ale o *pokój* panujący w sercu wyznawców Chrystusa, wynikający z wiary i więzi z ich Panem. Jest to źródło ich odwagi w dawaniu świadectwa⁹⁸.

95 P. R. Gryziec, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2000, s. 198–199; por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, s. 104 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV/2).

96 *Ewangelia według św. Jana*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, L. Stachowiak, Poznań-Warszawa 1975, s. 320 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4); por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele?*, s. 20.

97 S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21*, s. 104; por. D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991, s. 506 (The Pillar New Testament Commentary), <https://doi.org/10.5040/bci-000i>.

98 J. R. Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010, s. 792 (The New International Commentary on the New Testament); por. D. A. Carson, *The Gospel According to John*, s. 506.

Kierunek horyzontalny

Pokój Chrystusowy, którego uczniowie stają się beneficjentami, ma być zaprowadzany w świecie. Taka idea zawarta jest w terminie εἰρηνοποιοί. Odpowiedź na pytanie, na czym konkretnie polega ta misja – przynajmniej częściowo – znajdujemy w kontekście Kazania na Górze, zwłaszcza w niektórych tak zwanych antytezach⁹⁹. Pierwszym tekstem w obrębie naszego zainteresowania jest perykopa na temat gniewu i pojednania (Mt 5, 21–26), szczególnie wersety 23–25. Przynoszący Bogu dar na ofiarę powinien wcześniej pojednać się ze swoim *bratem*, jeśli jest taka potrzeba, i uczynić to *szybko*. Należy zaznaczyć, że w konflikcie, o którym mowa, Jezusowi nie chodzi o przejściowy stan emocjonalny czy też o słuszny gniew, ale o rzeczywistą agresję wyrażoną w obelgach lub w jakiś inny sposób¹⁰⁰. W takim wypadku Jezus napomina, aby nie zwlekać z pojednaniem. Grecki wyraz ταχὺ zazwyczaj tłumaczy się jako „szybko”, ale oznacza on również „od razu”, „natychmiast”, „bezwłocznie”, co w odniesieniu do służby na rzecz *pokoju* oznacza dynamiczne zaangażowanie.

W wypowiedzi Jezusa aż cztery razy występuje słowo „brat” (gr. ἀδελφός) i dwa razy słowo „przeciwnik” (gr. ἀντίδικος). Jeżeli chodzi o termin „brat”, to z pewnością odnosi się on do członków wspólnoty chrześcijańskiej, co nie jest już tak oczywiste w przypadku wyrazu „przeciwnik”. Może on odnosić się do członków Kościoła, ale bardziej prawdopodobne jest, że dotyczy ludzi z zewnątrz, na co wskazuje wzmianka o instytucji świeckich sądów¹⁰¹. Prowadzi to do wniosku, że pojednanie we wspólnocie uczniów Jezusa stanowi elementarny stopień na drodze chrześcijańskiego życia. Logicznie rzecz biorąc, obejmuje to również kwestię zaprowadzania *pokoju*. Najpierw musi on zaistnieć w życiu i relacjach tych, którzy należą do Chrystusa, aby następnie mógł rozszerzać się w świecie.

Kolejnym tekstem, który harmonizuje z nauką zawartą w Ewangelii Mateusza (5, 9), jest antytetyczna wypowiedź Jezusa na temat prawa odwetu (Mt 5, 38–42), ze szczególnym zwróceniem uwagi na werset 39a: „nie zwalczajcie zła złem”. Słowa Jezusa stanowią kontrast dla powszechnie funkcjonującej zasady: „oko za oko, ząb za ząb”. Prawdą jest, że taka norma, tak zwane prawo *ius talionis*,

99 Naszym celem jest zwrócić uwagę na motywy teologiczne, wspólne przesłaniu Ewangelii św. Mateusza (5, 9) bez przeprowadzania szczegółowej analizy egzegetycznej przywołanych tekstów.

100 M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele?*, s. 39.

101 A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 223.

choć wydaje się dziś drastyczna, utrzymywała porządek w starożytnym świecie, zapobiegając niekontrolowanej przemocy i zemście. W tamtych czasach i kulturze zasada ta stanowiła realny progres legislacyjny¹⁰². Z drugiej strony, w śródziemnomorskiej kulturze honoru i wstydu, odwet był społecznym obowiązkiem. Zaniedbanie odpłaty za doznane zło sprowadzało napiętnowanie społeczne na danego osobnika i jego rodzinę¹⁰³. Prawa te stanowią dobry przykład „pokoju, który daje świat” (por. J 14, 27). W dalszym wywodzie Jezus przedkłada strategię pedagogiczną, której celem jest nawrócenie agresora poprzez odpowiedzenie dobrem na doznawane zło¹⁰⁴. Tego rodzaju postępowanie może jawić się dla otoczenia jako irracjonalne. Z pewnością nie należy go jednak pojmować jako wezwanie do biernej akceptacji zła, ale jako nakaz rezygnacji z odwetu, gotowości pojednania i zaprowadzania *pokoju*. Sam Jezus jednak postępował w ten sposób, dlatego mógł sformułować takie wezwanie¹⁰⁵. W takiej postawie uwidacznia się strategia ukierunkowana na budowanie *pokoju* zarówno w wąskim, jak i w szerokim zakresie.

Trzeci interesujący nas tekst spośród antytez w Kazaniu na Górze dotyczy wypowiedzi Jezusa na temat miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43–48), ze szczególnym uwzględnieniem wersetów 44–45. 48. Stary Testament zawiera pewne przepisy dotyczące miłości nieprzyjaciół (Wj 23, 4–5; Prz 25, 21–22). Jezus poszerza starotestamentalną naukę. Miłować nieprzyjaciół nie oznacza jedynie stanu uczuciowego względem nich, ani też braku nienawiści i chęci zemsty, ale aktywną miłość, wyrażającą się w uczynkach. Niezdolność przebaczenia stanowi przeszkodę do osiągnięcia pokoju i w gruncie rzeczy jest sprzeniewierzeniem się treści siódmego *makaryzmu*¹⁰⁶.

To samo dotyczy modlitwy za nieprzyjaciół. Występujący przed tym wezwaniem spójnik *καὶ*, który oznacza „i”, w tym przypadku powinien być rozumiany: „a w szczególności”¹⁰⁷. Należy kochać nie tylko swoich najbliższych

102 S. Czyż, *Interpretacyjny i wzorcowy charakter antytez w relacji do postulatów wypełnienia prawa (Mt 5, 17–48)*, Poznań 2008, s. 60–61 (Studia i Materiały, 104); por. W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew*, s. 310.

103 J. Kręcidło, *Honor i wstyd*, s. 175.

104 E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały*, s. 196–197.

105 W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew*, s. 310; por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 280–281; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, s. 243.

106 J. Kręcidło, *Honor i wstyd*, s. 176–177.

107 J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 142; por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 177.

i braci w wierze, ale także przeciwników. Motywacją dla tak wysokiej postawy etycznej powinno być pragnienie osiągnięcia synostwa Bożego, upodobnienie się do Ojca niebieskiego, który sam jest doskonałą miłością. Grecki przymiotnik τέλειός – „doskonały” w ewangeljach występuje jedynie u Mateusza (Mt 5, 43–48; Mt 19, 21). Tutaj w odniesieniu do Ojca w niebie oznacza doskonałą miłość. Na pewno nie chodzi o ludzki perfekcjonizm. Jezus wzywa uczniów do naśladowania Boga w doskonałej miłości¹⁰⁸. W sposób bardzo wyraźny słowa te nawiązują do treści siódmego *makaryzmu* (Mt 5, 9). Oblicze Boże ujawni się w ludziach, którzy w odpowiedzi na przemoc okażą przebaczenie i miłość silniejszą od nienawiści. Synami Boga będą ci, którzy potrafią miłować nieprzyjaciół, ponieważ pokrewieństwo wyraża się w podobieństwie¹⁰⁹.

Rozważając naukę płynącą z Ewangelii według św. Mateusza (5, 9), należy na chwilę nawiązać do perykopy z Ewangelii według św. Łukasza (10, 1–12), traktującej o wysłaniu przez Jezusa siedemdziesięciu dwóch uczniów z misją przepowiadania. Fragment ten, znajduje się tylko u Łukasza, wnosząc wiele dla zrozumienia poruszanego tematu. Chodzi przede wszystkim o słowa Jezusa: „Kiedy wejdziecie do jakiegoś domu, najpierw mówcie: pokój temu domowi! Jeśli jest tam człowiek godny pokoju, spocznie na nim wasz pokój; a jeśli nie, wróci do was” (ww. 5–6). Podobne słowa znajdujemy również w mowie Jezusa przy rozesłaniu Dwunastu (Mt 10, 12–13), ale nie oddają one tak wyraźnie idei służby *pokoju* jak ma to miejsce w relacji Łukasza. Poza tym, w relacji trzeciego ewangelisty adresat polecenia Jezusa jest znacznie szerszy – zarówno w narracji, jak i w odniesieniu do pojęcia *ucznia* w Nowym Testamencie. Również zakres działań na rzecz *pokoju* jest szerszy niż w rozważanych antytezach.

Pierwszą czynnością głosicieli w zetknięciu z ich słuchaczami jest przekazanie *pokoju*. Wyraża to grecka przydawka πρότερος – „najpierw”. Tym samym pokój jest pierwszym darem głoszących, darem przyniesionym światu przez Mesjasza. Uczniowie są depozytariuszami tego pokoju, z którego mogą czerpać wszyscy, którzy są otwarci na Chrystusa i Jego Ewangelię¹¹⁰. Osoby takie nazwane są „ludźmi godnymi pokoju”. Wyrażenie to jest semityzmem

108 G. Vigni, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, Lublin 2000, s. 60; por. W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew*, s. 317; S. Czyż, *Interpretacyjny i wzorcowy charakter antytez*, s. 82–83; R. H. Gundry, *Matthew*, s. 72.

109 E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały*, s. 200.

110 H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie – wstęp – komentarz – ekskursy*, Radom 2005, s. 208.

wskazującym na gotowość nie tylko przyjęcia, ale też głoszenia Ewangelii¹¹¹. Pojawia się więc związek *pokoju* z głoszeniem Ewangelii, z którym zetknęliśmy się już w naszych rozważaniach. Wskazuje on na dynamiczny charakter zaangażowania w dzieło szerzenia *pokoju*. Pokój, jako wielkie dobro, inicjuje proces o nieustannym i trwałym charakterze.

Wnioski końcowe

Twórcy *pokoju* to osoby, dla których Bóg – Dawca pokoju zajmuje pierwsze miejsce w życiu, dla których ideałem jest Jezus, Książę Pokoju. Oni dążą do *pokoju* ze wszystkimi, zaczynając od członków najbliższej wspólnoty, a następnie obejmując swoim działaniem także tych spoza jej kręgu – nawet za cenę cierpień i upokorzeń – którzy z radością i przekonaniem głoszą w świecie Ewangelię *pokoju*. Ci ludzie cieszą się Bożym błogosławieństwem w życiu i szczęściem w sercu. Dzięki swojej szlachetnej postawie najściślej przynależą do rodziny Bożej, będąc nazwani „synami Bożymi”. Na zakończenie można przedstawić trzy wnioski ujmujące całość przeprowadzonych rozważań:

1. Rozumienie *pokoju* w Biblii podlega ciągłemu rozwojowi na przestrzeni historii zbawienia, ale w tym procesie nieustannie dominuje zasada: bez Boga nie może istnieć prawdziwy *pokój*. Bóg jest jedynym, wiarygodnym źródłem *pokoju*.
2. Pokój ewangeliczny, ten, który przyniósł światu Jezus Chrystus, nie jest programem politycznym. Jest rzeczywistością, która rodzi się w sercach ludzi i w środowiskach osób bliskich Bogu i z nich promieniuje na cały świat. *Pokój* jest pierwszym darem ewangelizacji.
3. Kościół jest beneficjentem Chrystusowego *pokoju*. Jest odpowiedzialny za jego szerzenie i umacnianie. Chrześcijaństwo jest nastawione pokojowo, uczy traktować innych z szacunkiem i miłością. Naśladując na tej drodze Chrystusa, chrześcijanie są szczęśliwi. Zaprowadzając *pokój*, stają się dziećmi Bożymi, upodabniając się do swojego Ojca w niebie – jedynego i prawdziwego źródła *pokoju*.

111 G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 322.

Bibliografia

- Bartchy S. S., *Niewolnictwo w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 834–835.
- Bartnicki R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1994 (Biblioteka Biblijna, 1).
- Beck H., Brown C., *Peace*, w: *The New International Dictionary New Testament Theology*, vol. 2, ed. C. Brown, Grand Rapids 1982, s. 776–783.
- Becker U., *Blessing*, w: *The New International Dictionary New Testament Theology*, vol. 1, ed. C. Brown, Grand Rapids 1975, s. 215–218.
- Bosetti E., *Jeśli chcesz być doskonały. Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, tłum. P. Majdański, Kraków 2010.
- Bruner F. D., *Matthew. A Commentary. Volume 1: Christbook, Matthew 1–12*, Grand Rapids 2007.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza, rozdziały 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, xxii/1).
- Carson D. A., *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991 (The Pillar New Testament Commentary), <https://doi.org/10.5040/bci-000i>.
- Carson D. A., *Sermon on the Mount. An Evangelical Exposition of Matthew 5–7*, Glasgow 2010.
- Czyż S., *Interpretacyjny i wzorcowy charakter antytez w relacji do postulatu wypełnienia prawa (Mt 5, 17–48)*, Poznań 2008 (Studia i Materiały, 104).
- Daniel-Rops H., *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 2001.
- Dewey J., *Pokój*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 977–978.
- Dziadosz D., *Wojna*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Kielce 2017, s. 952–957.
- εἰρηνοποιός, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 39.
- Ewangelia według św. Jana*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, L. Stachowiak, Poznań–Warszawa 1975 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4).
- Fiedler P., *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1).
- Fitzmyer J. A., *101 pytań o Qumran*, tłum. T. Fizia, Kraków 1997.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1962.

- Foerster W., *The Greek Concept of εἰρήνη*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 400–402.
- Foerster W., εἰρηνοποιός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 419.
- France R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007 (The New International Commentary on the New Testament).
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 46–47.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1972 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1).
- Gryziec P. R., *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998 (Zrozumieć Ewangelię).
- Gryziec P. R., *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2000.
- Guelich R. A., *The Sermon of the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco 1983.
- Gundry R. H., *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994.
- Harrington W. J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Hauck F., μακάριος, *The Group in the New Testament*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1967, s. 367–370.
- Hawthorne G. F., *Pokój*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 606–607.
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel to Matthew*, Grand Rapids 1989 (New Testament Commentary).
- Hierzenberger G., *Pokój*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 990–993.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979 (Pismo Święte Nowego Testamentu, III/1).
- Jasiński A., *Pokój*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigielewicz, Lublin 2011, s. 1022–1023.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015.
- Kondracki A., *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witeszek, Lublin 1997, s. 269–290.
- Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, Warszawa 2013 (Lingua Sacra. Monografie, 1).
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie – wstęp – komentarz – ekskursy*, Radom 2005.

- Langkammer H., *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 2014, s. 265–511 (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament, I. 2).
- Léon-Dufour X., *Pokój*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 700–705.
- μακάριος, w: *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 65.
- Manzanares C.V., *Jezus i Ewangelie. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2004.
- Mattern L., *Esseńczycy*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 322–323.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV/2).
- Michaels J.R., *The Gospel of John*, Grand Rapids 2010 (The New International Commentary on the New Testament).
- Morris L., *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids 1992 (The Pillar New Testament Commentary), <https://doi.org/10.5040/bci-0001>.
- Nolland J., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2005 (The New International Greek Testament Commentary).
- Osborne G.R., *Matthew*, Grand Rapids 2010 (Exegetical Commentary on the New Testament).
- Overman J.A., *Zelota*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1997, s. 817–818.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza 1 – 13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, I/1).
- Paciorek A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015.
- Pokój w Starym Testamencie*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2001, s. 635.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Rad von G., *μακάριος in the OT*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 402–406.
- Rad von G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Rakocy W., *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002 (Jak rozumieć Pismo Święte, 13).
- Ricciotti G., *Życie Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Skowroński, Warszawa 2000.
- Riches J., *Esseńczycy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1997, s. 152.

- Rosik M., *Duszpasterski Komentarz do Nowego Testamentu. Ewangelia wg św. Mateusza (Mt 1, 1–13, 58). [1a]*, Tarnów 2009.
- Saldarini A. J., *Esseńczycy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 266–267.
- Saller R. P., *Cesarstwo rzymskie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 77–81.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015 (Prymasowska Seria Biblijna, 42).
- Swartley W. M., *Niewolnictwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 565–566.
- Synowiec J. S., *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992.
- Trummer P., *Święta wojna*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 1295.
- Turner D. L., *Matthew*, Grand Rapids 2008 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Vigini G., *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, Lublin 2000.
- Weimer P., *Salomon*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, s. 1170.
- Wilkins M. J., *Uczniowie i bycie uczniem*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin, tłum. R. Paprocki, Warszawa 2017, s. 829–839 (Prymasowska Seria Biblijna, 44).
- Wojciechowski M., *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objasnienia Kazania na Górze*, Częstochowa 2006.
- Wolniewicz M., *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań 1985.
- Yang S.-A., *Kazanie na Górze*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin, tłum. R. Paprocki, Warszawa 2017, s. 348–357 (Prymasowska Seria Biblijna, 44).
- Zeloci*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2001, s. 898.

Abstrakt

„Tworzący pokój” (Mt 5, 9). Jezusowy „makaryzm” na tle biblijnej teologii pokoju

Artykuł dotyczy treści wersetu z Ewangelii według św. Mateusza (5, 9), w którym Jezus wypowiada się na temat tych, którzy angażują się sprawę pokoju. W pierwszej części zostało przedstawione rozumienie pokoju w Starym Testamencie, następnie w świecie antycznym (Grecja, Rzym), a także w Palestynie czasów Jezusa. Druga część to analiza egzegetyczna wersetu z Ewangelii według św. Mateusza (5, 9). Część trzecia zawiera przesłanie teologiczne dotyczącego wersetu, przedstawione w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Artykuł kończą wnioski podsumowujące.

Słowa kluczowe: błogosławiony, Ewangelia, Jezus, Kazanie na Górze, pokój, Stary Testament, szczęśliwy

Abstract

“Peacemakers” (Mt 5:9). Jesus’ “Macarism” against the Background of the Biblical Theology of Peace

The article is about content of the verse Mt 5, 9 where Jesus talks about peacemakers. The first part presents the understanding of the value of peace in the Old Testament then in the ancient world (Greece and Rome) and also in Palestine at the time of Jesus. The second part is an exegetical analysis of Mt 5:9. The third part is the theological message of the verse, presented in the vertical and horizontal dimensions. The article ends with summary conclusions.

Keywords: blessed, Gospel, Jesus, The Sermon on the Mount, peace, Old Testament, happy

Rev. Robert Kantor

<https://orcid.org/0000-0002-8599-7705>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

The situation of religious orders in the light of the 1917 Code of Canon Law¹

Religious state derives from the teaching of Jesus Christ, who, recalling the obligation of the commandments, recommended the pursuit of perfection by fulfilling the evangelical counsels. “Only those who make evangelical perfection the goal of their life and commit themselves permanently to the exercise of the evangelical counsels by a promise given to God can duly adhere to it”².

The great breakthrough in the development of ecclesiastical law was its codification initiated by Pope Pius x’s motu proprio *Arduum sane munus* of 1904 and completed by Pope Benedict xv in 1917. The fruit of thirteen years of hard work was the concise and clear Codex Iuris Canonici promulgated on 27 May 1917. It became effective throughout the Catholic Church on 19 May 1918. This Code was modelled on the modern Napoleonic Code and contained 2414 canons. Despite its many imperfections, it remained in force until 1983³. In turn, Prof. Wojciech Góralski describes the value of this Code as follows:

1 Paper presented at the International Scientific Conference entitled *Monastery and independence of Poland*, 13–15 September 2018, Gosławice near Tarnów.

2 F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, vol. 1, Opole 1957, p. 612.

3 J. Dudziak, *Wprowadzenie do nauki prawa kanonicznego. Pomoc akademicka dla studentów teologii*, Tarnów 1999, p. 38.

Promulgated after years of waiting, on 27 May 1917, the first Code of Canon Law⁴, departing from the traditional casuistic method of decrees and arousing widespread appreciation, although not free of certain shortcomings, became—as it turned out—for a period of 66 years an effective tool regulating the whole of ecclesiastical life. The consolidation, in a period of only thirteen years, of legislative material that had been growing for centuries, extremely rich and at the same time dispersed, into one organic whole, modelled methodically on the great European codifications of the 19th century, made it possible to consider the work of Pius X and Benedict XV as one of the most modern legal codes in general⁵.

The 1917 Code of Canon Law devoted Book II, Part II, Canons 487–681 to religious matters. This submission raises key matters of religious life, regulated by the laws contained in the 1917 Code⁶. Thus, it will discuss the definition of religious state, religious superiors, candidates for a religious order, the duties of religious, and finally, the departure and dismissal from a religious order. The aim of this submission is to familiarise readers with the legal framework of religious life and its structure, in force since 1918. The primary source for this publication is the 1917 Code of Canon Law⁷. The literature on the subject is abundant⁸ and it can be used when dealing in detail with a selected issue concerning religious life. This article does not aim at a detailed treatment of religious life in canon law, but only at sketching a general legal outline

4 Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti xv auctoritate promulgatus, Romae 1947.

5 W. Góralski, „*Salus animarum suprema lex*”. W 25. *Rocznice promulgowania przez Jana Pawła II Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „*Studia Płockie*” 36 (2008), p. 253.

6 An interesting article can be consulted on the origins of religious life: B. Szweczul, *Od reguł monastycznych do konstytucji zakonnych*, „*Prawo Kanoniczne*” 60 (2017) nr 1, p. 35–71.

7 Codex Iuris Canonici Pii x Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae xv auctoritate promulgatus praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo Petro card. Gaspari auctus, Romae 1918.

8 The following items from the interwar period may be consulted: J. R. Bar, *O zakonach i osobach świeckich*, Warszawa 1968; J. R. Bar, *Prawo zakonne po soborze watykańskim II*, Warszawa 1971; P. Bastien, *Directoire canonique*, Bruges 1933; A. Battandier, *Guide canonique pour les constitutions des Instituts a vœux simples*, Paris 1923; F. Bogdan, *Przegląd piśmiennictwa z dziedziny prawa zakonnego*, „*Rocznik Teologiczno-Kanoniczny KUL*” 6 (1960) z. 3, p. 99–134; I. Chelodi, *Ius de personis*, Tridenti 1922; L. I. Fanfani, *De iure religiosorum*, Taurini–Romae 1925; A. M. Sobradillo, *Tractatus de religiosarum confessariis*, Torino 1931; F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad Codicis normam exaractum opera Petri Vidal*, vol. 3: *De religiosis*, Romae 1933.

concerning religious orders, in order to place the situation of religious orders after Poland regained independence against this background.

Definition and division of religious state

An important achievement of the 1917 Code is the definition of religious state. Well, the Code defines it as a permanent way of life in common, approved by the Church, by which the faithful wish not only to keep the commandments common to all, but also to strive for perfection, committing themselves by public vows of obedience, chastity and poverty to the fulfilment of the evangelical counsels and living together according to the constitution, under the authority of their superiors⁹. In the above definition, we can distinguish four elements:

- A permanent way of life, it is a state of striving for perfection based on a permanent, unchanging basis such as the vows;
- Life in common, that is, in a community with legal personality, under the authority of superiors and according to an approved rule. According to the Code, hermitic life is not religious state, even if those leading it have committed themselves by vows. Living in common means either incorporation, i.e. being incorporated into an approved community, or living under the same roof with participation in a common table and dress. Both are required under current law;
- The obligation to fulfil the evangelical counsels, i.e. it is not only a matter of keeping the commandments, but religious differ from the general faithful in that they voluntarily choose evangelical perfection as the goal of their lives;
- Public vows, which are a source of obligation for religious to strive for evangelical perfection. By their very nature, public vows are not necessary for one to be religious. The obligation to fulfil the evangelical counsels and the constancy of one's way of life could derive from an oath, a pledge, a contract or a rule of the Church. On the basis of the canon law in force during the interwar period, vows are required to the essence of religious.

Canonistics, on the basis of the *Codex Iuris Canonici* 1917, distinguishes between several types of religious orders¹⁰:

9 Cf. *Codex Iuris Canonici* 1917, canons 477, 488, n. 1; F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 609.

10 F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 613–616. F. Bogdan, *Prawo Instytutów Życia Konsekwowanego. Nowe prawo zakonne*, Poznań–Warszawa 1977, s. 43–91.

- by vows: strict (regular) orders and religious orders (congregations). By a strict (regular) order we mean an order in which solemn vows (*vota sollemnia*) are taken. By religious orders (congregations), on the other hand, we mean an order in which simple (*vota simplitia*) or perpetual or temporary vows are taken¹¹;
- by general purpose: contemplative, active and mixed orders. The contemplative ones devote themselves mainly to pondering the mysteries of God, prayer and ascetic exercises (the Benedictines, the Camaldolese, etc.). The active ones aim at works of mercy for the soul and body, such as nursing the sick, caring for the poor, teaching, educating the young, etc. Mixed ones combine active and contemplative life (e.g. canons regular, mendicant orders, clerical orders, etc.);
- by the extent of poverty: mendicant orders in the strict sense, mendicant orders in the broader sense and non-mendicant orders. The first ones, as a religious order, cannot possess immovable or movable property with a certain and fixed income, but live on alms. The second ones, with certain restrictions, may own property. The third ones can collectively own property, without any restrictions;
- by ordination: clerical and lay orders. The first ones are those in which the majority of members are ordained. The second ones are those in which members are generally not ordained;
- by their dependence on the local ordinary: exempt and non-exempt. The exempt orders are not subject to the jurisdiction of the local ordinary, the non-exempt are;
- by their approval: under papal law and under diocesan law, depending on from whom they have received approval or at least a decree of commendation;
- by governance: hierarchical and non-hierarchical. In hierarchical orders, authority is exercised by superiors of various subordinate ranks. In non-hierarchical orders, each monastery has autonomy, i.e. is autonomous (*sui iuris*);
- by rule: those adhering to one of the four great rules and those with only statutes of their own. The great rules include: the rule of St Basil, St Benedict, St Augustine and St Francis of Assisi;

¹¹ Codex Iuris Canonici 1917, can. 488, n. 2.

- second orders: they are female branches of some male orders and true strict orders (e.g. the Poor Clares, the Benedictines, etc.). Third orders for people living among the world under the direction of some first order. These are not religious orders, but associations of laymen (can. 702 § 1)¹².

Governance of religious orders by ecclesiastical superiors

According to the provision of can. 499 § 1 of the Codex Iuris Canonici 1917, the pope has supreme authority over religious and not only by virtue of jurisdiction, but also by virtue of religious profession, i.e. by virtue of the vow of obedience. For the majority of religious orders, the pope appoints a cardinal protector who should seek the good of the order with his advice and protection. This cardinal, however, has no authority over religious orders or individual religious, unless otherwise stipulated in individual cases, and cannot interfere in internal discipline or the administration of property¹³.

The local ordinary has authority over non-exempt religious orders, greater authority over orders under diocesan law than under papal law. “Exempt” religious are subject to the local ordinary only in cases expressly defined in the law¹⁴.

According to Bączkowicz,

the parish priest, by virtue of his office, has the right and duty to exercise pastoral care to all the faithful who are permanently or temporarily resident in the territory of the parish, unless they have been excluded from his authority, and those who are diocesan residents and itinerants are also subject to him if they are currently residing in the parish (can. 664 §1). Religious are also subject to the parish priest, unless they have the privilege of exemption, either by common law or by indult from the Holy See, or unless they are excluded from his authority by the local ordinary according to canon 464 §2; common law may provide otherwise in individual cases. With regard to non-excluded religious, the parish priest exercises his authority within the limits of his office; however, he may not interfere in the internal administration or property affairs¹⁵.

12 F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 613–617.

13 Codex Iuris Canonici 1917, can. 499 § 2.

14 Codex Iuris Canonici 1917, can. 500.

15 F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 632–633.

Religious superiors

In addressing the question of religious superiors, it is first necessary to state the general principle that the governance of a religious order is exercised by religious superiors and monastic chapters. Religious superiors are those who, by virtue of their office, govern the order or a part of it, and who are to be obeyed by virtue of the vow of obedience. Among religious superiors, a distinction can be made between major and minor superiors. The former ones are those who preside over the whole order, province or autonomous monastery, and their deputies¹⁶. In different religious orders, religious superiors have different names:

- the highest superior is called, for example, superior general, moderator, minister, master, preceptor, director general;
- provincial superior: visitor, inspector, minister, provincial provost;
- house superior: superior, prior, guardian, rector, director.

Analogous names are found in related female orders. In the exempt clerical order, the major superiors have external jurisdiction and are called ordinaries¹⁷.

A chapter is the meeting of all the religious of a house, province or order, entitled to vote and deal with the matters entrusted to the chapter by common law and the constitutions. In addition to the chapter, there is the so-called Council in religious orders, i.e. a group of several religious added to the superiors of the house, province or order to assist in the administration. Who elects or appoints the council and how is determined by the constitutions; they also determine the composition of the council and the number of its members¹⁸.

The authority of superiors and chapters over their subjects can be described as superior and flows from the fact of joining the order or from religious profession. It gives superiors the authority to “command the subjects, distribute offices, manage property, admit and dismiss members”¹⁹. In addition, the supreme superior of an order has the authority over all provinces, houses and members of the order as defined by the constitution; the other superiors within the limits of their own office²⁰.

16 Codex Iuris Canonici 1917, can. 488, n. 8.

17 Codex Iuris Canonici 1917, can. 198 (1).

18 F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 634.

19 F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 635.

20 Codex Iuris Canonici 1917, can. 502.

The conditions of fitness for local superiors are defined by the constitutions of individual orders. By contrast, according to can. 505 of the *Codex Iuris Canonici* 1917, the following are unfit for the office of major superior:

- those who do not come from a legitimate marriage (however, legitimacy through the subsequent marriage of the parents is sufficient);
- those who are under forty years of age in the case of a superior general or superior of a nunnery, and thirty years of age in the case of other major superiors;
- those who have not been professed members of their order for at least ten years, counting from their first profession. However, the constitutions remain in force and they may impose other requirements²¹.

Duties of religious superiors

According to the legal provisions contained in the 1917 Code of Canon Law, the duties of superiors can be reduced to the following:

- superiors of clerical orders should, on assuming office, make a profession of faith and an anti-modernistic oath before the chapter which elected them or the superior who appointed them or before their delegate;
- all superiors are obliged to reside in their house in accordance with the provisions of the constitution²²;
- superiors should acquaint their subjects with the ordinances of the Holy See concerning religious and see to their execution²³;
- local superiors should see to it that at least once a year their own constitutions and the ordinances of the Holy See, which it prescribes, are read; that at least twice a month catechism instruction is given to lay brothers, sisters and household members; and that in lay orders an exhortation is given to the whole religious family²⁴. The exhortation may be combined with religious instruction. It can be preached by any religious or nun;

21 According to Article x of the Polish Concordat of 1925, without the consent of the Government, foreigners could not hold the offices of provincial superiors. After the Second World War, according to the Decree of 31 December 1956, Article 3, this consent was also required for house superiors.

22 *Codex Iuris Canonici* 1917, can. 508.

23 *Codex Iuris Canonici* 1917, can. 509 § 1.

24 *Codex Iuris Canonici* 1917, can. 509.

- the abbot primate, the superior of a religious congregation and the superior general of any order under papal law, should submit to the Holy See every five years, or more frequently if the constitutions so prescribe, a written report on the state of the order, bearing the signature of the superior and the members of the council, and, in the case of female congregations, also the signature of the ordinary of the place where the superior general with her council has her permanent seat²⁵;
- duty of visitation. Major superiors, appointed for this purpose by the constitutions, should personally, or in the event of an impediment, by their deputies, visit all the houses under their authority at the times determined by the constitutions;
- in clerical orders, exempt and non-exempt, superiors have the right and duty to administer the last anointing and viaticum to their subjects. The subjects in this case are the professed, novices, postulants and all those who are day and night in the religious house because of service, education, hospitality or illness²⁶;
- major superiors, provincial superiors and the superiors of houses should have their own advisors and ask their consent or advice in cases provided for in the constitutions or in ecclesiastical law²⁷.

Religious property and its management

The Pio-Benedictine Code stipulates that the whole order, each of its provinces and individual houses have the legal capacity to acquire and possess movable and immovable temporal goods with fixed i.e. foundation income.

²⁵ Codex Iuris Canonici 1917, canons 510; 511.

²⁶ Codex Iuris Canonici 1917, can. 514 § 1. In a house of nuns, the administration of the last sacraments belongs to the ordinary confessor or one who takes his place (can. 514 § 2. In lay orders, the right and duty to administer the holy sacraments belongs to the local parish priest or to the chaplain whom the local ordinary names to take the place of the parish priest (can. 514 § 3).

²⁷ Codex Iuris Canonici 1917, can. 516 § 1. Whenever common law or the constitutions require the consent or opinion of the council, the superior is obliged to summon all the members without exception and hold a council. If he has not summoned more than one third of the members and those who have been omitted have therefore not come to the council, the act done by the others would be null and void. The summoning of the members of the council must be correct and suitable to reach them, either orally or by letter, indicating the day and time. Cf. Codex Iuris Canonici 1917, can. 162.

The constitutions or rules of the orders may, however, exclude or limit this capacity²⁸.

In the management of property, the Code distinguishes between ordinary and extraordinary management. Ordinary management is that which is necessary, such as the payment for labour, the purchase of tools, the collection of interest, the keeping of books of income and expenditures. Extraordinary management, on the other hand, is that which is exceptional and more important such as alienation, allocation of money on new terms, etc.

The way in which assets are managed can be boiled down to the following principles:

- the property of the order, province and house is to be managed according to the constitution with due regard for the rules of common law²⁹;
- management is carried out by superiors and economes³⁰;
- superiors are entitled to make expenditures and perform legal acts of ordinary administration; while the officials established according to the constitution, such as the librarian, the prefect of the church and especially the econome, within the limits of their offices³¹;
- administrators of religious property must comply with the ecclesiastical provisions on alienation contained in can. 1531 and thus the value of property is to be assessed by honest appraisers; the sale is to take place by public tender, or at least be publicly announced; the property is to be given to the one who pays the most; the sum received is to be safely and profitably allocated³².

²⁸ Codex Iuris Canonici 1917, can. 531. It is excluded or limited in mendicant orders; in the Capuchins and Friars Minor *de observantia*, churches, houses and estates are the property of the Holy See. Codex Iuris Canonici 1917, can. 582. According to Article XVI of the Concordat of 1925, all Polish legal persons of religious orders have, in accordance with the provisions of universally applicable law, the right to acquire, cede, possess and administer, according to canon law, their movable and immovable property. Religious legal persons are recognised as Polish insofar as their purposes for which they have been established relate to the religious affairs of Poland. Others, not corresponding to these conditions, enjoy the civil rights granted by Poland to foreigners.

²⁹ Codex Iuris Canonici 1917, can. 532 (1).

³⁰ Codex Iuris Canonici 1917, can. 516.

³¹ Codex Iuris Canonici 1917, can. 532 (2).

³² Codex Iuris Canonici 1917, can. 1531.

Admission to a religious order

The Code of Canon Law of 1917, in can. 538, gives the general rules for admission to a religious order, namely, a Catholic, free of canonical impediments, capable of bearing the burdens of religious life and guided by right intention, may be admitted to a religious order.

1. The candidate must be a Catholic. A religious order is part of the Catholic Church, so whoever does not belong to the Catholic Church cannot be admitted to a religious order. An unbaptised person or a baptised person who has broken communion with the Church through deviation from the faith, heresy or schism does not belong to the Church;
2. Canon law places certain requirements on the candidate. Canonical impediments can be divided into prohibitive and diriment. Diriment impediments include the following:
 - adherence to non-Catholic sects. This impediment is extended to a person who belonged to the Catholic Church, then left it and joined a non-Catholic sect, and finally returned to the Church³³;
 - the impediment of premature age. A certain degree of mental development and a certain degree of mental maturity are required to enter religious life. Common law excludes immature children from entering a religious order and prescribes an age of at least 15 for validity or liceity of admission. The constitutions sometimes demand a higher age for the validity or liceity of admission. "Nuns who run errands, for example, in contemplative orders must be 18 years of age to be validly admitted to a convent"³⁴;
 - the impediment of coercion, fear and deceit. Entering a religious order requires complete awareness and total freedom of decision on the part of both the candidate and the superiors who receive him;
 - the impediment of matrimonial knot. The marriage knot binds the spouses into an indissoluble community of life, which does not allow

³³ Codex Iuris Canonici 1917, can. 542, n. 1. A Catholic sect is to be understood as a religious association, whether Christian (Protestantism, Lutheranism, Anglicanism) or non-Christian (Judaism, Buddhism, Mohammedanism). On a par with non-Catholic sects in terms of legal effects, there are associations of atheists, godless militant sects and similar associations directly aimed at spreading atheism and fighting against religion (Pontificia Commissione Interpretativa, 30.07.1934, „Acta Apostolicae Sedis” 26 (1934), p. 494).

³⁴ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 671.

them to accept religious duties which are contrary to their conjugal duties. Therefore, as long as the marriage lasts, they cannot be validly admitted to the novitiate. Widowhood is not an impediment, unless the constitutions provide otherwise;

- the impediment of the knot of religious profession. Those who are still or have been bound by the knot of religious profession, whether temporary or perpetual, simple or solemn, in the same or another order, cannot be validly admitted to the order;
- the impediment of threatened punishment. No person may be validly admitted to the order who is threatened with punishment for an offence of which he is or may be accused before a civil or clerical court;
- the impediment of episcopacy. Bishops, resident bishops and titular bishops cannot be validly admitted to the novitiate after they have received official notification that the Pope has appointed them to that dignity;
- the impediment of service to a diocese or mission. Religious who, by order of the Holy See, are obliged by oath to serve their own diocese or mission cannot, for the duration of their oath, be validly admitted to the novitiate.

The 1917 Code of Canon Law, on the other hand, includes the following among the prohibitive impediments:

- the impediment of higher ordination;
- the impediment of insolvent debt. A person who is an insolvent debtor, and thus exposed to litigation, is bound by the impediment and cannot be licitly admitted to the order;
- the impediment of threatened trials or annoyances due to accounts or entanglement in secular affairs³⁵;
- the impediment of the children's duty to maintain their parents and the parents' duty to maintain and bring up their children;
- the impediment of irregularity to ordination. Candidates destined in the order for the religious state, if they have an irregularity or other impediment to ordination, cannot be licitly admitted to the novitiate. Candidates

³⁵ According to Bączkiewicz, Baron and Stawinoga "The Code does not specify when a persons should be considered to be entangled in secular affairs. Those who are entangled in the affairs of political, party or secret organisations, those who hold positions of responsibility, those who have custody of minors, etc. are to be considered as such" (F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 676).

- who have obtained a dispensation from an irregularity or ordinary impediment before entering the order are not subject to this impediment;
- the impediment of the Eastern rite. Candidates who belong to any of the Eastern rites cannot be licitly admitted to the novitiate of the Latin rite.
3. The candidate must be fit to bear the burdens of religious life. This refers to the totality of the moral, intellectual and physical conditions that make someone fit to perform the functions of the state and to carry out his duties. Health is a condition of fitness. Natural law forbids the admission of persons dangerous to the environment, such as those suffering from tuberculosis. “Also dangerous and threatening to religious life are kidney diseases, mental illness, epilepsy”³⁶.
 4. The candidate must have a sincere intention. “It is not merely a draw to the religious life, an emotional predilection, but a conscious will to consecrate oneself to God in a religious order, to sanctify oneself and a readiness to fulfil religious duties from a supernatural motive”³⁷.

Duties of religious

Religious have duties common to all the faithful referred to in can. 487, they are subject to the duties of the clergy (canons 124–142). In addition, they have duties derived from their religious vows, from the constitution and from ecclesiastical laws issued specifically for religious.

1. Obligations flowing from religious vows:
 - vow of obedience;
 - vow of chastity;
 - vow of poverty;
 - additional vows;
2. Obligations flowing from the constitution:
 - Canon 593 reads: “Each and every religious should arrange their life according to the rules and constitutions of their own religious [institute] and strive for perfection in their state”. Some of the provisions of the constitutions and rules are identical to the precepts of divine and ecclesiastical law, or concern the object of the vow.

³⁶ F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 667.

³⁷ F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 667.

3. Obligations flowing from special ecclesiastical laws issued for religious:
- pious practices, the habit, the choir, pastoral care. Superiors should see to it that all religious make an annual retreat, that, unless prevented, they listen to Mass daily, meditate and go to confession at least once a week. Religious should always wear their own religious dress, that is, the habit, in and out of the house, unless an important reason exempts them from this obligation³⁸. Religious are obliged to celebrate the choral breviary prayer, prescribed by the constitutions approved by the Holy See. In both male and female choir orders, there must be a daily communal breviary according to the prescriptions of the constitutions, provided that there are at least four religious in the house who are obliged to the choir³⁹. In addition, superiors should endeavour to ensure that the religious under their charge willingly rush to assist in pastoral work whenever the local ordinary or parish priest requests it of them to meet the needs of the faithful. This assistance, however, must not violate religious discipline. On the other hand, ordinaries and parish priests should willingly make use of the assistance of religious residing in the diocese, especially in priestly functions e.g. in the administration of the sacrament of penance⁴⁰;
 - a cloister. A cloister, in the material sense, is called that part of a religious house outside of which religious or nuns are not allowed to go without permission, and to which strangers are not allowed to enter. The subject of the cloister is discussed by the 1917 Code of Canon Law in canons 597–604;
 - protection from the evil influences and dangers of the world. Ecclesiastical superiors should ensure that the monastic rule about leaving the house and visiting or receiving strangers is strictly observed. In addition, religious send their correspondence through the hands of their superiors, who may read, send or keep it. However, all religious are free to send their correspondence to the Holy See, to the papal legate in a given state, to the cardinal protector, to their major superiors, to the local ordinary. From these persons, religious may receive letters and no one has the right to open them⁴¹;

38 Cf. Codex Iuris Canonici 1917, can. 596.

39 Cf. Codex Iuris Canonici 1917, can. 610 § 1.

40 Cf. Codex Iuris Canonici 1917, can. 608.

41 Cf. Codex Iuris Canonici 1917, can. 611.

- religious privileges. Mention should be made here of exemption, i.e. a privilege by virtue of which persons or places are excluded from the jurisdiction of the local ordinary and submitted directly to the Pope or to the jurisdiction of religious superiors. Another privilege is the privilege of collection. To collect means to receive alms by going personally from house to house⁴².

Departure and dismissal from a religious order

Departure from a religious order can be either legal (legitimate) or illegal (illegitimate). It is legal by leaving the order at the end of temporary profession and by exclaustation and secularisation. It is illegitimate by apostasy and flight. Apostasy and flight from the order deserve explanation. An apostate from the order is called a professed religious with perpetual vows, whether solemn or simple, who has left the religious house without permission with the intention of not returning, or who, although with permission, has left the house but has not returned, with the intention of evading religious obedience forever. The intention not to return is presumed by the law itself to exist if a religious has neither returned within a month nor reported his intention to return to his superior⁴³. A religious is called a fugitive when he, without the permission of the superiors, either openly or secretly, leaves the religious house with the intention of returning⁴⁴ and stays away for at least two or three days. “Leaving the house without permission, even if secretly, for a few hours, or even for a day or a day and a half, is not generally considered a flight⁴⁵.”

Dismissal is the exclusion of a religious from the religious community, carried out by the competent superior. It is the most severe measure that can be applied to a religious. Dismissal may be of various kinds:

1. Dismissal by law alone. The following are considered to be legally dismissed:
 - religious who have publicly abandoned the faith and converted to atheism, heresy or schism, paganism, Judaism;
 - religious who fled with a woman or nuns who fled with a man;

42 Cf. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 730–739.

43 Codex Iuris Canonici 1917, can. 644 § 1, Codex Iuris Canonici 1917, can. 644 (2).

44 Codex Iuris Canonici 1917, can. 644 § 3.

45 Codex Iuris Canonici 1917, can. 606 § 1. Cf. J. Kałowski, *Skutki prawne opuszczenia instytutu zakonnego*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989) nr 3–4, p. 21–59.

- religious who have contracted or attempted to contract a marriage or civil wedding. In such a case, dismissal takes place as soon as the offence has been committed.
2. Dismissal of religious after temporary vows. In this case, the reason must be serious. It may concern the moral, intellectual or social order. In general, such a reason is anything that brings considerable harm or inconvenience to the order, especially: a lack of religious spirit causing scandal, failure to observe spiritual exercises out of laziness, failure to fulfil the instructions of superiors, unfitness to fulfil religious duties. An illness of a professed member is not a sufficient reason, unless it is certainly established that he has deliberately concealed it before his profession⁴⁶.
 3. Dismissal of professed members after perpetual vows from exempt or non-religious clerical orders. According to the Code, there must be three offences against common or religious law, two warnings and an established failure of emendation according to canons 656–662. In female orders, there must be external reasons combined with failure of emendation such that, in the opinion of the superior, despite the application of appropriate measures to the guilty nun, there is no hope of improvement⁴⁷. A canonical offence is not necessary. “It is sufficient, in fact, to have a course of conduct which brings great spiritual or material harm to the order, such as sowing discord, murmuring against authority, recklessness in conduct, giving offence to lay people, etc.”⁴⁸.
 4. Dismissal of religious after perpetual vows from exempt clerical orders. According to the general rule, for the dismissal of a religious after perpetual vows from an exempt clerical order, it is necessary to undertake a process according to canons 655–667. A religious cannot be dismissed without a process, unless it is a case of urgency, in which case, according to can. 654, a process must be undertaken immediately after the dismissal. To initiate a process, there must be:
 - offences. There must be at least three external and grave offences against common or religious law and certain. “The delicts must be at least three of the same species (e.g. threefold insult, battery, theft, adultery, etc.) or, if different, such that taken together they manifest

46 Codex Iuris Canonici 1917, can. 647 § 2 n. 2.

47 Codex Iuris Canonici 1917, can. 651 § 1.

48 F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 749.

a perverse will lingering in evil or, if it is only one on-going [offense], such that from the repeated warnings it becomes virtually triple (can. 657), e.g. drunkenness, open disobedience, violation of the vow of poverty, negligence in the fulfilment of duties”;⁴⁹

- admonitions. Before admonitions are given, there must be certainty based on serious evidence that an offence has been committed. The right to give admonitions is vested in the immediate major superior, either personally or through another by his mandate⁵⁰;
- failure of emendation. A religious is considered not to have emended himself if he commits an offence a third time after having been admonished twice. After the second admonition, it is necessary to wait at least six days for emendation before proceeding further⁵¹.

Conclusion

In 1917, the law of the Church was edited in the form of concise and clear norms. The Pio-Benedictine Code contained the old law in essential matters, but edited in a modern form. Numerous new provisions of a reformist nature were introduced. Many legal institutions with a basis in custom or doctrine were regulated. Ecclesiastical legislation was oriented more towards the internal sphere, with the aim of developing religious and moral life also in the matter of monastic law.

Poland’s regaining of independence coincided with the implementation of codified common law in the Catholic Church. Undoubtedly, the great value of the 1917 Code of Canon Law, as far as monastic law was concerned, was the systematisation of the matter. The Code does not regulate all matters related to monastic law; many issues are still left to the constitutions and special laws issued by the Holy See.

49 F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, p. 752.

50 Codex Iuris Canonici 1917, can. 659.

51 Codex Iuris Canonici 1917, can. 662.

References

- Bar J. R., *O zakonach i osobach świeckich*, Warszawa 1968.
- Bar J. R., *Prawo zakonne po soborze watykańskim II*, Warszawa 1971.
- Bastien P., *Directoire canonique*, Bruges 1933.
- Battandier A., *Guide canonique pour les constitutions des Instituts a voeux simples*, Paris 1923.
- Bączkiewicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, vol. 1, Opole 1957.
- Bogdan F., *Prawo Instytutów Życia Konsekwowanego. Nowe prawo zakonne*, Poznań–Warszawa 1977.
- Bogdan F., *Przegląd piśmiennictwa z dziedziny prawa zakonnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1960) z. 3, p. 99–134.
- Chelodi Joannes, *Ius de personis*, Tridenti 1922.
- Codex Iuris Canonici Pii x Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae xv auctoritate promulgatus praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo Petro card. Gaspari auctus, Typis Polyglottis Vaticanis 1918.
- Dudziak J., *Wprowadzenie do nauki prawa kanonicznego. Pomoc akademicka dla studentów teologii*, Tarnów 1999.
- Fanfani L. G., *De iure religiosorum*, Taurini–Romae 1925.
- Góralski W., „*Salus animarum suprema lex*”. W 25. rocznicę promulgowania przez Jana Pawła II Kodeksu Prawa Kanonicznego, „*Studia Płockie*” 36 (2008), p. 253–264.
- Kałowski J., *Skutki prawne opuszczenia instytutu zakonnego*, „*Prawo kanoniczne*” 32 (1989) nr 3–4, p. 21–59, <https://doi.org/10.21697/pk.1989.32.3-4.02>.
- Pontificia Commissione Interpretativa, 30.07.1934, „*Acta Apostolicae Sedis*” 26 (1934), p. 494.
- Sobradillo A., *Tractatus de religiosarum confessariis*, Torino 1931.
- Szewczul B., *Od reguł monastycznych do konstytucji zakonnych*, „*Prawo Kanoniczne*” 60 (2017) nr 1, p. 35–71, <https://doi.org/10.21697/pk.2017.60.1.03>.
- Wernz F. X., Vidal P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum opera Petri Vidal*, vol. 3: *De religiosis*, Romae 1933.

Abstract

The situation of religious orders in the light of the 1917 Code of Canon Law

The Code of Canon Law of 1917 was dedicated to the matters related to religious orders in Book II, part II, canons: 487–681. An important issue is providing the definition of the religious state by the ecclesiastical legislator. The Code defines it as a stable manner of living in common approved by the Church, by which the faithful, want not only to keep the commandments common to all, but they also want, through a public vow, to strive for perfection by following the evangelical counsels of obedience, chastity and poverty and by living in common and observing the statutes under a legitimate superior. This paper addresses the key issues of the life of religious, regulated by the law contained in the 1917 Code. Therefore, there will be a discussion of religious' superiors, candidates for a religious order, obligations of religious, and finally, of issues related to leaving and dismissal from a religious order.

Keywords: Code of Canon Law 1917, duties of religious, ecclesiastical superiors, religious orders

Abstrakt

Sytuacja zakonów w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku poświęcił sprawom zakonnym księgę II, część II, kanony: 487–681. Ważną kwestią jest zaprezentowanie przez ustawodawcę kościelnego definicji stanu zakonnego. Kodeks określa go jako stały sposób życia wspólnego, zatwierdzony przez Kościół, przez który wierni chcą nie tylko zachować wspólne wszystkim przykazania, ale dążyć do doskonałości, zobowiązując się publicznymi ślubami posłuszeństwa, czystości i ubóstwa do wypełniania rad ewangelicznych oraz żyjąc wspólnie według konstytucji pod władzą przełożonych. Przedłożenie podejmuje kluczowe sprawy związane z życiem zakonnym, regulowane przepisami prawa zawartymi w kodeksie z 1917 roku. W związku z tym będzie mowa o przełożonych zakonnych, kandydatach do zakonu, obowiązkach zakonników, wreszcie o wystąpieniu i wydaleniu z zakonu.

Słowa kluczowe: Kodeks prawa kanonicznego z 1917, obowiązki zakonników, przełożeni zakonni, zgromadzenia zakonne

ks. Grzegorz Kielbasa

<https://orcid.org/0000-0002-1742-7671>

Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1740–1950. Analiza źródeł archiwalnych

Na podstawie zachowanych źródeł archiwalnych możemy przeanalizować dane dotyczące umieralności oraz przyczyn zgonów mieszkańców wsi, a zarazem parafii Kamionka Wielka k. Nowego Sącza. Zakres badań został określony przez najstarszą istniejącą *Księgę zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, prowadzoną od 1740 roku, oraz obejmuje osoby zmarłe do XX wieku, których nie chronią przepisy dotyczące danych osobowych.

Najstarsza *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej* została założona w 1740 roku i systematycznie prowadzona do czasów obecnych. Księgi zmarłych dostarczają nam wiele różnych informacji. Wpisy w nich, z upływem lat, stawały się coraz bardziej szczegółowe i dokładniejsze. Do pierwszej połowy XVIII wieku były one bardzo ubogie, ograniczały się jedynie do daty śmierci oraz imienia i nazwiska zmarłego. Od 1757 roku kapłan zaczął zamieszczać informacje dotyczących rodziców bądź współmałżonka zmarłych, a także podawać ich wiek. Od 1772 roku kapłan wprowadzał wzmianki o statusie społecznym zmarłych, a od 1776 roku podawał numer domu zmarłych. Od 1835 roku kapłan rozróżniał datę śmierci od daty pogrzebu. Jednak głównym źródłem skrupulatnych informacji stały się notatki dotyczące przyczyn zgonu.

Badaniem objęto 210 lat zapisów zawartych w czterech tomach *Ksiąg zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*¹, które znajdują się w Archiwum Parafialnym w Kamionce Wielkiej (APKW). Publikacja stanowi skrupulatną analizę liczby zmarłych mieszkańców wsi Kamionka Wielka, uwzględniając podział na osoby dorosłe i dzieci (do 10 r. życia). Ukazuje również historię zapisów dotyczących różnorodnych przyczyn zgonów.

Zdecydowana większość omawianego okresu przypada na lata, gdy wieś Kamionka Wielka znajdowała się na ziemiach Galicji, a więc na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej pozostających pod zaborem austriackim (1772–1918). Dzieje Galicji powszechnie dzieli się na dwa okresy: przed uzyskaniem autonomii (1772–1866) i autonomiczny (1866–1918)². Ta rzeczywistość historyczna miała duży wpływ na życie, umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej. Jak zauważono, „pod koniec XIX w. przeciętna rodzina galicyjska żyła w dużo gorszych warunkach niż rodziny w innych krajach monarchii austriackiej”³, a „stan sanitarno-higieniczny większości galicyjskich miast i wsi na przełomie XIX i XX wieku był tragiczny”⁴.

Wartością dodaną publikacji są liczne, a zarazem szczegółowe statystyki zawarte w tabelach i na wykresach. Zebrany materiał stanowi cenną bazę do dalszych badań naukowych dotyczących życia społecznego ludności wiejskiej żyjącej w latach 1740–1950.

Umieralność dorosłych

W latach 1740–1800 w Kamionce Wielkiej łącznie zmarło 699 osób⁵ (Tabela 1, Wykres 1). W latach 1757–1800 łącznie zmarło 608 osób, z czego 608 (59 proc.)

1 Archiwum parafialne w Kamionce Wielkiej [dalej: APKW], *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 1 (1740–1784), s. 1–30; APKW, *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 1 (1785–1831), s. 1–98; APKW, *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 2 (1832–1862), s. 1–108; APKW, *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 3 (1862–1891), s. 1–93; APKW, *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 4 (1891–1966), s. 1–238.

2 Por. E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego w Galicji w okresie autonomicznym ze szczególnym uwzględnieniem higieny szkolnej*, Rzeszów 2016, s. 52.

3 E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego w Galicji w okresie autonomicznym ze szczególnym uwzględnieniem higieny szkolnej*, s. 58.

4 E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego w Galicji w okresie autonomicznym ze szczególnym uwzględnieniem higieny szkolnej*, s. 62.

5 Por. APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1740–1784), s. 1–30; APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1785–1831), s. 1–36.

stanowili dorośli⁶. W latach 1801–1850 łącznie w Kamionce Wielkiej zmarło 1639 osób: 908 dorosłych (55,4 proc.) i 731 dzieci (44,6 proc.)⁷ (Tabela 2, Wykres 2). W latach 1851–1900 łącznie zmarło 1855 osób: 804 dorosłych (43,3 proc.) i 1051 dzieci (56,7 proc.)⁸ (Tabela 3, Wykres 3). W latach 1801–1900 łącznie zmarło 3494 osób: 1712 dorosłych (49 proc.) i 1782 dzieci (51 proc.)⁹ (Tabela 4). W latach 1901–1950 łącznie zmarło 1650 osób: 885 dorosłych (54 proc.) i 765 dzieci (46 proc.)¹⁰ (Tabela 5, Wykres 4).

Należy zaznaczyć, że wpisy dotyczące wieku zmarłego bardzo często były niewiarygodne. Szczególnie dotyczyło to dorosłych, bowiem był wpisywany przypuszczalny wiek, gdyż ludzie nie pamiętali dokładnych dat urodził. W domach pomieszkiwali też ludzie, którzy nie byli nawet spokrewnieni z właścicielami domu, tacy jak służba, sieroty, bezdomni czy żebracy. Przy śmieci takich osób nikt nie interesował się, kiedy i gdzie byli urodzeni, stąd dochodziło do licznych nieścisłości w rejestracji wieku. Inaczej wyglądała sytuacja w przypadku dzieci – rodzice podawali dokładny wiek życia swojego potomstwa (ilość przeżytych lat, miesiące, tygodni czy też godzin).

Umieralność dzieci

Umieralność dzieci (do 10 r. życia) była bardzo wysoka. W latach 1757–1800 wynosiła 41 proc.; w latach 1801–1900 wynosiła 51 proc., a w latach 1901–1950 wynosiła 46 proc. Dzieci umierały z różnych przyczyn. Wiele dzieci umierało zaraz po porodzie bądź rodziło się martwe. Takich przypadków w XIX wieku odnotowano 205, a w pierwszej połowie XX wieku – 45 dzieci. Wówczas w księgach zmarłych pojawiły się takie zapisy: „post partum” (po porodzie); „immatura prolis” (wcześniak); „infelix partus” (nieszczęśliwy poród); „non vivus natus” (urodzony martwy). Inne dzieci umierały w pierwszych dniach, tygodniach, miesiącach bądź latach życia z przyczyn określonych jako: „partus

6 Por. APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1740–1784), s. 8–30; APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1785–1831), s. 1–36.

7 Por. APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1785–1831), s. 36–98; APKW, *Księga zmarłych*, t. 2 (1832–1862), s. 1–78.

8 Por.: APKW, *Księga zmarłych*, t. 2 (1832–1862), s. 78–108; APKW, *Księga zmarłych*, t. 3 (1862–1891), s. 1–93; APKW, *Księga zmarłych*, t. 4 (1891–1966), s. 1–32.

9 Por.: APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1785–1831), s. 36–98; APKW, *Księga zmarłych*, t. 2 (1832–1862), s. 1–108; APKW, *Księga zmarłych*, t. 3 (1862–1891), s. 1–93; APKW, *Księga zmarłych*, t. 4 (1891–1966), s. 1–32.

10 Por. APKW, *Księga zmarłych*, t. 4 (1891–1966), s. 32–238.

disfictis” (wady wrodzone); „defectus virium” (brak sił); „debilis natus” (osłabienie wrodzone bądź uszkodzenie przy urodzeniu); „debilitas” (słabość, ułomność); „imbecillus” (słabość, niemoc). Dzieci do 10 roku życia umierały również z przyczyn naturalnych, różnych chorób, nade wszystko z powodu chorób zakaźnych, takich jak: ospa, dyfteryt, czerwonka, gruźlica, grypa, szkarlatyna, cholera i inne. Warto wiedzieć, że choroby zakaźne wieku dziecięcego, zwłaszcza dyfteryt i szkarlatyna, nie były należycie rozpoznawane i specjalnie leczone. Terapia ograniczała się głównie do łagodzenia objawów, takich jak gorączka czy ból gardła¹¹.

Przyczyny zgonów zapisane po raz pierwszy

W XVIII wieku w *Księdze zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej* jako główną przyczynę zgonu odnotowywano „ordninarium” (zwykła śmierć). W tym okresie zapisano pierwszy przypadek: gruźlicy (1785) i śmierć matki po porodzie dziecka (1786). Innych wpisów dotyczących przyczyn zgonów w XVIII wieku nie było. Zapewne wynikało to z braku wiedzy zarówno ze strony mieszkańców Kamionki Wielkiej, jak i samego księdza proboszcza.

W poszczególnych latach XIX wieku po raz pierwszy użyto jako przyczyny zgonów takie choroby i zdarzenia, jak: odra, ospa prawdziwa, upadek (1801); choroba¹² (1803); zakrzuszenie (1810); wypadek (1811); nagle (1813); epidemia (1815); ospa naturalna, kaszel, koklusz, głód czy też nędza, czerwonka (1817); śmierć dziecka po porodzie, choroba czy też ból gardła, obrzęk, guz (1818); wodna puchlina (1819); padaczka (1820); wole (1821); udar mózgu (1822); zaparcie (1824); nowotwór, starczość (1825); zapalenie płuc (1831); wrodzona słabość, wrzód (1833); „nervosa”¹³, kolka, gangrena, choroba żołądka (1834); angina (1839); tyfus (1841); utonięcie (1844); zamarznienie (1846); zamordowanie,

¹¹ Por. D. Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Wrocław 1989, s. 83.

¹² W polskiej kulturze tradycyjnej choroby nie wiązano z zaburzeniami funkcji poszczególnych organów, pojmowano ją zaś jako czynnik zupełnie zewnętrzny i obcy w stosunku do człowieka. W pojęciu ludowym choroba to wróg czyhający na zdrowie człowieka, wróg nasłany z zewnątrz, często z innego świata, w: por. M. Marczevska, *Obraz zarazy w polskim folklorze*, „Almanach Historyczny” 23 (2021) z. 2, s. 322.

¹³ „Nervosa” jako anoreksja, czy też jadłowstręt psychiczny, była już znana w XIX wieku i o takim samym znaczeniu jak dzisiaj, czyli jako zespół chorobowy polegający na świadomym, dobrowolnym i skrajnym ograniczaniu sobie jedzenia. Trzeba jednak stwierdzić, że pojęcie używane w zapisach ksiąg zmarłych miało inne znaczenie. „Nervosa” jako przyczyna

znalezienie martwego na drodze (1849) – Tabela 2; porażenie piorunem, samobójstwo (1852); cholera (1855); zginął w pożarze (1861); szkarlatyna (1863); wymioty (1865); choroba serca (1869); astma (1871); zatrucie czadem (1874); choroba nerek (1878); katar (1880); reumatyzm¹⁴ (1882); róża, krosty, skurcze, oparzenie (1884); bolaki, wewnętrzne bóleści (1885); szkorbut (1892); robaki (1894); dyfteryt (1900) – Tabela 3.

Głównymi przyczynami zgonu mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1801–1850 było: z powodów naturalnych (52,7 proc.), z powodu panującej epidemii (9,5 proc.), z powodu gruźlicy (4,4 proc.) oraz wrodzona słabość dziecka (3 proc.) – Tabela 2. Głównymi przyczynami zgonu mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1851–1900 było: z powodów naturalnych (24,7 proc.), śmierć dziecka po porodzie (10 proc.), wrodzona słabość dziecka (9 proc.) oraz z zapalenie płuc (7,5 proc.) – Tabela 2. Głównymi przyczynami zgonu mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1801–1900 było: z powodów naturalnych (37,9 proc.), wrodzona słabość dziecka (6,2 proc.), śmierć dziecka po porodzie (5,7 proc.) oraz z powodu panującej epidemii (4,4 proc.) – Tabela 2.

W pierwszej połowie XX wieku pojawiły się zapisy nowych przyczyn zgonów: kretyn (1902); zakażenie krwi, oberwanie (1903); niedołęga (1904); zapalenie oskrzeli (1908); zapalenie moczowodu (1909); zapalenie kiszek (1910); przepuklina (1911); grypa hiszpańska (1918); skrzep (1921); ból głowy (1925); grypa (1927); zaziębienie (1928); angielska choroba, gorączka, choroba nerwowa (1930); kamienie żółciowe (1932); choroba wątroby (1934); skleroza (1941); choroba macicy, zatrucie (1943); tężec (1945); zmarła po operacji w szpitalu (1950).

Głównymi przyczynami zgonu mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1901–1950 było: z powodu zapalenia płuc (15,7 proc.), wrodzona słabość dziecka (10,6 proc.), z powodów naturalnych (8,5 proc.) i starość (8,5 proc.) – Tabela 3.

Natomiast w pierwszej połowie XX wieku nie odnotowano jako przyczyn zgonów niektórych schorzeń i zdarzeń, które wcześniej były zapisane w księgach zmarłych (XVIII i XIX wieku), takich jak: ospa prawdziwa, zakrzuszenie,

zgonów, i to w wymiarze epidemii, odnosi się do osób, które z powodu braku jedzenia i panujących zakaźnych chorób umierały z wycieńczenia i głodu.

¹⁴ Reumatyzm występuje również pod nazwą: „gościec”. Określenie to związane jest z tradycją ludową, która na każdą chorobę patrzyła jako na „niewidzialnego gościa”, który przychodzi do ciała ludzkiego, ale też i odchodzi, jak na gościa przystało. Z czasem to pojmowanie na wszelką chorobę jako „gościa” przypisano tylko chorobie reumatyzmu. Por. M. Marczevska, *Obraz zarazy w polskim folklorze*, „Almanach Historyczny” 23 (2021) z. 2, s. 322.

epidemia, ospa naturalna, skurcze, obrzęk, guz, wole, zaparcie, kolka, gangrena, zamarznięcie, znalezienie martwego, porażenie piorunem, cholera, zaginięcie w pożarze, robaki i dyfteryt.

Śmierć z przyczyn naturalnych

Od 1785 roku w *Księdze zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej* zaczęto wpisywać przyczyny zgonów. Początkowo były wpisywane z lakonicznym słowem „ordinaria” (zwykła śmierć), odnoszące się zarówno do dorosłych, jak i dzieci. W późniejszych wiekach, czyli w XIX i XX wieku, termin ten był często zastępowany określeniem „naturalia” (śmierć z przyczyn naturalnych). W pierwszej połowie XVIII wieku jako przyczynę zwykłej śmierci odnotowano 41,8 proc. zgonów, w XIX wieku – 37,9 proc., a w pierwszej połowie XX wieku – 8,5 proc. Zapisy „ordinaria” i „naturalia” z czasem zanikały, co wynikało z coraz większej świadomości i lepszej znajomości przyczyn śmierci.

Epidemie

Główną przyczyną śmierci mieszkańców Kamionki Wielkiej były choroby zakaźne, które przybierały postać epidemii, zarazy, „czarnej śmierci”. Z tego względu zagadnienie to wymaga szerszego omówienia.

„Od powietrza, głodu, ognia i wojny. Wybaw nas, Panie” – błagalne suplikacje od wieków śpiewane w kościołach, przypominały, że ludzie modlili się, aby Pan Bóg ochronił ich nie tylko od głodu, ognia i wojny, ale także od „powietrza”, czyli morowego powietrza, które niosło śmiertelne choroby, przybierające formę epidemii, w których widziano karę Bożą za grzechy¹⁵. Jako dopust Pana Boga tłumaczone były epidemie oraz ciężkie choroby, które nagle spadały na zatwardziały grzeszników i osoby łamiące Boskie przykazania¹⁶. A nadejście morowego powietrza poprzedzały znaki na niebie i ziemi,

15 Por. B. Faron, *O morowym powietrzu: Jak trwoga, to do Boga*, „Almanach Łącki” (2022) nr 35, s. 50; Ł. Połomski, *Epidemie w historii Sądeczyny*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 27; B. Faron, *O morowym powietrzu: Przyczyny zarazy według naszych przodków*, „Almanach Łącki” (2022) nr 34, s. 111; M. Marczevska, *Obraz zarazy w polskim folklorze*, „Almanach Historyczny” 23 (2021) z. 2, s. 320–323.

16 Por. J. Hołda, *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 15.

czyli „omina morowe”. Wśród tych znaków ludzie dopatrywali się komet¹⁷, zaćmień Słońca i Księżyca¹⁸, susz, powodzi oraz innych anomalii pogodowych. Utratę zdrowia powodowały żywioły, szczególnie woda, ogień i wiatr. Dzisiaj wiadomo, że te „znaki na niebie i ziemi” były przejawem zależności między pogodą, głodem i zarazą, ponieważ niedożywieni i osłabieni ludzie łatwiej padali ofiarami chorób zakaźnych. Tak stało się między innymi w połowie lat czterdziestych XIX wieku, kiedy zaraza ziemniaczana i trwające przez kilka miesięcy deszcze (1844, 1845–1846) doprowadziły do klęski nieurodzaju. W jej następstwie, z dużą częstotliwością, wybuchały epidemie cholery i tyfusu, które dziesiątkowały mieszkańców Galicji¹⁹. Epidemie miały swoje źródło również w wielu innych czynnikach, z których należy wymienić: złe warunki mieszkaniowe, brud, brak podstawowej higieny, niewłaściwe odżywianie połączone z powszechnie panującym głodem, słabą opieką medyczną oraz brak wiedzy na temat chorób.

17 B. Faron, *O morowym powietrzu: Jak rozpoznać, że nadchodzi zaraza?*, „Almanach Łącki” (2020) nr 33, s. 93: „W XIX stuleciu pojawiły się na niebie jeszcze dwie widoczne gołym okiem, jasne komety – Wielka Kometa z 1823 roku oraz Wielka Kometa z 1830 roku. Szczególnie tę ostatnią łatwo można było uznać za zapowiedź nieznaną dotąd w Europie cholery, która zawiłała na ziemi polskiej u progu lat trzydziestych, razem z rosyjską armią przyslaną do tłumienia powstania listopadowego. Kolejne fale tej straszliwej zarazy, atakującej tak niespodziewanie, nasilające się w trakcie działań wojennych – najpierw rabacji galicyjskiej i Wiosny Ludów, a później wojny krymskiej – miały zapowiadać dwie następne komety: Wielka Kometa Czerwcowca z 1845 roku oraz Wielka Kometa z 1854 roku. Pierwsza z tych komet była w przekonaniu ludu zwiastunką cholery i tyfusu, siejących spustoszenie zwłaszcza w Małopolsce, a druga zapowiadała największą pandemię cholery w dziejach ludzkości, która w latach 1852–1860 pochłonęła na świecie od 75 do 200 milionów istnień. Z kolei przeplatująca bardzo blisko Ziemi w 1910 roku kometa Halleya, bez trudu mogła zostać uznana za zapowiedź nękających ziemi polskiej epidemii cholery, czerwonki i tyfusu, które nasiliły się w czasie pierwszej wojny światowej”.

18 B. Faron, *O morowym powietrzu: Jak rozpoznać, że nadchodzi zaraza?*, „Almanach Łącki” (2020) nr 33, s. 94: „Większe obawy budziły zaćmienia Księżyca i Słońca, bo zgodnie z wyobrazeniami właściwymi dla myślenia magicznego po zniknięciu Słońca uaktywniały się złe moce. W niektórych częściach Polski mieszkańcy wsi uważali, że efektem zaćmienia jest opadający z nieba pył, ‘ćma’ albo ‘trzęsionka’ bardzo szkodliwe dla ludzi i zwierząt. Aby więc uniknąć zagrożenia, starali się zawczasu schronić się w domu, zagnać zwierzęta do zagród i pozasłaniać otwory studni, by zaćmienie nie spadło do niej, bo wtedy ludzie i bydło pijąc wodę, pomarłoby”.

19 Por. J. Hołda, *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 16–17; B. Faron, *O morowym powietrzu: Jak rozpoznać, że nadchodzi zaraza?*, „Almanach Łącki” (2020) nr 33, s. 92–95.

Poza trudnościami mieszkaniowymi poważnym problemem było wyżywienie ludności. Podstawą wyżywienia większości mieszkańców Galicji były ziemniaki (pożywienie biedaków), barszcz z żytniej mąki oraz kapusta. Codzienny jadłospis uzupełniano kaszami i zacierkami, a jedzenie mięsa i chleba było rzadkością. Dla wiejskiej ludności Galicji nie był obcy głód, szczególnie w okresie zwanym „przednówkiem”, kiedy ludzie żywili się zgniłymi ziemniakami, otrębami, pokrzywami, a nawet trawą, co jednocześnie kończyło się śmiercią z głodu²⁰. Zapisy w księgach zmarłych w Kamionce Wielkiej dają i temu świadectwo, kiedy kapłan, jako przyczynę zgonu, wpisuje: „fames” (głód); „inopia” (bieda, nędza); „miser” (nędzny, biedny). W XIX wieku w Kamionce Wielkiej z powodu głodu, biedy i nędzy zmarło 46 osób, a w pierwszej połowie XX wieku dwie osoby (Tabela: 3, 4, 5).

Obok jedzenia problemem był również fakt, że ludność wiejska pozbawiona była czystej i zdrowej wody. Ludzie czerpali wodę z potoku bądź z płytkich studni zrobionych na bazie wód powierzchniowych i słabo zabezpieczonych przed zanieczyszczeniem²¹.

Studnie należały do rzadkości, a jeżeli nawet były, to płytkie, źle ocembrowane, wskutek czego nieczystości z podwórza ściekały do studni, przyczyniając się do wybuchu licznych epidemii. Zjawisko to potęgował również brak czystej wody pitnej. Wodę czerpano przeważnie z potoków i stawów, w których kąpano się, prano ubrania, pojono bydło, moczono len i konopie oraz spuszczano nieczystości²².

Jak zauważył Michał Wójcik, „korzystanie z zanieczyszczonych wód powierzchniowych stanowiło jedną z przyczyn rozprzestrzeniania się chorób układu pokarmowego”²³. Podstawowym napojem wiejskiej ludności była woda, tylko ludzie bardziej usytuowani pili mleko, a herbata weszła do użycia dopiero w XX wieku i pili ją wyłącznie najzamożniejsi²⁴.

20 Por. E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego*, s. 60–62.

21 Por. M. Wójcik, *Świadomość zdrowotna oraz higiena w Mszanie Dolnej i sąsiednich wsiach na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 57; M. Kareńska, *Cholera w Muszynie – nadchodzi śmierć. O epidemiiach w XIX-wiecznym miasteczku*, „Sądeczanin” (2020) nr 5, s. 58; Ł. Połomski, *Problemy zdrowotne nowosądeczan na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 76.

22 E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego*, s. 63.

23 M. Wójcik, *Świadomość zdrowotna oraz higiena w Mszanie Dolnej i sąsiednich wsiach na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 57.

24 Por. E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego*, s. 61.

W XIX wieku głównymi epidemiami panującymi na terenach Sądeckizny były: cholera i ospa prawdziwa.

W 1831 r. w Nowym Sączu pojawiła się cholera, która zebrała obfite żniwo w całej Galicji. Miasto stało się wymarłe. Pierwsze oznaki choroby pojawiły się 24 lipca – od razu zmarły aż 4 osoby. Zostały zamknięte sklepy, kościoły, a nabożeństwa i suplikacje odbywały się na środku rynku, tak aby ludzie nie gromadzili się w jednym miejscu. Nowosądeckie ulice wyglądały przerażająco – wszędzie widać było wozy do wywożenia trupów. Groby lokowano poza miastem, żeby nie umożliwić ludziom łatwego uczęszczania na cmentarz. Ofiarami epidemii byli ludzie słabsi, a szczególnie żebracy, biedni i pijacy – ludzie marginesu. Choroba jednak nie wybierała tylko ich. W ciągu dwóch miesięcy w Nowym Sączu zmarło 300 osób, w cyrkule zachorowało 3114 osób (w tym 1020 zmarło). [...] Epidemia cholery z 1867 r. zabrała 700 ofiar w rejonie Nowego Sącza. Skala tej choroby przeraża. W Galicji wówczas zmarło 217 tys. osób, a podczas kolejnej fali w 1882 r. – 218,5 tys.²⁵.

W pobliskiej Krynicy i jej okolicach epidemia cholery panowała między innymi w latach 1830–1832 oraz w 1873 roku²⁶. Natomiast epidemia ospy prawdziwej nawiedziła teren Nowego Sącza w XIX wieku w 1874 roku i w 1879 roku²⁷.

Kamionka Wielka w XIX wieku doświadczyła kilkakrotnie epidemii. W 1815 roku kapłan w księdze zmarłych zapisał osiem przypadków panującej w Kamionce Wielkiej epidemii, nie odnotowując, o jaki rodzaj epidemii chodziło. Podobnie było w 1821, 1823 i 1825 roku, gdzie zapisano pojedyncze przypadki epidemii. Natomiast w latach 1847–1848 na epidemii zmarły 144 osoby. Jeżeli chodzi o epidemii cholery, to mieszkańcy Kamionki Wielkiej doświadczyli jej w latach: 1855 (1 os.), 1868 (1 os.), 1873 (88 os.), 1875 (2 os.). Łącznie w XIX wieku na cholere w Kamionce Wielkiej zmarły 92 osoby. Natomiast epidemia ospy prawdziwej doświadczyła mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach: 1801 (4 os.), 1802 (7 os.), 1806 (1 os.), 1811 (6 os.), 1820 (2 os.), 1821 (1 os.), 1822 (1 os.), 1825 (1 os.), 1832 (1 os.), 1842 (1 os.), 1843 (1 os.), 1844 (2 os.), 1847 (1 os.), 1858 (2 os.), 1867 (2 os.), 1874 (2 os.), 1887 (1 os.), 1888 (1 os.), 1892 (20 os.), 1897 (4 os.). Łącznie w XIX wieku na ospę prawdziwą w Kamionce Wielkiej zmarło 61 osób (Tabela 2, 3, 4). W pierwszej połowie XX wieku nie

25 Ł. Połomski, *Epidemie w historii Sądeckizny*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 28.

26 Por. Z. Turek, *Jak Krynica radziła sobie z epidemiami w XIX wieku*, „Krynickie Zdroje” (2020) nr 3/4, s. 10–11.

27 Por. Ł. Połomski, *Epidemie w historii Sądeckizny*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 29.

zanotowano żadnego przypadku cholery, ospy prawdziwej i nie użyto słowa „epidemia” jako przyczyny zgonu (Tabela 5).

Do największych epidemii w XIX wieku w Kamionce Wielkiej doszło w latach 1847–1848 oraz w 1873 roku. Jeżeli chodzi o wspomnianą epidemię, która doświadczyła mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1847–1848, a dokładnie od 8 kwietnia 1847 roku do 12 lipca 1848 roku *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej* odnotowała, że na panującą wówczas epidemię we wsi zmarły 144 osoby. Wśród tych osób, dorośli stanowili 83 proc. (120 osób: 62 mężczyźni, 58 kobiet), a dzieci do 10 roku stanowiły 16,7 proc. (24 dzieci). Dramatu epidemii doświadczyły rodziny z 48 domów. Dokonując szczegółowej analizy dotyczącej zmarłych na epidemię (144 osoby) mieszkańców wsi Kamionka Wielka w latach 1847–1848, możemy stwierdzić, że największą liczbę rodzin w Kamionce Wielkiej, jaką doświadczyła epidemia, bo aż 58 proc. (84 os.) stanowili „inquilinus”²⁸, czyli były to rodziny, które mieszały u jakiegoś gospodarza (chłopa), posiadającego swój własny dom. Drugą warstwą społeczną w omawianych latach w Kamionce Wielkiej, którzy zmarli na epidemię byli „hortulanus”²⁹, 11 proc. (15 os.), czyli były to rodziny, które posiadały swój dom (chatę) oraz niewielki kawałek pola czy też ogród. Trzecią warstwą społeczną pod względem posiadanego majątku byli „rusticus”³⁰, stanowiący 6 proc. (9 os.), których dotknęła epidemia. Dramat zakaźnej choroby doświadczył również najniższą warstwę społeczną we wsi, jaką byli „mendicans”³¹ i „pauper”³², stanowiących 6 proc. (9 os.) wszystkich osób, które wówczas zmarły. Były to osoby najbardziej pokrzywdzone przez los, zdane na „łaskę” innych ludzi, którzy często umierali na polach, w lasach, przy obejściu jakiegoś domostwa. W przypadku 27 osób (19 proc.) nie zanotowano statusu społecznego.

Natomiast w 1873 roku, a dokładnie od 20 lipca do 1 września, na epidemię cholery zmarło 88 osób z 56 domów. Wśród tych osób, dorośli stanowili 74 proc. (65 osób: 33 mężczyźni, 32 kobiety), a dzieci do 10 roku stanowiły 26 proc. (23 dzieci). Umieralność mieszkańców Kamionki Wielkiej pod względem posiadanej ziemi (status społeczny) przedstawia się następująco: „hortulanus” – 41 proc.

28 „Inquilinus” – z łac. kątnik – mieszkający u innego gospodarza; lokator, komornik, por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 343.

29 „Hortulanus” – z łac. ogrodnik; zagrodnik; właściciel chałupy z ogrodem, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 301.

30 „Rusticus” – z łac. wieśniak, kmieć, prosty chłop, gospodarz, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 596.

31 „Mendicans” – z łac. żebrak, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 417.

32 „Pauper” – z łac. ubogi; biedny; nędzny; niezamożny, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 486.

(36 os.), „agricola”³³ – 26 proc. (23 os.), „inquilinus” – 17 proc. (15 os.), żebracy i służący – 3 proc. (3 os.), brak danych – 13 proc. (11 os.) – Tabela 6.

Do innych chorób zakaźnych, które przybierały formę epidemii, a wystąpiły w XIX wieku w Kamionce Wielkiej należy zaliczyć: gruźlicę (łac. „phthisis”), odrę (łac. „rubeola”), koklusz (łac. „thussis”), czerwonkę (łac. „dysenteria”) oraz tyfus (łac. „typhus”).

Ważnym wydarzeniem w walce z chorobami zakaźnymi były badania przy użyciu mikroskopu (2. poł. XIX w.), kiedy to odkryto wirusy i bakterie odpowiedzialne za śmiertelne epidemie trądu, cholery, tyfusu, ospy i wielu innych chorób, przenoszących się w wyniku bezpośredniego kontaktu z chorym lub przez powietrze, wodę czy też jedzenie³⁴.

Pomimo zwiększonej wiedzy na temat chorób zakaźnych, rozwoju medycyny i większej troski o higienę, epidemie w XX wieku nadal panowały. W walce z groźnymi i zaraźliwymi chorobami nie ułatwiał sytuacji głód, ciężkie warunki mieszkaniowe oraz trwające I i II wojna światowa. W społecznościach zarówno miejskich, jak i wiejskich, ciągle widoczny był brak zaufania do lekarzy i leczenia szpitalnego³⁵. Mieszkańcy wsi, a szczególnie bardziej oddalonych przysiółków, udawali się w ostateczności, często wtedy, gdy pomoc była już spóźniona. Większym bowiem zaufaniem darzyli zielarzy niż lekarzy, stąd zielarstwo było głównym sposobem leczenia wśród wiejskiej ludności³⁶. Ludzie często uciekali się również do praktyk irracjonalnych³⁷, takich jak „zażegnawanie” (odczynianie) chorób, uważając, że przyczyną wielu schorzeń są uroki³⁸.

W okresie autonomii Galicji (1866–1918) wśród chorób stanowiących najpoważniejsze zagrożenie dla jej mieszkańców zaliczały się: gruźlica, ospa, odra, płonica, dur brzuszny i płamisty, czerwonka, krztusiec oraz błonica. Chorobą epidemiczną, która szczególnie nawiedzała Galicję, była przede wszystkim cholera. W tym okresie wielkim problemem było także zwalczanie duru

33 „Agricola” – z łac. wieśniak; rolnik, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 25.

34 Por. B. Faron, *O morowym powietrzu: Przyczyny zarazy według naszych przodków*, „Almanach Łącki” (2021) nr 34, s. 118.

35 Por. Ł. Połomski, *Co nam mówią źródła archiwalne o epidemiach?*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 32.

36 Por.: J. Hołda, *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 24; D. Tylkowa, *Medycyna ludowa*, s. 80–96.

37 Por. M. Marczevska, *Obraz zarazy w polskim folklorze*, „Almanach Historyczny” 23 (2021) z. 2, s. 320, 331–335.

38 Por. J. Hołda, *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 25.

brzusznego, który prześladował mieszkańców Galicji każdego roku, dotykając znaczną część ludności. Zakażenia dudem brzuszным dotykały przede wszystkim najbiedniejsze grupy społeczeństwa, żyjące w najtrudniejszych warunkach sanitarnych³⁹.

W pierwszej połowie XX wieku głównymi epidemiami panującymi na terenie Nowego Sącza były: tyfus (1904, 1920, 1922, 1939–1945); szkarlatyna (1904, 1908, 1909, 1914, 1919, 1927); cholera (1914, 1920); czerwonka (1914, 1918, 1920, 1939–1945); ospa prawdziwa (1914); grypa hiszpańska (1918–1919); zapalenie opon mózgowo-rdzeniowych (1918)⁴⁰.

Kamionka Wielka w pierwszej połowie XX wieku na miarę epidemii doświadczyła, takich chorób jak: szkarlatyna (37 os.); czerwonka (22 os.); grypa hiszpańska (17 os.). W tym okresie w Kamionce Wielkiej największe „żniwo” wśród zakaźnych chorób zebrała gruźlica (suchoty), gdzie w ciągu 50 lat zmarło 141 osób, a w pokrewnej chorobie, czyli na zapalenie płuc, zmarło 260 osób.

Gruźlica (suchoty)

W 1785 roku po raz pierwszy użyto terminu „phtysi” (z gr. gruźlica), który był jedynym przypadkiem tej choroby zapisanym w pierwszej połowie XVIII wieku. Natomiast w XIX wieku było 122 przypadków, co stanowiło 3,5 proc. wszystkich zmarłych w tym okresie. W latach 1901–1950 było 141 przypadków, co stanowiło 8,5 proc. Gruźlica, zwana także suchotami, była chorobą zakaźną, która stanowiła jedną z głównych przyczyn umieralności mieszkańców Kamionki Wielkiej. W XIX i XX wieku gruźlica była zapisywana w księgach zmarłych również w łacińskich określeniach: „scrofula”, „tuberculosis”, „tuberc”, „consumptio”. W Galicji w latach 1876–1885, wśród zgonów spowodowanych chorobami zakaźnymi, odsetek przypadający na gruźlicę wynosił 10,07 proc. (ponad 213 tys. osób). W tym okresie śmiertelność z powodu gruźlicy w Krakowie wynosiła 12,38 proc. (ponad 3 tys. zgonów), a w powiatach oscylowała wokół 10 proc.⁴¹.

39 Por. P. Franaszek, *Zdrowie publiczne w Galicji w dobie autonomii*, Kraków 2002, s. 24–37.

40 Por. Ł. Połomski, *Epidemie w historii Sąddeckich*, „Sąddeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 29–30; Ł. Połomski, *Co nam mówią źródła archiwalne o epidemiach?*, „Sąddeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 32–39; Ł. Połomski, *Między zacofaniem a nowoczesnością. Społeczeństwo Nowego Sącza w latach 1867–1939*, Rzeszów 2018, s. 431–434.

41 Por. P. Franaszek, *Zdrowie publiczne*, s. 33; Ł. Połomski, *Między zacofaniem a nowoczesnością*, s. 431.

„Post partum”

Natomiast w 1786 roku użyto wyrażenia „post partum” (śmierć matki po porodzie dziecka), i był to jedyny przypadek zapisany w pierwszej połowie XVIII wieku. Natomiast w XIX wieku po porodzie dziecka zmarły 53 kobiety, a w pierwszej połowie XX wieku zmarło 16 kobiet.

Śmierć kobiet przy porodzie była częstą przyczyną śmierci, ponieważ porody odbywały się w domach i bez pomocy osób z wykształceniem medycznym. Poród odbierany był zazwyczaj przez okoliczną akuszerkę lub inną niedoświadczoną kobietę. Warunki higieniczne w domach były bardzo ubogie, a nie raz wręcz bardzo niehigieniczne. Dodatkowo, jeżeli dziecko rodziło się przed czasem bądź było źle ułożone to często z barku udzielenia fachowej medycznej pomocy przy porodzie, umierało nie tylko dziecko, ale i sama matka.

Do porodów proszono akuszerki, czyli babki. Zdarzało się, że babki przez XIX-wiecznych badaczy określane jako prawdziwa plaga i w największej części wielkie pijaczki, nie miały wyobrażenia o zawodzie. Jednak przeważnie tę funkcję piastowały starsze doświadczone kobiety, które dobrze wiedziały, jak pomóc położnicy i noworodkowi. Od lat 20. XX wieku, kiedy zaczęto organizować fachową opiekę medyczną, także wiejskie kobiety stopniowo zdobywały profesjonalne wykształcenie w tym kierunku⁴².

Wypadki

Ludność w Kamionce Wielkiej umierała także z powodu różnego rodzaju wypadków, jakie przydarzały się im w codziennym wiejskim życiu. W XIX wieku z powodu wypadków zmarło 25 osób, a w pierwszej połowie XX wieku zmarło 15 osób. W większości przypadków kapłan, jako przyczynę zgonu, dokonywał krótkiego zapisu w języku łacińskim „casus”, to znaczy wypadek. Istaniały jednak też bardziej szczegółowe zapisy, takie jak: „wypadek w lesie” (1853); „spadła z drzewa” (1878, 1887); „ziemią zasypany w robocie u p. Dunikowskiego, przedsiębiorcy” (1886); „przejechany przez pociąg” (1886, 1986, 1915, 1938, 1938, 1944); „w kamieniołomie przywalony kamieniami” (1889); „zabity przez konia” (1906); „zabity przez maszynę” (1906, 1906); „zabity przez samochód” (1914);

⁴² J. Hołda, *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 23.

„spadła z wozu i zabiła się” (1926); „spadł ze strychu” (1932); „zabity przez auto” (1945); „zabity przy pracy w lesie” (1950). W XIX i XX wieku do wypadków możemy też zaliczyć: śmierć w czasie pożaru (1861), zakrztuszenie (1810), utonięcie (1844, 1844, 1851, 1856, 1856, 1874, 1880, 1913, 1927), zamarznięcie (1846), porażenie piorunem (1852, 1852), zatrucie czadem (1847, 1847, 1904), oparzenie (1884, 1886, 1889, 1894, 1926, 1939).

Morderstwa i samobójstwa

Księgi zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej zanotowały również przypadki morderstw i samobójstw. W XIX wieku były dwa przypadki morderstw i cztery przypadki samobójstw. Natomiast w pierwszej połowie XX wieku było sześć przypadków morderstw i jeden przypadek samobójstwa.

Nowotwory

W XIX wieku nowotwory były słabo rozpoznawane, a dopiero w XX wieku nastąpił większy rozwój badań nad tymi chorobami⁴³. Dnia 16 listopada 1825 roku na plebanii w Kamionce Wielkiej nr 65 zmarł proboszcz parafii, ks. Andrzej Kaliszowski, na „canerina in intustinis” (nowotwór we wnętrznosciach). Był to pierwszy zapis w księgach zmarłych, w którym jako przyczynę zgonu wskazano nowotwór („rak”)⁴⁴. W XIX wieku zapisy wskazujące na zgon z powodu nowotworu w języku polskim pojawiły się w 1887 roku („rak”) i 1900 roku („rak żołądkowy”). Natomiast w pierwszej połowie XX wieku odnotowano trzy takie przypadki w zapisie polskim: w 1904 roku („rak”), 1927 roku („rak”) i 1935 roku („rak”).

Choroby psychiczne i niepełnosprawność fizyczna

Jeszcze do pierwszej połowy XX wieku choroby umysłowe były tematem tabu⁴⁵. Osoby chore umysłowo nie były leczone i ukrywane w domach. W pierwszej połowie XX wieku wśród nowych przyczyn zgonów mieszkańców Kamionki

43 Ł. Połomski, *Między zacofaniem a nowoczesnością*, s. 434; Ł. Połomski, *Problemy zdrowotne nowosądeczan na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 79.

44 APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1785–1831) nr 18, s. 85.

45 Ł. Połomski, *Między zacofaniem a nowoczesnością*, s. 434; Ł. Połomski, *Problemy zdrowotne nowosądeczan na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 79.

Wielkiej pojawiły się choroby psychiczne (7 przypadków) i niepełnosprawność fizyczna (3 przypadki). W przypadku tych dwóch przyczyn zgonów nie używano współczesnych określeń, lecz stosowano inne, bardzo prostackie i dzisiaj uchodzące za obraźliwe. Na określenie chorób psychicznych używano słownictwa: „kretyn”, „idiota” i „matolek”, a na niepełnosprawność fizyczną: „niepełna”, „ułomna” lub „kaleka”.

Pochówek zmarłych

Stalą praktyką, począwszy od starożytności aż do XVIII wieku, było grzebanie zmarłych w kościołach i wokół nich. Chcąc ograniczyć pochówek w samym kościele – mimo iż jeszcze w XVII wieku posadzkę kościoła tworzyły płyty grobowe – postanowiono wprowadzić opłatę za chęć pochowania zmarłego w świątyni. Spowodowało to, że nie liczni byli pochowani w parafialnym kościele, podczas gdy pozostali byli pogrzebani we wspólnym grobie wokół świątyni. Miał on około trzech metrów głębokości oraz wymiary pięć na sześć metrów na powierzchni, co pozwalało na pochowanie nawet kilkuset zmarłych. Taki grób był otwarty. Dopiero po kilku miesiącach, a nawet latach, był zasypywany i kopany nowy⁴⁶.

Podobnie było w Kamionce Wielkiej w XVIII wieku, gdzie parafia nie posiadała osobnego cmentarza, a zmarłych grzebani byli obok kościoła, co znajduje poświadczenie w licznych zapisach w księgach zmarłych. O to kilka przykładów: „2 Januarius Annus 1740 mortua Rosalia, filia Sebastiani Maxelan de villa Kamionka, sepulta penes Ecclesia S. Bartholomei”⁴⁷ („2 stycznia 1740 roku zmarła Rozalia, córka Sebastiana Maxelan ze wsi Kamiona, pochowana obok kościoła św. Bartłomieja”); „6 Februarius Annus 1740 obiit Zofia Snopka, Sacramentis munita, sepulta est penes Ecclesia Kamionka”⁴⁸ („6 lutego 1740 roku zmarła Zofia Snopka, otrzymała sakramenty, pochowana jest obok kościoła w Kamionce”); „Die 2 Martii Annus 1751 obiit Elisabetha Sapalina, Sacramentis munita, sepulta in Cemeterio post magnum altare”⁴⁹ („2 marca 1751 roku, zmarła Elżbieta Sapalina, przyjęła Sakramenty, pochowana na cmentarzu, za głównym ołtarzem”); „Die 6 Martii Annus 1751 obiit Adalbertus

46 Por. D. Majuk, *Pochówek od starożytności do średniowiecza*, <https://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/pochowek-od-starozytosci-do-sredniowiecza/> (05.02.2023).

47 APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1740–1784) nr 1, s. 1.

48 APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1740–1784) nr 3, s. 1.

49 APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1740–1784) nr 2, s. 5.

Trojan, Sacramentis munita, sepultus ante magnam portam”⁵⁰ („6 marca 1751 roku, zmarł Wojciech Trojan, przyjął Sakramenty, pochowany przed głównymi drzwiami”).

Ważnym wydarzeniem dla parafian Kamionki Wielkiej było poświęcenie osobnego cmentarza, poza placem kościelnym, które odbyło się 13 listopada 1850 roku. Cmentarz został otoczony murem, wykonano też krzyż z dębowego drzewa z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego na blasze, umieszczając go w pośrodku cmentarza⁵¹. Parafian, którzy zmarli na zakaźną chorobę podczas zarazy nie chowano na cmentarzu parafialnym, ale poza nim, a najlepiej z dala od domostw, gdyż epidemie zawsze budziły strach wśród ludzi. Przerażenie było tak wielkie, że zmarłych grzebano często bez trumien we wspólnych, bezimiennych mogiłach⁵². Podobnie było w Kamionce Wielkiej, gdzie zmarłych na cholera w 1873 roku pochowano we wspólnej, bezimiennej mogile z krzyżem na niewielkim wzgórzu na obecnej posesji Antoniego i Weroniki Smagów. Do dzisiaj to miejsce jest otoczone opieką, a co roku odbywa się procesja z modlitwą z okazji „Dni Krzyżowych”. W 2023 roku, z okazji 150-lecia tej tragedii umieszczono tablicę upamiętniającą ofiary epidemii cholery z 1873 roku⁵³.

Szpital parafialny

Kamionka Wielka, podobnie jak inne miejscowości na Sądecczyźnie, miała wiejski drewniany szpital, który powstał w 1627 roku dzięki fundacji ks. Bartłomieja Fusoriusza, kustosza kolegiaty w Nowym Sączu, a został erygowany przez krakowskiego oficjała generalnego 4 listopada 1639 roku. Szpital ten nie istniał już w 1747 roku, gdyż zapisy wskazują, iż po szpitalu zostało

⁵⁰ APKW, *Księga zmarłych*, t. 1 (1740–1784) nr 3, s. 5.

⁵¹ APKW, *Kronika parafialna Kamionki Wielkiej*, t. 1, s. 23.

⁵² Por.: Z. Turek, *Jak Krynica radziła sobie z epidemiami w XIX wieku*, „Krynickie Zdroje” (2020) nr 3/4, s. 11; G. Olszewski, *Cmentarze choleryczne w gminie Łącko*, „Almanach Łącki” (2009) nr 11, s. 107–138; J. Kolczyński, *Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce*, „Etnografia Polska” 44 (2000) z. 1–2, s. 175; M. Kareńska, *Cholera w Muszynie – nadchodzi śmierć*, „Sądeczanin” (2020) nr 5, s. 58.

⁵³ Treść tablicy pamiątkowej: „Tablica Pamiątkowa z okazji 150 rocznicy panującej w Kamionce Wielkiej epidemii cholery, na którą od 20 lipca do 1 września 1873 roku zmarło 88 parafian z 56 domów. Niech odpoczywają w pokoju. Kamionka Wielka 2023 r.”.

„tylko miejsce z jego ruinami”⁵⁴. Głównym źródłem utrzymania szpitala była jałmużna ofiarowana przez wiernych do specjalnej puszkii w kościele bądź wyżebrana przez szpitalników. „Istniejący przejściowo w XVII wieku szpital w Kamionce Wielkiej udotował ks. Fusorisz czynszami w wysokości 35 złp od sumy 500 złp (zapis na plebana, szkołę i szpital)”⁵⁵. Wiejskie szpitale parafialne były urządzone bardzo skromnie, a ich administracja spoczywała głównie w rękach miejscowego ks. proboszcza. Największy rozwój szpitalnictwa na Sądecczyźnie przypada na XVIII wiek, co było związane z postanowieniami krakowskiego synodu diecezjalnego z 1711 roku, który nakazywał, aby chorych i żebrzących przyjmował oraz utrzymywał ks. proboszcz, jeśli na terenie parafii nie ma szpitala. Należy zwrócić uwagę, że do szpitali byli przyjmowani nie tylko chorzy, ale również ludzie potrzebujący pomocy: ubodzy, żebracy i bezdomni. W XVIII wieku wiejskie szpitale składały się najczęściej z jednej izby i mogły pomieścić tylko kilka osób. Szpitale te nie posiadały opieki lekarskiej, a nad wszystkim czuwał miejscowy duszpasterz⁵⁶.

Zakończenie

Niewątpliwą przyczyną złego stanu zdrowia ludności wiejskiej w Kamionce Wielkiej, tak jak w całej Galicji w XIX i pierwszej połowie XX wieku, były: brak fachowej opieki zdrowotnej, lekceważenie zaleceń sanitarnych oraz przede wszystkim – tragiczne warunki bytowe, obejmujące zarówno warunki mieszkaniowe, jak i jakość jedzenia czy picia. Te czynniki przyczyniły się do tego, że wiele osób umierało w bardzo młodym wieku. Przeciętna długość życia w Galicji w porównaniu z innymi krajami europejskimi była najniższa i wynosiła około 28 lat⁵⁷. W omawianym okresie w Galicji, na Sądecczyźnie:

54 Por. B. Kumor, *Szpitalnictwo w Sądecczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, „Rocznik Sądecki” 10 (1969), s. 233–234; B. Kumor, *Archidiakoniat sądecki: opracowanie materiałów źródłowych do atlasu historycznego Kościoła w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 8 (1964), s. 302, <https://doi.org/10.31743/abmk.6439>.

55 B. Kumor, *Szpitalnictwo w Sądecczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, „Rocznik Sądecki” 10 (1969), s. 248–249.

56 Por. B. Kumor, *Szpitalnictwo w Sądecczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, „Rocznik Sądecki” 10 (1969), s. 234–263.

57 Por. E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego*, s. 64.

Budynki mieszkalne pod względem sanitarnym są jak najgorzej stawiane, gdyż świeże powietrze nie ma przystępu do mieszkania. Zatrute powietrze nagromadzone z wyziewów ludzi, bydła stojącego w piekarni i królików chowanych w mieszkaniach, tudzież odór z kaganików naftowych bez szkiełek oddziaływa bardzo szkodliwie na zdrowotność mieszkańców. Brud, niechlujstwo, szczególnie u biedniejszych rodzin przechodzi wszelkie wyobrażenie⁵⁸.

Istotnym problemem był duży przyrost naturalny, który powodował prze-ludnienie. Wieloosobowe rodziny żyły w ciasnych, często w jednoizbowych domach.

W najgorszych warunkach mieszkała ludność wiejska. Większość domów nie odpowiadała żadnym normom higienicznym. Najczęściej były to małe izby, pełniące równocześnie funkcje kuchni, sypialni, łazienki, a często także stajni. [...] Jeszcze gorsze były warunki mieszkaniowe służby folwarcznej. Żonaci fornale mieszkali w tzw. czworakach, gdzie w najlepszym wypadku rodzina miała jedną izbę. Często jednak umieszczano razem po dwie, a nawet trzy rodziny. Dorośli spali na wyrku zbitym z drągów i desek, przykrytym słomą i jakąś płachtą, dzieci na ławie lub wprost na klepisku zastępującym podłogę, okryte łachami. Nieżonaci parobkowie spali przeważnie przy bydle w stajniach, służące zaś w oborach⁵⁹.

W takich prymitywnych warunkach mieszkała przeważająca część ludności galicyjskiej, w tym także mieszkańcy niewielkiej wioski Kamionka Wielka.

Warunki higieniczno-zdrowotne w Galicji polepszyły się dopiero w XX wieku, co przyczyniło się do zmniejszenia umieralności ludności. Poprawa czystości w miastach i na ich ulicach była efektem budowy wodociągów, kanalizacji i brukowych nawierzchni. Ponadto wprowadzono szczepienia ochronne przeciw ospie, unowocześniono szpitale oraz utworzono instytucje ochrony zdrowia i opieki społecznej, które propagowały zasady higieny w społeczeństwie galicyjskim⁶⁰.

58 J. Hołda, *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 19.

59 E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego*, s. 59.

60 Por.: M. Bilek, *Pierwsze zorganizowane działania sanitarne i epidemiologiczne w okolicach Muszyny*, „Almanach Muszyny” 2006, s. 149–160; P. Franaszek, *Zdrowie publiczne*, s. 23–47; E. Dolata, *Rozwój ruchu higienicznego*, s. 67.

Tabele i wykresy

Tabela 1. Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1740–1800

Rok	1740	1741	1742	1743	1744	1745	1746	1747	1748	1749	1750	1751	1752	1753	1754	1755	1756
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Gruźlica/Suchoty	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Po porodzie – matka	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Brak wpisu	6	3	2	2	2	2	5	9	4	5	5	4	11	6	7	8	10
Razem	6	3	2	2	2	2	5	9	4	5	5	4	11	6	7	8	10
Dzieci (do 10 r. życia)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Dorośli	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Rok	1757	1758	1759	1760	1761	1762	1763	1764	1765	1766	1767	1768	1769	1770	1771	1772	1773
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Gruźlica/Suchoty	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Po porodzie – matka	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Brak wpisu	12	13	7	9	3	6	5	5	7	10	19	17	3	20	11	15	4
Razem	12	13	7	9	3	6	5	5	7	10	19	17	3	20	11	15	4
Dzieci (do 10 r. życia)	5	4	-	1	-	-	1	-	1	5	5	-	-	9	1	5	2
Dorośli	7	9	7	8	3	6	4	5	6	5	14	17	3	11	10	10	2
Rok	1774	1775	1776	1777	1778	1779	1780	1781	1782	1783	1784	1785	1786	1787	1788	1789	1790
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	18	16	12	28	12	14
Gruźlica/Suchoty	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-
Po porodzie – matka	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
Brak wpisu	14	9	9	21	13	19	10	10	12	8	20	-	-	-	-	-	-
Razem	14	9	9	21	13	19	10	10	12	8	20	19	17	12	28	12	14
Dzieci (do 10 r. życia)	3	2	3	15	9	11	5	4	8	-	6	6	7	8	17	5	4
Dorośli	11	7	6	6	4	8	5	6	4	8	14	13	10	4	11	7	10

Rok:	1791	1792	1793	1794	1795	1796	1797	1798	1799	1800		1740–1756	1757–1800	1740–1800
Przyczyna zgonu														
Zwyczajna/Naturalna	11	14	18	16	18	19	18	12	37	29		-	292	292
Gruźlica/Suchoty	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	1	1
Po porodzie – matka	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	1	1
Brak wpisu	-	-	-	1	-	-	-	-	1	1		91	314	405
Razem	11	14	18	17	18	19	18	12	38	30		91	608	699
Dzieci (do 10 r. życia)	6	12	6	7	9	9	7	5	23	14		b.d.	250	
Dorośli	5	2	12	10	9	10	11	7	15	16		b.d.	358	

Tabela 2. Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1801–1850

Rok	1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807	1808	1809	1810	1811	1812	1813	1814	1815	1816	1817
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	8	13	15	8	15	21	17	15	25	26	18	20	27	41	16	11	15
Gruźlica/Suchoty								1								2	5
Po porodzie – matka																	
Odra	2																
Ospa prawdziwa	4	7				1					6						
Upadek	1																
Choroba			2														1
Zakrzuszenie									1								
Wypadek										1							2
Nagle												2	1	1			1
Epidemia															8		
Ospa naturalna																	1
Kaszel																	4
Koklusz																	1
Głód/Nędza																	2
Czerwonka																	1
Brak wpisu	4	3	3	12	1	2	1										
Razem	19	23	20	20	16	24	18	16	25	27	25	20	29	42	25	13	33
Dzieci (do 10 r. życia)	10	14	10	8	7	10	6	6	6	13	17	11	13	13	5	6	12
Dorośli	9	9	10	12	9	14	12	10	19	14	8	9	16	29	20	7	21

Rok	1818	1819	1820	1821	1822	1823	1824	1825	1826	1827	1828	1829	1830	1831	1832	1833	1834
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	4	9	3	3	3	3	2	6	11	18	30	25	6	8	14	12	8
Gruźlica/Suchoty		2	2	1	6	2	3	3	4	2			1	1	1	1	1
Po porodzie – matka			1					1			1					2	3
Odra																	
Ospa prawdziwa			2	1	1			1							1		
Upadek																	
Choroba																	
Zakrzuszenie																	
Wypadek			2		1	2											
Nagle			1	1													
Epidemia				1		1		1									
Ospa naturalna					5												
Kaszel	4		2		1	4	5	2	1							2	
Koklusz							1	1				5		3	4	5	1
Głód/Nędza								1									
Czerwonka	2				15	1	1	2									
Po porodzie – dziecko	1	1		2	3	1	1		2	1							
Choroba gardła	8	1															
Obrzęk	2																
Guz	1																
Wodna puchlina		6	2	1	4	1	1	1				9		1		2	
Padaczka			1		1	2	1	2	1								
Udar mózgu					1				1					1		3	
Wole				1	1	1											
Zaparcie							1										
Nowotwór/Rak								1									
Starczość/Starość								1		2	4			1	5	1	3
Zapalenie płuc														1	1		
Wrodzona słabość																1	11
Wrzód																1	
Nervosa/Nervosa febris																	5
Kolka																	1
Gangrena																	1
Choroba żołądka																	1
Brak wpisu	1							2					1	1	1		1
Razem	23	19	16	11	42	18	16	25	20	23	35	39	8	17	29	28	36
Dzieci (do 10 r. życia)	15	11	7	3	23	12	12	12	11	15	22	10	–	3	7	6	17
Dorośli	8	8	9	8	19	6	4	13	9	8	13	29	8	14	22	22	19

Rok	1835	1836	1837	1838	1839	1840	1841	1842	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	Razem
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	5	8	16	26	18	32	22	27	45	22	19	14	70	19	27	18	864
Gruźlica/Suchoty	3	6	6	1						4	2	1	7	5			73
Po porodzie – matka			1		1		1	2		2			1		1		17
Odra																	2
Ospa prawdziwa								1	1	2			1				29
Upadek																	1
Choroba			1														4
Zakrzuszenie																	1
Wypadek			1	1										2			12
Nagle		1		3		2	1		1	2	4	3	22	3		1	50
Epidemia													119	25			155
Ospa naturalna																	6
Kaszel														2			27
Koklusz	2	9	1	2	1		1		1					1	1		40
Głód/Nędza													29	1	3	1	37
Czerwonka				1								1	19				43
Po porodzie – dziecko													1		3	2	18
Choroba gardła	2																11
Obrzęk																	2
Guz																	1
Wodna puchlina	1			2	2				3		1	1	2	2			42
Padaczka				1				1	1	1	2	1				1	16
Udar mózgu									1	1				1			9
Wole																	3
Zaparcie																	1
Nowotwór/Rak																	1
Starczość/Starość	5	2		1	1												26
Zapalenie płuc	1									1							4
Wrodzona słabość	8	8	1	3	1			1		5		2	1	2	3	3	50
Wrzód																	1
Nervosa/Nervosa febris	2	1	3	1	3	1	4						2				22
Kolka		1															2
Gangrena																	1
Choroba żołądka																	1
Angina					1				1	3							4
Tyfus/Dur brzuszny							1										1
Utonięcie										2							2

Zaparcie																		
Nowotwór/Rak																		
Starczość/Starość																		
Zapalenie płuc		1				1						2					1	
Wrodzona słabość	1	2			2	4		2	1	2	2		9	5	2	5	5	
Wrzód																		
Nervosa/Nervosa febris																		
Kolka																		
Gangrena																		
Choroba żołądka																		
Angina											3	20	1			1	1	
Tyfus/Dur brzuszny				1								3						
Utonięcie	1					2												
Zamarznięcie																		
Zamordowany(a)																		
Znaleziony martwy			1															
Porażenie piorunem		2																
Samobójstwo		1																
Cholera				1														
Zginął (a) w pożarze											1							
Szkarlatyna													3	3				
Wymioty																1		
Choroba serca/Zawał																		
Astma/Dychawica																		
Zatrucie czadem																		
Choroba nerek																		
Katar																		
Reumatyzm																		
Róża																		
Krosty																		
Skurcze																		
Oparzenie																		
Bolaki																		
Brak wpisu	1																1	
Razem	19	73	46	39	56	21	22	28	10	21	50	40	36	26	31	28	33	
Dzieci (do 10 r. życia)	9	23	16	12	18	14	9	20	7	16	39	25	24	22	17	14	22	
Dorośli	10	50	30	27	38	7	13	8	3	5	11	15	12	4	14	14	11	

Kolka																		1
Gangrena																		
Choroba żołądka														1	1		3	
Angina		2		1	1	2	3	1	3	1				1				
Tyfus/Dur brzuszny	2		1			4												
Utonięcie						1						1						
Zamarznięcie																		
Zamordowany(a)																		
Znaleziony martwy																		
Porażenie piorunem																		
Samobójstwo							1		1		1							
Cholera	1					88	2											
Zginął (a) w pożarze																		
Szkarlatyna											2			2				
Wymioty							1	2	2									
Choroba serca/Zawał	1															1		
Astma/Dychawica			1															
Zatrucie czadem						2												
Choroba nerek										1								
Katar												1						
Reumatyzm														2				
Róża																	1	
Krosty																	2	
Skurcze																	1	
Oparzenie																	1	
Bolaki																		
Wewnętrzne boleści																		
Szkorbut																		
Robaki																		
Dyfteryt																		
Brak wpisu	1						2	2	1					1	1		1	
Razem	21	33	33	47	23	132	39	30	53	24	33	27	29	30	28	38	37	
Dzieci (do 10 r. życia)	11	18	19	30	15	44	19	14	42	18	24	17	13	18	15	26	16	
Dorośli	10	15	14	17	8	88	20	16	11	6	9	10	16	12	13	12	21	

Kolka		1	1		2					1							6
Gangrena																	-
Choroba żołądka												1					6
Angina		1	3	2		2	1	1	4		1	4	4	1			65
Tyfus/Dur brzuszny		2	2					1									16
Utonięcie																	5
Zamarznięcie																	-
Zamordowany(a)					1												1
Znaleziony martwy																	1
Porażenie piorunem																	2
Samobójstwo																	4
Cholera																	92
Zginął (a) w pożarze																	1
Szkarlatyna				1				2				16	6	1			36
Wymioty		1					2				1	2		1			13
Choroba serca/Zawał								2	1	1							6
Astma/Dychawica	2	1			1		2	3	1	3	2		1	3		2	22
Zatrucie czadem																	2
Choroba nerek									1								2
Katar				1	2	2		1			1						8
Reumatyzm																	2
Róża																	1
Krosty	6																8
Skurcze																	1
Oparzenie			1			1				1							4
Bolaki	1			1		2			1	1						1	7
Wewnętrzne boleści	1					4		4	2	2						2	15
Szkorbut								1									1
Robaki										1							1
Dyfteryt																2	2
Brak wpisu		1	1	1		1						1					16
Razem	43	49	44	31	25	43	38	61	29	31	31	29	64	37	29	35	1855
Dzieci (do 10 r. życia)	25	28	29	25	15	34	18	37	18	18	19	18	48	20	13	20	1051
Dorośli	18	21	15	6	10	9	20	24	11	13	12	11	16	17	16	15	804

Tabela 4. Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1801–1900

Przyczyna zgonu	1801–1850	1851–1900	1801–1900
Zwyczajna/Naturalna	864 – I miejsce	459 – I miejsce	1323 – I miejsce
Gruźlica/Suchoty	73 – III miejsce	49	122
Po porodzie – matka	17	36	53
Odra	2	11	13
Ospa prawdziwa	29	32	61
Upadek	1	–	1
Choroba	4	16	20
Zakrzuszenie	1	–	1
Wypadek	12	13	25
Nagle	50	44	94
Epidemia	155 – II miejsce	–	155 – IV miejsce
Ospa naturalna	6	–	6
Kaszel	27	60	87
Koklusz	40	73	113
Głód/Nędza	37	9	46
Czerwonka	43	52	95
Po porodzie – dziecko	18	187 – II miejsce	205 – III miejsce
Choroba gardła	11	5	16
Obrzęk	2	–	2
Guz	1	–	1
Wodna puchlina	42	42	84
Padaczka	16	35	51
Udar mózgu	9	22	31
Wole	3	6	9
Zaparcie	1	–	1
Nowotwór/Rak	1	2	3
Starczość/Starość	26	47	73
Zapalenie płuc	4	140 – IV miejsce	144
Wrodzona słabość	50 – IV miejsce	168 – III miejsce	218 – II miejsce
Wrzód	1	–	1
Nervosa/Nervosa febris	22	1	23
Kolka	2	6	8

Przyczyna zgonu	1801–1850	1851–1900	1801–1900
Gangrena	1	–	1
Choroba żołądka	1	6	7
Angina	4	65	69
Tyfus/Dur brzuszny	1	16	17
Utonięcie	2	5	7
Zamarznięcie	1	–	1
Zamordowany(a)	1	1	2
Znaleziony martwy	1	1	2
Porażenie piorunem	–	2	2
Samobójstwo	–	4	4
Cholera	–	92	92
Zginął (a) w pożarze	–	1	1
Szkarlatyna	–	36	36
Wymioty	–	13	13
Choroba serca/Zawał	–	6	6
Astma/Dychawica	–	22	22
Zatrucie czadem	–	2	2
Choroba nerek	–	2	2
Katar	–	8	8
Reumatyzm	–	2	2
Róża	–	1	1
Krosty	–	8	8
Skurcze	–	1	1
Oparzenie	–	4	4
Bolaki	–	7	7
Wewnętrzne boleści	–	15	15
Szkorbut	–	1	1
Robaki	–	1	1
Dyfteryt	–	2	2
Brak wpisu	56	16	72
Razem	1639	1855	3494
Dzieci (do 10 r. życia)	731	1051	1782
Dorośli	908	804	1712

Tabela 5. Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1901–1950

Rok	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	1917
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna											2						
Gruźlica/Suchoty	5	5	5	8	1	1	2	7	1	4	3	6	3	4	3	1	2
Po porodzie – matka	1			2	1			1	1	1	1		1				
Odra				5				1			1						
Upadek								1									
Choroba																	
Wypadek						3				1				1	1		
Nagle		1					1	2	1						1		1
Kaszel				6	3			3	1								
Koklusz	1	6	1		1	1						1			15	1	1
Glód/Nędza		1		1													
Czerwonka/Biegunka	1			1							3			1			1
Po porodzie – dziecko						2	1	2	1	3	1	2	6	4	3	1	
Choroba gardła		2										7	2				1
Wodna puchlina	2	4	5	3	3	3	2	1	5	1	1	2	1			3	5
Padaczka				1	2												
Udar mózgu	2	1	1	3	3			1		2		1	1	2		1	1
Nowotwór/Rak				1													
Starczość/Starość	3	4	4	1	4	1		4	5	1	3	3	2	5	6	1	2
Zapalenie płuc	5	1	4	4	6	5		1	3	6	8	1	7	2	9	10	3
Wrodzona słabość	4	3	6	7		2	2	3	1	1	4	2	3	1	1	2	3
Wrzód																	
Nervosa/Nervosa febris								1									
Choroba żołądka									2	2	1	1		1			
Angina	1		5	1	2	1							1				

Tyfus/Dur brzuszny																		
Utonięcie												1						
Zamordowany(a)														2				
Samobójstwo																1		
Szkarlatyna									11	12								
Wymioty					2					1								
Choroba serca/Zawał					1									1				
Astma/Dychawica	1	3	1		2	1	1	3	1									
Zatrucie czadem				1														
Choroba nerek																		
Katar																		
Reumatyzm				1														
Róża																		
Krosty																		
Oparzenie																		
Bolaki	1																	
Wewnętrzne boleści		2		1	5	1	1	2		1	2	1	1			1		
Szkorbut											1							
Choroba psychiczna		2	2		1													
Zakażenie krwi			1															
Oberwanie			1															
Niepełn. fizyczna				1														
Zapalenie oskrzeli								2	4						2			
Zapalenie moczowodu									1	1	1							
Zapalenie kiszek										1	1			2	1	3	2	
Przepuklina											1							
Brak wpisu				1	2	18	13	4	9		2	2						
Razem	27	35	36	49	39	39	23	39	47	38	36	29	29	28	41	24	22	
Dzieci (do 10 r. życia)	9	13	16	28	15	20	13	17	27	22	17	18	18	14	25	15	7	
Dorośli	18	22	20	21	24	19	10	22	20	16	19	11	11	14	16	9	15	

Choroba serca/Zawał	1				1					1			1	1				
Astma/Dychawica				1	4	3	1	4	1			1		1	1			2
Zatrucie czadem																		
Choroba nerek	1						2		3	1	2	3	1			1		
Katar				3	1	2			1									
Reumatyzm/Gościec			3				1								2			
Róża				1		1												
Krosty/Pryszcze																		1
Oparzenie									1									
Bolaki																		
Wewnętrzne bóleści																		
Szkorbut																		
Choroba psychiczna													1					1
Zakażenie krwi																		
Oberwanie										1								
Niepełn. fizyczna													1					
Zapalenie oskrzeli																		1
Zapalenie moczowodu							1											
Zapalenie kiszek	1	1		1	3	3	1	2		1			1					1
Przepuklina																		
Grypa hiszpańska	7		10															
Skrzep				1														
Ból głowy								1										
Grypa										1	1			1				1
Zaziębienie											3	2			1			
Angielska choroba													1					
Gorączka													1					
Choroba nerwowa													1					
Kamienie żółciowe																1		
Choroba wątroby																		1
Brak wpisu								1	4				1	3				1
Razem	44	22	44	36	28	46	26	37	31	36	25	50	33	37	37	28	50	
Dzieci (do 10 r. życia)	18	12	14	16	12	21	13	21	15	20	15	32	17	17	19	17	25	
Dorośli	26	10	30	20	16	25	13	16	16	16	10	18	16	20	18	11	25	

Rok	1935	1936	1937	1938	1939	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949	1950	Razem
Przyczyna zgonu																	
Zwyczajna/Naturalna	3	5	3	1								6					60
Gruźlica/Suchoty	4		1	1	4		5	2	6	4			3		3		141
Po porodzie – matka	2		1														16
Odra					3							3					18
Upadek																	1
Choroba					1				1								4
Wypadek		1		2						1	1					1	15
Nagle	1				1		1				1		1			1	25
Kaszel																	13
Koklusz	3			3							2	3		1	1		64
Głód/Nędza																	2
Czerwonka/Biegunka								2									22
Po porodzie – dziecko					1		1					1			2	1	45
Choroba gardła	1			2													24
Wodna puchlina	1	1	1		2		2									1	65
Padaczka																	7
Udar mózgu/ Porażenie			1				1	1	1			1			3	1	38
Nowotwór/Rak	1																3
Starczość/Starość		1		5	6	3	14	1	6	2	4	5	2	2	2	1	140
Zapalenie płuc	8	2	4	7			4	4	7		7	2	9	6		1	260
Wrodzona słabość	1	6	7	7			2		9	2	4						175
Wrzód																1	1
Nervosa/Nervosa febris																	1
Choroba żołądka	2	3	2	1	2		2		2		2	1	1	2		2	46
Angina																	11
Tyfus/Dur brzuszny								1									2
Utonięcie																	2
Zamordowany(a)			1	1													6
Samobójstwo																	1
Szkarlatyna																	37
Wymioty																	3
Choroba serca/Zawał	1						1		1	3	1			1	1	1	17
Astma/Dychawica	2	2	5		2				7	4	3	1		3	4	1	66

Zatrucie czadem																			1
Choroba nerek						1				1	1	1							18
Katar																			7
Reumatyzm/Gościec		1		1													1		10
Róża																			2
Krosty																			1
Oparzenie						1													2
Bolaki																			1
Wewnętrzne bóleści										1									19
Szkorbut																			1
Choroba psychiczna																			7
Zakażenie krwi																			1
Oberwanie																			2
Niepełn. fizyczna		1																	3
Zapalenie oskrzeli																			9
Zapalenie moczowodu																			4
Zapalenie kiszek	1	1	1			2				1									31
Przepuklina																			1
Grypa hiszpańska																			17
Skrzep																			1
Ból głowy																	1		2
Grypa		2	2			1	1		2	1				1	1				15
Zaziębienie							1												7
Angielska choroba						1				1									3
Gorączka																			1
Choroba nerwowa																		1	3
Kamienie żółciowe																			1
Choroba wątroby																			1
Skleroza											1							1	2
Choroba macicy																			1
Zatrucie																			1
Tężec																			3
Po operacji w szpitalu																			1
Brak wpisu	1				3	4	27	9	13	1	2	3	6	6	1	2	1	1	138
Razem	32	26	29	35	30	33	43	28	46	20	31	31	23	17	20	15	15	1650	
Dzieci (do 10 r. życia)	10	11	9	17	10	22	7	12	15	2	14	14	9	7	6	2	2	765	
Dorośli	22	15	20	18	20	11	36	16	31	18	17	17	14	10	14	13	13	885	

Tabela 6. Zmarli mieszkańcy Kamionki Wielkiej w 1873 roku na epidemię cholery

Lp.	Zmarły(a)	Status społeczny	Data śmierci	Data urodzenia ⁶¹	Wiek (lat)
Kamionka Wielka nr 6					
1.	Wojciech Ptak, mąż Franciszki	b.d.	13 VIII 1873	27 III 1834	39
Kamionka Wielka nr 9					
1.	Karol Tuczyński, s. Macieja i Zofii	hortulanus ⁶²	30 VII 1873	6 X 1854	19
2.	Zofia Tuczyńska, żona Macieja	hortulanus	1 VIII 1873	23 IV 1831	42
3.	Maciej Tuczyński, wdowiec po Zofii	hortulanus	6 VIII 1873	25 II 1827	46
Kamionka Wielka nr 10					
1.	Anna Nowak, c. Pawła	hortulanus	13 VIII 1873	3 VII 1866	7
2.	Michał Nowak, s. Pawła	hortulanus	13 VIII 1873	21 IX 1869	4
3.	Zofia Nowak, c. Pawła	hortulanus	13 VIII 1873	27 II 1871	2
4.	Paweł Nowak, mąż Magdaleny	hortulanus	17 VIII 1873	7 VI 1836	37
Kamionka Wielka nr 11					
1.	Józef Poręba, mąż Franciszki	agricola ⁶³	19 VIII 1873	22 V 1835	38
Kamionka Wielka nr 14					
1.	Wiktoria Cępa, c. Jana	agricola	24 VIII 1873	3 X 1871	2
Kamionka Wielka nr 16					
1.	Anna Dobosz, c. Józefa	inquilinus ⁶⁴	21 VIII 1873	8 V 1869	4
Kamionka Wielka nr 18					
1.	Salomea Białoszowska, żona Michała	inquilinus	25 VII 1873	17 XI 1829	44
2.	Katarzyna Białoszowska, c. Michała	hortulanus	29 VII 1873	10 XI 1868	5
3.	Agnieszka Migacz, c. Szymona	mendicans ⁶⁵	27 VIII 1873	b.d.	48
Kamionka Wielka nr 19					
1.	Marianna Król, c. Wojciecha	hortulanus	4 VIII 1873	17 II 1872	1

61 Por: APKW, *Księga ochrzczonych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 2 (1800–1834), s. 1–168; *Księga ochrzczonych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 3 (1834–1841), s. 1–48; *Księga ochrzczonych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 4 (1841–1875), s. 1–187.

62 „Hortulanus” – z j. łac. ogrodnik; zagrodnik; właściciel chałupy z ogrodem, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 301.

63 „Agricola” – z j. łac. wieśniak; rolnik, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 25.

64 „Inquilinus” – z j. łac. kątnik – mieszkający u innego gospodarza; lokator, komornik, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 343.

65 „Mendicans” – z j. łac. żebrak, por. A. Jougan, *Słownik*, s. 417.

Lp.	Zmarły(a)	Status społeczny	Data śmierci	Data urodzenia ⁶¹	Wiek (lat)
Kamionka Wielka nr 23					
1.	Jan Świąt, mąż Brygidy	hortulanus	13 VIII 1873	13 V 1810	63
Kamionka Wielka nr 26					
1.	Helena Poręba, wdowa po Wawrzyńcu	hortulanus	22 VIII 1873	16 V 1804	69
2.	Zofia Poręba, c. Teodora	hortulanus	23 VIII 1873	4 V 1873	3 mies
3.	Marianna Pazgan, żona Wojciecha	inquilinus	24 VIII 1873	b.d.	36
Kamionka Wielka nr 28					
1.	Marianna Pazgan, żona Michała	inquilinus	17 VIII 1873	b.d.	61
2.	Katarzyna Dobosz, wdowa po Stanisławie	inquilinus	20 VIII 1873	b.d.	31
3.	Michał Pazgan, wdowiec po Mariannie	inquilinus	24 VIII 1873	2 IX 1802	71
Kamionka Wielka nr 31					
1.	Sebastian Ziobrowski, mąż Agnieszki	hortulanus	2 VIII 1873	18 I 1814	59
Kamionka Wielka nr 32					
1.	Marianna z Grybowa	b.d.	4 VIII 1873	b.d.	7
Kamionka Wielka nr 33					
1.	Jan Śpiewak, wdowiec po Franciszce	inquilinus	9 VIII 1873	b.d.	45
Kamionka Wielka nr 34					
1.	Stanisław Frankowicz, s. Franciszka	hortulanus	17 VIII 1873	4 V 1843	30
Kamionka Wielka nr 35					
1.	Jan Wiśniowski, s. Jana	agricola	6 VIII 1873	16 V 1854	19
Kamionka Wielka nr 36					
1.	Antoni Homoncik, s. Jana	agricola	1 IX 1873	27 X 1860	13
Kamionka Wielka nr 37					
1.	Antoni Popiela, s. Stanisława	agricola	19 VIII 1873	b.d.	10
2.	Maria Popiela, żona Stanisława	agricola	22 VIII 1873	b.d.	35
3.	Zofia Ziobrowska, c. Andrzeja	agricola	24 VIII 1873	29 III 1821	52
Kamionka Wielka nr 38					
1.	Florian Dobosz, s. Marcina	hortulanus	20 VIII 1873	b.d.	7
Kamionka Wielka nr 39					
1.	Michał Kłębczyk, mąż Małgorzaty	agricola	9 VIII 1873	b.d.	29
Kamionka Wielka nr 40					
1.	Marianna Kłębczyk, żona Jana	agricola	1 VIII 1873	20 II 1830	43

Lp.	Zmarły(a)	Status społeczny	Data śmierci	Data urodzenia ⁶¹	Wiek (lat)
2.	Filomena Kłębczyk, c. Jana	b.d.	5 VIII 1873	21 I 1860	13
3.	Antoni Kłębczyk, s. Jana	b.d.	6 VIII 1873	4 XI 1862	11
4.	Franciszek Kłębczyk, s. Jana	agricola	14 VIII 1873	6 IX 1865	8
Kamionka Wielka nr 41					
1.	Maciej Kachniarz, s. Walentego	inquilinus	7 VIII 1873	18 II 1853	20
Kamionka Wielka nr 43					
1.	Filomena Trojan, c. Agnieszki	serva ⁶⁶	3 VIII 1873	21 VI 1872	1
Kamionka Wielka nr 44					
1.	Małgorzata Król, c. Jana	inquilinus	20 VIII 1873	30 X 1843	30
Kamionka Wielka nr 46					
1.	Antoni Kępiński, s. Michała	servus ⁶⁷	11 VIII 1873	b.d.	21
Kamionka Wielka nr 56					
1.	Tomasz Surma, mąż Antoniny	agricola	6 VIII 1873	22 VIII 1825	47
2.	Franciszka Romuzga, wdowa po Łukaszu	inquilinus	16 VIII 1873	1 IX 1822	51
Kamionka Wielka nr 57					
1.	Marcela Homoncik, c. Michała	hortulanus	18 VIII 1873	29 I 1870	3
Kamionka Wielka nr 58					
1.	Mateusz Król, mąż Marianny	b.d.	12 VIII 1873	b.d.	41
2.	Maciej Król, s. Jana	hortulanus	16 VIII 1873	17 II 1845	28
3.	Magdalena Król, wdowa po Janie	hortulanus	17 VIII 1873	22 V 1805	68
Kamionka Wielka nr 62					
1.	Katarzyna Grybel, c. Jakuba	hortulanus	10 VIII 1873	4 XI 1858	15
2.	Wawrzyniec Grybel, s. Walentego	hortulanus	6 VIII 1873	10 VIII 1861	12
Kamionka Wielka nr 79					
1.	Piotr Nowak, mąż Zofii	inquilinus	12 VIII 1873	b.d.	33
Kamionka Wielka nr 83					
1.	Michał Poręba, s. Wojciecha	hortulanus	7 VIII 1873	17 IX 1859	14
Kamionka Wielka nr 86					

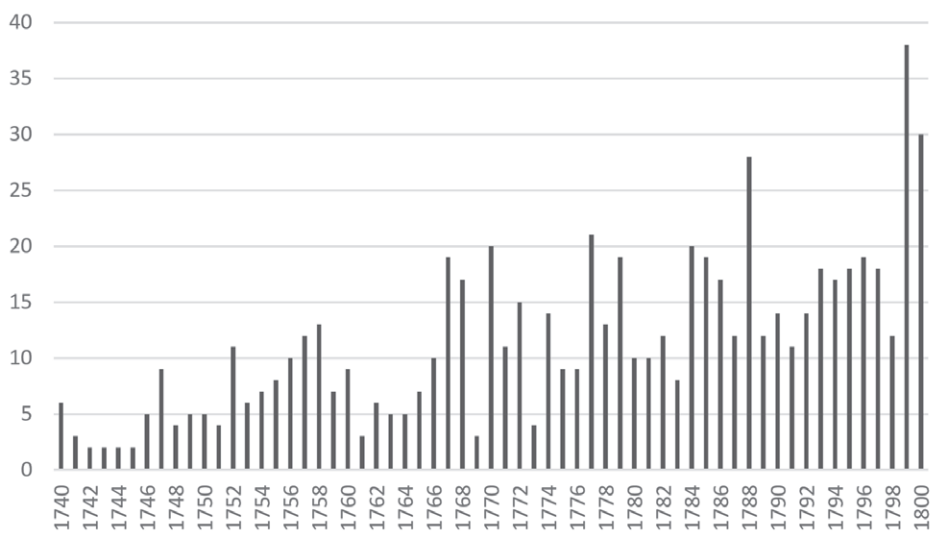
.....
 66 „Serva” – z j. łac. służąca; podlegająca komuś; będąca pod czyjąś władzą, por. A. Jougana, *Słownik*, s. 623.

67 „Servus” – z j. łac. służący; sługa; niewolnik; podlegający komuś; będący pod czyjąś władzą, por. A. Jougana, *Słownik*, s. 623.

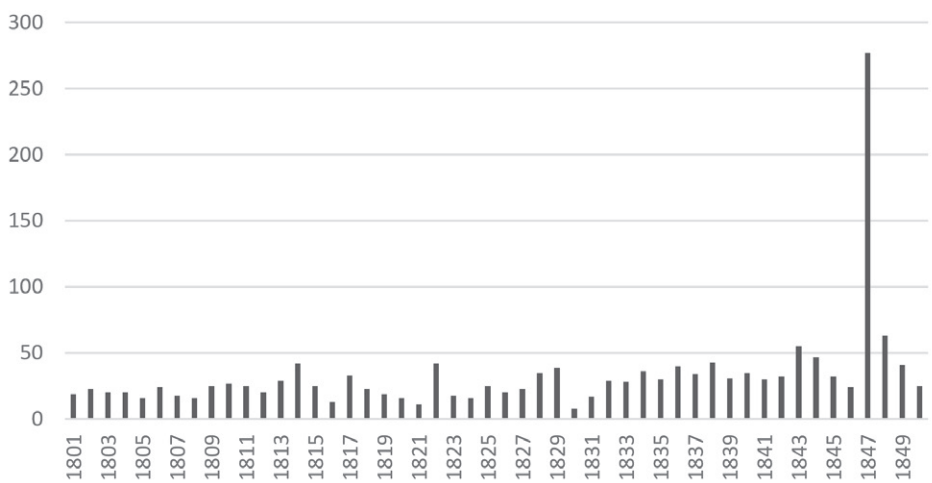
Lp.	Zmarły(a)	Status społeczny	Data śmierci	Data urodzenia ⁶¹	Wiek (lat)
1.	Jakub Ptak, mąż Anny	agricola	11 VIII 1873	b.d.	47
Kamionka Wielka nr 90					
1.	Wojciech Poremba, mąż Marcjanny	b.d.	1 VIII 1873	27 II 1846	27
Kamionka Wielka nr 91					
1.	Katarzyna Kruczek, żona Feliksa	b.d.	29 VII 1873	b.d.	32
2.	Feliks Kruczek, mąż Katarzyny Grybel	hortulanus	1 VIII 1873	b.d.	41
Kamionka Wielka nr 94					
1.	Józef Kolasiński, s. Jana	inquilinus	7 VIII 1873	11 I 1859	14
2.	Rozalia Malczak, żona Jakuba	hortulanus	10 VIII 1873	1805	68
Kamionka Wielka nr 95					
1.	Marcjanna Poremba, żona Wojciecha	b.d.	15 VIII 1873	b.d.	39
Kamionka Wielka nr 98					
1.	Jakub Pazgan, s. Sebastiana	hortulanus	13 VIII 1873	7 VII 1846	27
2.	Marianna Poręba, żona Józefa	hortulanus	20 VIII 1873	b.d.	33
Kamionka Wielka nr 104					
1.	Filomena Nowak, żona Sylwestra	hortulanus	30 VII 1873	b.d.	19
Kamionka Wielka nr 105					
1.	Zofia Nowak, c. Macieja	agricola	11 VIII 1873	15 V 1850	23
Kamionka Wielka nr 106					
1.	Kacper Nowak, mąż Agnieszki	agricola	5 VIII 1873	31 XII 1825	48
2.	Katarzyna Nowak, c. Kacpra	agricola	6 VIII 1873	17 VIII 1859	14
3.	Antonina Nowak, c. Kacpra	agricola	8 VIII 1873	5 VI 1862	11
4.	Karolina Nowak, c. Kacpra	agricola	10 VIII 1873	5 V 1857	16
Kamionka Wielka nr 107					
1.	Bartłomiej Surma, s. Antoniego	hortulanus	20 VII 1873	4 VIII 1864	9
Kamionka Wielka nr 109					
1.	Marianna Poręba, żona Józefa	agricola	7 VIII 1873	b.d.	20
Kamionka Wielka nr 117					
1.	Agnieszka Ptaszkowska, c. Mikołaja	b.d.	31 VIII 1873	b.d.	30
Kamionka Wielka nr 118					
1.	Marianna Świgut, c. Jana	hortulanus	15 VIII 1873	20 III 1863	10
2.	Jan Romuzga, mąż Marianny	hortulanus	20 VIII 1873	15 VI 1843	30

Lp.	Zmarły(a)	Status społeczny	Data śmierci	Data urodzenia ⁶¹	Wiek (lat)
Kamionka Wielka nr 121					
1.	Filomena Górka, c. Ignacego	hortulanus	3 VIII 1873	9 VIII 1859	14
Kamionka Wielka nr 122					
1.	Walenty Migacz, mąż Zofii	inquilinus	5 VIII 1873	21 I 1806	67
Kamionka Wielka nr 126					
1.	Jan Poręba, s. Tomasza	hortulanus	9 VIII 1873	13 V 1856	17
2.	Józef Homoncik, s. Jana	hortulanus	12 VIII 1873	b.d.	7
3.	Marianna Homoncik, żona Jana	hortulanus	14 VIII 1873	b.d.	45
4.	Filomena Homoncik, c. Jana	hortulanus	15 VIII 1873	b.d.	1
Kamionka Wielka nr 133					
1.	Jan Jasiński, s. Józefa i Ewy Kościółek	agricola	23 VII 1873	9 VI 1872	1
2.	Józef Jasiński, mąż Ewy Kościółek	agricola	24 VII 1873	b.d.	57
Kamionka Wielka nr 142					
1.	Michał Trojan, s. Wojciecha i Heleny	agricola	1 VIII 1873	27 VIII 1868	5
2.	Mikołaj Trojan, s. Wojciecha	agricola	7 VIII 1873	b.d.	1
Kamionka Wielka nr 145					
1.	Andrzej Kłębczyk, s. Jana	inquilinus	22 VIII 1873	b.d.	8
Kamionka Wielka nr 147					
1.	Marianna Jasińska, żona Wawrzyńca	hortulanus	1 IX 1873	b.d.	33
Kamionka Wielka nr 148					
1.	Małgorzata Nosal, żona Franciszka	hortulanus	22 VIII 1873	b.d.	35
Kamionka Wielka nr 151					
1.	Marianna Świątkowska, żona Łukasza	inquilinus	9 VIII 1873	b.d.	34
Kamionka Wielka nr 153					
1.	Jakub Białożowski, mąż Anny	agricola	1 VIII 1873	23 VII 1837	36
Kamionka Wielka nr 162					
1.	Marianna Ziobrowska, c. Jacka	b.d.	6 VIII 1873	25 III 1835	38
Kamionka Wielka nr 166					
1.	Marcin Dobosz, s. Jakuba	b.d.	18 VIII 1873	10 X 1869	4

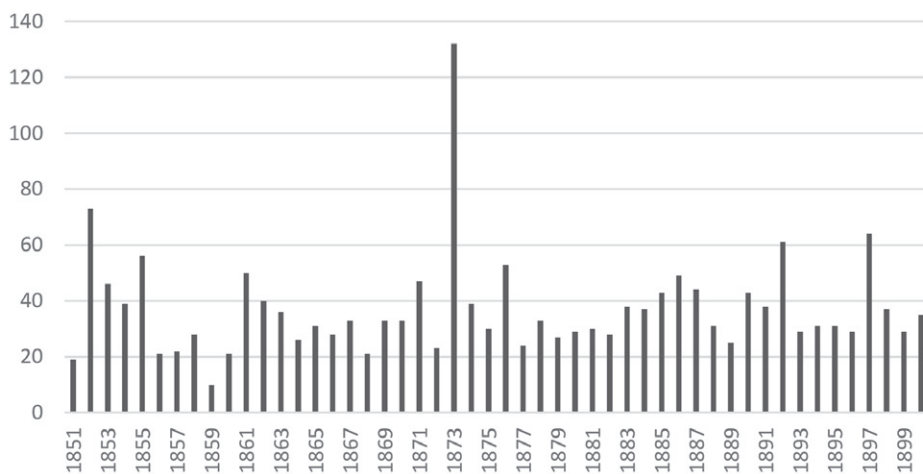
Wykres 1. Umieralność mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1740–1800



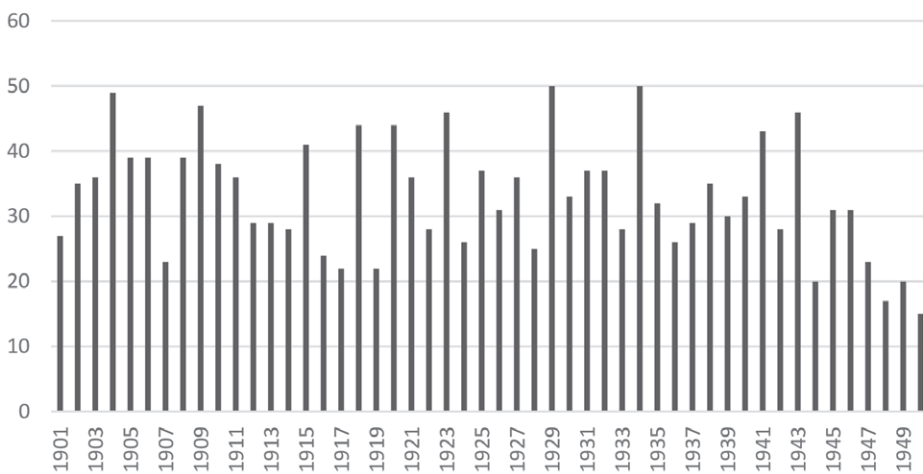
Wykres 2. Umieralność mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1801–1850



Wykres 3. Umieralność mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1851–1900



Wykres 4. Umieralność mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1901–1950



Bibliografia

Źródła niedrukowane

Archiwum parafialne w Kamionce Wielkiej (APKW):

- *Księga ochrzczonych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 2 (1800–1834).
- *Księga ochrzczonych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 3 (1834–1841).
- *Księga ochrzczonych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 4 (1841–1875).
- *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 1 (1740–1784).
- *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 1 (1785–1831).
- *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 2 (1832–1862).
- *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 3 (1862–1891).
- *Księga zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej*, t. 4 (1891–1966).
- *Kronika parafialna Kamionki Wielkiej*, t. 1.

Opracowania

- Bilek M., *Pierwsze zorganizowane działania sanitarne i epidemiologiczne w okolicach Muszyny*, „Almanach Muszyny” 2006, s. 149–160.
- Dolata E., *Rozwój ruchu higienicznego w Galicji w okresie autonomicznym ze szczególnym uwzględnieniem higieny szkolnej*, Rzeszów 2016.
- Faron B., *O morowym powietrzu: Jak rozpoznać, że nadchodzi zaraza?*, „Almanach Łącki” (2020) nr 33, s. 92–98.
- Faron B., *O morowym powietrzu: Przyczyny zarazy według naszych przodków*, „Almanach Łącki” (2021) nr 34, s. 111–119.
- Faron B., *O morowym powietrzu: Jak trwoga, to do Boga*, „Almanach Łącki” (2021) nr 35, s. 50–56.
- Franaszek P., *Zdrowie publiczne w Galicji w dobie autonomii*, Kraków 2002.
- Hołda J., *Znachorstwo albo ludowe poglądy na temat zdrowia*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 15–25.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.
- Kareńska M., *Cholera w Muszynie – nadchodzi śmierć. O epidemiach w XIX-wiecznym miasteczku*, „Sądeczanin” (2020) nr 5, s. 57–58.
- Kolczyński J., *Ofiara z człowieka. Wspomnienie trzech wydarzeń z końca XIX i początków XX wieku w podgórskich wsiach w Polsce*, „Etnografia Polska” 44 (2000) z. 1–2, s. 173–191.

- Kumor B., *Archidiakonat sądecki: opracowanie materiałów źródłowych do atlasu historycznego Kościoła w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 8 (1964), s. 271–304, <https://doi.org/10.31743/abmk.6439>.
- Kumor B., *Szpitalnictwo w Sądeczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, „Rocznik Sądecki” 10 (1969), s. 221–263.
- Majuk D., *Pochówek od starożytności do średniowiecza*, <https://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/pochówek-od-starozytności-do-sredniowiecza/> (05.02.2023).
- Marczewska M., *Obraz zarazy w polskim folklorze*, „Almanach Historyczny” 23 (2021) z. 2, s. 319–339.
- Olszewski G., *Cmentarze choleryczne w gminie Łącko*, „Almanach Łącki” (2009) nr 11, s. 107–138.
- Połomski Ł., *Co nam mówią źródła archiwalne o epidemiach?*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 32–39.
- Połomski Ł., *Epidemie w historii Sądeczyzny*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 26–31.
- Połomski Ł., *Między zacofaniem a nowoczesnością. Społeczeństwo Nowego Sącza w latach 1867–1939*, Rzeszów 2018.
- Połomski Ł., *Problemy zdrowotne nowosądeczan na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 75–80.
- Turek Z., *Jak Krynica radziła sobie z epidemią w XIX wieku*, „Krynicky Zdroje” (2020) nr 3/4, s. 10–12.
- Tylkowa D., *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Wrocław 1989.
- Wójcik M., *Świadomość zdrowotna oraz higiena w Mszanie Dolnej i sąsiednich wsiach na przełomie XIX i XX wieku*, „Sądeczanin Historia” (2022) nr 1, s. 57–60.

Abstrakt

Umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej w latach 1740–1950. Analiza źródeł archiwalnych

Publikacja, oparta na zachowanych źródłach archiwalnych, przedstawia dane dotyczące umieralności oraz przyczyn zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej, wsi leżącej koło Nowego Sącza. Zakres badań został uzależniony od najstarszej istniejącej „Księgi zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej”, prowadzonej od 1740 roku, a zakończony na 1950 roku, aby nie naruszać praw dotyczących ochrony danych osobowych. Badaniem zostało objęte 210 lat zapisów zawartych w czterech tomach „Ksiąg zmarłych parafii w Kamionce Wielkiej”, które znajdują się w Archiwum Parafialnym w Kamionce Wielkiej (APKW). Publikacja stanowi skrupulatną analizę liczby zmarłych mieszkańców wsi Kamionka Wielka, z uwzględnieniem podziału na osoby dorosłe i dzieci (do 10 r. życia), jak również ukazuje historię zapisów poszczególnych i różnych przyczyn zgonów. Zdecydowana większość omawianego czasu przypada na lata, gdy wieś Kamionka Wielka znajdowała się na ziemiach Galicji, a więc na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, pozostających pod zaborem austriackim (1772–1918). Czynniki te miały duży wpływ na życie, umieralność i przyczyny zgonów mieszkańców Kamionki Wielkiej. Wartością dodaną publikacji są liczne, a zarazem szczegółowe statystyki przedstawione w formie tabel i wykresów. Zebrany materiał stanowi bazę do dalszych badań naukowych dotyczących życia społecznego ludności wiejskiej żyjącej w latach 1740–1950.

Słowa kluczowe: Kamionka Wielka, Galicja, epidemia, choroba, umieralność, przyczyny zgonów

Abstract

Mortality and causes of death of the inhabitants of Kamionka Wielka in the years 1740–1950. Analysis of archival sources

The publication, based on preserved archival sources, presents information on mortality and causes of death of the inhabitants of Kamionka Wielka, a village near Nowy Sącz. The scope of the research was dependent on the oldest existing Book of the Dead of the parish in Kamionka Wielka, kept since 1740 and was completed in 1950 to not violate the laws regarding the protection of personal data. The study covered 210 years written in four volumes of the Books of the Dead of the parish in Kamionka Wielka, which are kept in the Parish Archives in Kamionka Wielka (APKW). The publication is a meticulous analysis of the number of deceased inhabitants of the village of Kamionka Wielka, taking into account the division of adults and children (up to 10 years of age), as well as shows the history of records of individual and various causes of death. The vast majority of the discussed time falls on the years when the village of Kamionka Wielka is located in Galicia, that is in the the former Polish territory under Austrian rule (1772–1918), which had a major impact on the life, mortality and causes of death of the inhabitants of Kamionka Wielka. The added value of the publication are numerous and at the same time detailed statistics contained in tables and charts. The collected material is the basis for further scientific research on the social life of the rural population living in the years 1740–1950.

Keywords: Kamionka Wielka, Galicia, epidemic, disease, mortality, causes of death

ks. Janusz Królikowski

<https://orcid.org/0000-0003-3929-6008>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Wolność Kościoła i Europy chrześcijańskiej. Błogosławiony Innocenty XI, papież odsieczy wiedeńskiej, w przesłaniu Piusa XII

W dniu 12 września 1683 roku miała miejsce niezwykle ważna dla całej Europy bitwa pod Wiedniem, nazywana także odsieczą wiedeńską, w której wstąpił się król Polski Jan III Sobieski ze swymi dzielnymi wojskami, zyskując należytą sławę i uznanie¹. Zwycięstwo to stanowiło ratunek dla Kościoła i chrześcijańskiej Europy, ponieważ pozwoliło ocalić, właściwie do dzisiaj, wolność narodów europejskich². Na temat tej bitwy i jej znaczenia powiedziano już wiele i dobrze, chociaż nie brakuje nowych interpretacji, niekiedy także pomniejszających znaczenie Wiktorii Wiedeńskiej i roli odegranej przez Rzeczpospolitą pod wodzą Jana III Sobieskiego. W wielu pracach na ten temat zbyt mało zwraca się uwagę na jednego z ważnych bohaterów wydarzeń z 1683 roku, choć uczestniczył w nich we właściwy dla siebie, nie militarny, choć zarazem bardzo czynny sposób, którym był papież błogosławiony Innocenty XI. Warto pamiętać, że łączyły go osobiste związki z królem Janem III Sobieskim³. Znaczenie Innocentego XI docenili biskupi polscy zebrani na I Synodzie Plenarnym

1 Por. M. Rożek, *Zwycięstwo Jana III pod Wiedniem. Echa Wiktorii*, Kraków 2008.

2 Por. F. Cardini, *Il Turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Bari 2015.

3 Por. P. Gini, *Innocenzo XI e Giovanni III Sobieski*, „Periodico della Società Storica Comense” 53 (1988–1989), s. 39–49.

w dniach 25–27 sierpnia 1936 roku, kierując do papieża Piusa XI prośbę o jego beatyfikację. Wprawdzie w Rzymie zagadnienie to było podejmowane już od pontyfikatu Leona XII, list postulacyjny z Polski został potraktowany z należytą uwagą. Papież Pius XI, wcześniej nuncjusz w Warszawie, zawsze liczył się z głosem polskich biskupów, których wielu pamiętał jeszcze z osobistych spotkań i doceniał ich inicjatywy kościelne.

W końcu, 7 października 1956 roku papież Pius XII ogłosił błogosławionym swojego poprzednika, Innocentego XI (Benedetto Odescalchi), prawie trzy wieki po jego śmierci, która nastąpiła 12 sierpnia 1689 roku⁴. W trakcie tego uroczystego wydarzenia Pius XII wygłosił orędzie radiowe, do którego warto sięgnąć, co tutaj uczynimy, aby ukazać na nowo postać Innocentego XI, słusznie nazywanego „Papieżem Wiktorii Wiedeńskiej”⁵. W swoim orędziu papież Pius XII podjął liczne zagadnienia, które nie tylko posiadają istotne znaczenie historyczne, ale także pozostają aktualne z punktu widzenia kościelnego i politycznego w odniesieniu do działań podejmowanych z determinacją przez Innocentego XI.

Benedetto Odescalchi

Benedetto Odescalchi urodził się 19 maja 1611 roku w Como, w starej arystokratycznej rodzinie, której rodowód sięga 1290 roku. Z tego rodu wywodzili się liczni biskupi i uczeni kościelni. Po wstępnej nauce odbytej w szkołach jezuickich w rodzinnym mieście, Odescalchi, udał się do Neapolu, gdzie uzyskał doktorat obojga praw (*in utroque iure*) w 1639 roku. W następnym roku, za zgodą biskupa Como, otrzymał tonsurę i został włączony do stanu duchownego. Zamierzał poświęcić się Bogu w oddaleniu od świata i pełnieniu dzieł dobroczynnych. Jego bracia Niccolò i Carlo, którzy sprawowali nad nim opiekę po śmierci rodziców, skłonili go do podjęcia pracy w kurii rzymskiej. Papież

4 Na temat życia i działalności Innocentego XI por. C. Miccinelli, *Il grande pontefice Innocenzo XI. Cenni biografici*, Città del Vaticano 1956; C. Miccinelli, *Il Beato Innocenzo XI*, Città del Vaticano 1956; G. Papasogli, *Innocenzo XI (1611–1689). Sommo Pontefice dal 1676 al 1689 elevato all'onore degli Altari nel 1956*, Roma 1956; *Dizionario storico del Papato*, red. P. Levillain, t. 2, Milano 1996, s. 804–808; A. Menniti Ippolito, *Innocenzo XI, Beato*, w: *Enciclopedia dei Papi*, t. 3, Roma 2000, s. 368–388; *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente*, a cura di R. Bösel, A. Menniti Ippolito, A. Spiriti, C. Strinati, M. A. Visceglia, Roma 2014.

5 Por. Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, w: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 18: *Diciottesimo anno di pontificato 2 marzo 1956–1 marzo 1957*, Città del Vaticano 1957, s. 529–549.

Urban VIII (1568–1644) powierzył mu funkcję protonotariusza apostolskiego, a Innocenty X (1574–1655) ustanowił go kardynałem na konsystorzu 6 marca 1645 roku, mianując go członkiem Kongregacji Biskupów i Zakonników, Soboru i Dobrych Rządów. W 1648 roku Odescalchi został skierowany jako legat do Ferrary.

Państwo Kościelne było w XVII wieku podzielone na legacje, na czele których stali kardynałowie legaci. W imieniu papieża, jako władcy, sprawowali oni władzę cywilną i wykonywali liczne zadania na powierzonym im terytorium. W 1650 roku Benedetto Odescalchi został prekonizowany biskupem Novary, otrzymując święcenia biskupie 30 stycznia 1651 roku. Trzy lata później zrezygnował z biskupstwa, gdyż został wezwany do Rzymu przez Innocentego X, aby w jego imieniu włączyć się w prace niektórych kongregacji, szczególnie Kongregacji Soboru, zajmującej się wprowadzeniem reform zaleconych przez Sobór Trydencki. Jego talenty i szerokie kompetencje zostały docenione także przez kolejnych papieży: Aleksandra VII (1599–1667), Klemensa IX (1600–1669) i Klemensa X (1590–1676), którzy powierzali mu ważne funkcje. Benedetto Odescalchi żył w odosobnieniu, wypełniając zlecone mu zadania oraz poświęcając się dziełom miłosierdzia. Podczas konklawe, które trwało od 2 sierpnia do 21 września 1676 roku, jak zresztą wielu oczekiwało, został wybrany na papieża wbrew swej woli. Wybór zaakceptował i przyjął imię Innocentego XI dopiero po podpisaniu przez wszystkich kardynałów programu odnowy Kościoła w duchu Soboru Trydenckiego, który proponował.

Proces beatyfikacyjny Innocentego XI

Proces beatyfikacyjny Innocentego XI zaczęto prowadzić bardzo szybko, już dwa lata po jego śmierci, ale zakończono go dopiero w połowie XX wieku⁶. Papież Pius XII w czasie beatyfikacji wygłosił orędzie radiowe, w którym ukazał życie i dokonane dzieła swojego poprzednika, podkreślając, że dowodzą jego świętości i wyjątkowego znaczenia w dziejach Kościoła i Europy. Orędzie papieskie zostało wygłoszone za pośrednictwem radia z rezydencji w Castel Gandolfo, po odczytaniu brewe beatyfikacyjnego i odśpiewaniu *Te Deum* w bazylice watykańskiej. Było dopracowane treściowo i wyważone, a wiele zawartych w nim uwag pozostaje niezwykle aktualnych. Dotykało

6 Por. B. Matteucci, *Storia del processo di beatificazione e storiografia su Innocenzo XI*, „Humanitas” 1 (1956), s. 114–123.

ono istotnych aspektów życia Kościoła, idei chrześcijańskiego Zachodu i problematyki obecności turecko-islamskiej na Zachodzie, dlatego też zasługuje ono obecnie na przypomnienie. Zawarte w nim przesłanie zawiera wiele ponadczasowych idei i treści.

Papież Pius XII rozpoczyna swoje orędzie od przypomnienia dziejów procesu beatyfikacyjnego Innocentego XI, co było uzasadnione ze względu na długi czas jego trwania, mimo iż na początku oczekiwano jego szybkiego zakończenia:

Rozważania zewnętrzne, które same przez się nie dotyczyły żadnego z istotnych warunków kanonicznych określonych przez normy kanoniczne w tej materii, wielokrotnie doradzały zawieszenie jego prowadzenia. [...] Wnikliwe badania historyczne potwierdziły, że determinujące motywy poszczególnych czynów [Innocentego XI], nawet gdy znalazł się w centrum ostrych konfliktów, w żaden sposób nie wynikały z kontrastów lub nieprzyjaźni politycznych, ale raczej jedynie ze świadomości jego odpowiedzialności za obronę wolności Kościoła i zapewnienie ocalenia świata chrześcijańskiego⁷.

W tych stwierdzeniach zawarta jest aluzja do żywych reakcji i zastrzeżeń, które od samego początku dwór francuski podnosił wobec beatyfikacji Innocentego XI i które wyraźnie naznaczyły dalszy przebieg procesu. Proces zwyczajny, dotyczący sławy świętości tego papieża i jego cnót, zakończył się w 1698 roku. Dyskusję na temat przyjęcia sprawy przeprowadzono w czerwcu 1714 roku. Zakończyła się pozytywnie, jak również przychylnie wypadła dyskusja o braku kultu we wrześniu tego samego roku. Następnie rozpoczęły się procesy apostolskie, prowadzone w Rzymie i w Como, które trwały do 1733 roku. Ich ważność została zatwierdzona na zwyczajnym posiedzeniu Świętej Kongregacji Obrzędów w 1736 roku w czasie pontyfikatu Klemensa XII (1652–1740). Mimo postępów, dopiero papież Benedykt XIV (1675–1758) w 1754 roku ogłosił dekret pozwalający na dalsze prowadzenie procesu, jednak sprawa zamilkła na ponad sto lat.

W 1889 roku, z polecenia papieża Leona XIII (1810–1903), dominikanin Mattia Giuseppe Lippi (1848–1924) przygotował obszerne opracowanie historyczne na temat życia Innocentego XI, gromadząc liczne dane biograficzne i archiwalne, mające na celu podjęcie na nowo procesu beatyfikacyjnego,

7 Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 531–532.

które uzupełnił i opublikował dominikanin Joachim Berthier (1848–1924)⁸. Dopiero w czasie pontyfikatu Piusa XI, na prośbę biskupa Como, Alessandra Macchiego, przy późniejszym, wspomnianym wyżej, wsparciu sprawy ze strony biskupów polskich, został zamianowany nowy postulator procesu, kard. Raffaello Carlo Rossi. Wówczas ponownie przeanalizowano akta procesowe z pierwszej połowy XVIII wieku i w 1943 roku jezuita Carlo Miccinelli mógł rozpocząć opracowywanie *Positio super virtutibus*, jak również *Positio* o cudach przypisywanych wstawiennictwu Innocentego XI. Po dopełnieniu spraw proceduralnych i przychylniej opinii Świętej Kongregacji Obrzędów, nastąpiła ostateczna aprobatą przez papieża Piusa XII.

Papież reformista

W wygłoszonym orędziu Pius XII zwraca uwagę, że w chwili, w której Innocenty XI zasiadał na Stolicy Piotrowej, był świadomy wyzwań swoich czasów. Od samego początku swojego pontyfikatu przyjął jasno określony program działania, w którym dominowały trzy cele: „Doprowadzić do wypełnienia reformę podjętą przez Sobór Trydencki, bronić wolności i praw Kościoła, zapewnić ocalenie chrześcijańskiej Europy”. Pius XII zwraca uwagę, że jego poprzednik z XVII wieku doskonale zdawał sobie sprawę z istnienia potężnych wrogów, którzy będą wywierać na niego rozliczne naciski, a on będzie musiał znieść niejedną obrazę. Mówił tak:

Z całkowitego poświęcenia siebie w zamiarach i działaniach sprawie Boga i Kościoła, wpływała jego nieustrasżoność, heroiczne znoszenie chwilowych niepowodzeń, uwolnienie się od ludzkich względów, tak samo jak i od surowości, ale przede wszystkim zdecydowana wytrwałość w zabieganiu, aby zamierzone dobro urzeczywistniało się mimo potrzeby wysiłku i wyrzeczenia⁹.

Dzieło reformatorskie Innocentego XI koncentrowało się przede wszystkim na odnowie moralnej Rzymu i administracji Państwa Kościelnego. Papież zmierzał do wyeliminowania wszelkiej rozrzutności i zbędnych wydatków, aby przez oszczędność i uporządkowanie finansów zażegnać poważny deficyt

⁸ Por. M.G. Lippi, *Vita di papa Innocenzo XI. Raccolta in tre libri*, edita con aggiunte a cura del P.F.G. Berthier, Roma 1889.

⁹ Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 537.

w Kameronie Apostolskiej – dygasterii zajmującej się zarządzaniem administracyjnym i finansowym Kościoła rzymskiego. Innocenty XI zaangażował się w polepszenie warunków życia ludności w Państwie Kościelnym przez meliorację gruntów, kontrolę cen oraz reformę urzędów komunalnych. W najwyższym stopniu dbał jednak o podniesienie religijne i moralne ludu rzymskiego, wydając rygorystyczne przepisy i wyznaczając surowe kary za propagowanie mody i niemoralne przedstawienia oraz na siewców zgorzenia. Papież przyczynił się do rozwoju szkół i nauczania w nich doktryny chrześcijańskiej. Etyczne i polityczne zaangażowanie Innocentego XI w zażądanie terytorium, na którym Stolica Święta sprawowała także władzę cywilną, pokazują głęboką spójność jego działań podejmowanych. Papież uważał za konieczne, aby dzieło reformy służące społeczeństwu i w imię pełnej odpowiedzialności było stosowane nie tylko w Kościele, ale również w państwie.

Pius XII podkreśla szczególnie dwa aspekty działań Innocentego XI zmierzających do wyeliminowania nadużyć w życiu kościelnym: walkę z nepotyzmem i troskę o nowe nominacje biskupie. Nepotyzm został zdemaskowany jako jedno z głównych źródeł zła, przejawiające się w bogaceniu krewnych papieża kosztem dóbr kościelnych i w ich wpływach, które wywierali w sposób niczym nieuprawniony. „Słusznie – kontynuuje Pius XII – Innocenty XI jest pokazywany przez historyków jako ten, który zdecydowanie uderzył w to utrwalone zło, dla którego uzdrowienia wołał zastosować siłę przykłądu niż siłę jakiejś bulli, która zresztą została już przygotowana”¹⁰. Trzeba tutaj wspomnieć, że już wcześniej papież św. Pius V (1504–1572) w bulli *Admonet nos* z 29 marca 1567 roku zakazał oddawania posiadłości papieskich krewnym papieża. Trudniejszy do wykorzenia okazał się jednak tak zwany mały nepotyzm, dotyczący obdarzania rodziny godnościami i zyskami, które z nimi były związane. Problem ten pojawił się i nasilił na początku XVI wieku i utrwalił za papieża Piusa IV (1499–1565), gdy członek rodziny stawał na czele sekretariatu papieskiego i całej kurii.

Innocenty XI zerwał z tą praktyką, nie powierzając członkom swojej rodziny żadnych funkcji ani przywilejów. Przygotował nawet odpowiednią bullę, która jednak nie weszła w życie z powodu sprzeciwu kardynałów i rządzących. Dopiero jego następcą, Innocenty XII (1615–1700), dokonał takiego aktu, ogłaszając 22 czerwca 1692 roku konstytucję *Romanum decet pontificem*, która

¹⁰ Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 538.

miała na celu zapobiegać bogaceniu się krewnych papieży oraz zlikwidowanie urzędów i funkcji, które były dla nich zarezerwowane¹¹.

Pius XII podkreślił: „W wyborze biskupów nie miał innego kryterium, jak to, by zapewnić duszom gorliwych i wzorowych pasterzy, od których nigdy nie zaprzestał domagać się obowiązku rezydencji i prostoty w prezentowanym stylu życia”¹². Mimo iż upłynęło ponad sto lat od zakończenia Soboru Trydenckiego przepisy dotyczące rezydencji biskupów, będącej warunkiem ich obecności apostolskiej w diecezjach, nie były jeszcze w pełni wprowadzone w życie. Innocenty XI słusznie uważał, że należy się zdecydowanie domagać ich faktycznego respektowania. Dlatego od papieża – jak czytamy w orędziu Piusa XII,

w którego świadomości górowało wzniosłe pojęcie niezależności Kościoła, nie można było nie oczekiwać zdecydowanej obrony przed wszelkim naruszeniem niezależności papieskiej, wszelkim ingerowaniem w sferę prawną, będącą wyłączną kompetencją Kościoła, także w dziedzinach pozornie ziemskich i politycznych, a tym bardziej w tych bezpośrednio duchowych i dotyczących boskiej konstytucji Kościoła i jego najwyższej władzy¹³.

Wolność Kościoła

Papież Pius XII bezpośrednio odnosi się do walki Innocentego XI w obronie swobód kościelnych, które zostały zagrożone, a potem naruszone przez króla Francji Ludwika XIV (1638–1715). Ten głęboki konflikt między „najbardziej chrześcijańskim królem” Francji (jak oficjalnie tytułował się Luvik XVI) i Innocentym XI dotyczył dwóch zasadniczych rzeczy. Pierwszą z nich była kwestia „regaliów”, czyli prawa króla, ograniczonego do niektórych diecezji w czasie wakatów, do pobierania dochodów, a przede wszystkim do nadawania beneficjów znajdujących się w kompetencji biskupiej. Drugą kwestią było rozszerzenie immunitetów dyplomatycznych na terytorium Państwa Kościelnego. W 1673 roku Ludwik XIV rozciągnął prawo regaliów na wszystkie terytoria należące do korony francuskiej, ogłaszając, że jest to istotne i niezbywalne prawo królewskie.

11 Por. A. Menniti Ippolito, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma 1999.

12 Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 540.

13 Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 541.

Rozszerzenie tego przywileju na całe królestwo – jak podkreśla Pius XII – było przez Innocentego XI postrzegane jako naruszenie praw, mogące mieć niebezpieczne konsekwencje dla całego Kościoła, zarówno jeśli chodzi o zasady, jak i o konkretną rzeczywistość. Za pośrednictwem trzech brewiów papież starał się doprowadzić do wycofania się Ludwika XIV z jego postanowień, ale działania te nie przyniosły rezultatów. Co więcej, stany generalne episkopatu i duchowieństwa francuskiego, obradujące w Paryżu w latach 1680 i 1682, stanęły po stronie króla przeciwko papieżowi, uznając legalność rozciągnięcia regaliów na całe państwo. Niektórzy biskupi i sam król oburzyli się na rzekomą ingerencję papieską w sprawy Kościoła we Francji, uznając nawet jego głos za naruszenie konkordatu z 1516 roku. Z tych powodów Jaques-Benigne Bousset (1627–1704), biskup Meaux, na zlecenie króla i stanów generalnych, 19 marca 1682 roku zrehabilitował *Declaratio cleri gallicani de ecclesiastica potestate*. Innocenty XI zareagował na to dokumentem w formie brewe z 11 kwietnia 1682 roku, protestując przeciwko postanowieniom deklaracji i odrzucił jej artykuły, które zostały potem uznane za nieważne przez papieża Aleksandra VIII (1610–1691) na mocy bulli *Inter multiplices* z 4 sierpnia 1690 roku¹⁴.

Obok kwestii regaliów przedmiotem kontrowersji między Ludwikiem XIV i Innocentym XI była kwestia arbitralnego rozciągnięcia immunitetów dyplomatycznych na całe regiony, która wywołała niepokoje i konflikty w Rzymie i w Państwie Kościelnym. Innocenty XI postanowił zatem wyeliminować nadużycia, mimo oporów ze strony króla Francji i jego ambasadora. W swoim orędziu Pius XII, nawiązując do tej kwestii, postawił bardzo zasadnicze pytania:

Był on nieugięty, ale któż mógłby uczynić mu z tego powodu wymówki? Jeśli przyznałby, że szkodą dla sprawiedliwości i porządku publicznego, reprezentantom dyplomatycznym zewnętrznych sił w Rzymie swobody i możliwości działania, których te siły nigdy nie tolerowałyby w swoich państwach, to czy nie zaszkodziłby, przy powszechnym zdziwieniu, godności i niezależności Kościoła? Jeśli ustąpiłby jakiejś sile, ponieważ bardziej wzniosła i groźna, w tym, czego innym słusznie odmawiał, to czy nie sprowadziłby na Stolicę Apostolską zarzutu stronniczości i słabości, sprzyjając zarazem poważnym uprzedzeniom w stosunku do władzy papieskiej?¹⁵

14 Por. P. Blet, *Innocent XI et l'assemblée du clergé de France en 1682. La rédaction du bref „Paternae charitatis”*, „Archivum Historiae Pontificiae” 7 (1969), s. 329–377; P. Blet, *Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Roma 1972.

15 Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 542.

Innocenty XI, bullą z 12 maja 1687 roku, pozbawił ambasadorów prawa do immunitetu oraz do azylu w ich siedzibach i przyległych budynkach. W odpowiedzi na te działania ambasador Francji wjechał do Rzymu z uzbrojonymi ludźmi i zabarykadował się w Palazzo Farnese. Papież uznał za ekskomunikowanych nie tylko ambasadora, ale też samego króla i jego ministrów. Nie trzeba było długo czekać na reakcję francuską. Ludwik XIV odwołał się do soboru powszechnego przeciwko papieżowi, zajął Awinion i hrabstwo Venaissin, a ponadto zagroził papieżowi interwencją wojskową, ale Innocenty XI się nie ugiął. Papież nie odniósł jednak osobistego sukcesu w tej walce, która trwała przez cały jego pontyfikat. W momencie jego śmierci sytuacja osiągnęła fazę szczytową, tak że zdawało się, iż z tej sytuacji nie ma wyjścia. „Wydaje się, że Opatrzność – zauważa Pius XII – wolała zostawić nam w nim obraz atlety Bożego, energicznego, ale z umiarem i godnością”¹⁶.

Obrona Europy chrześcijańskiej

Po konklawe i dokonanym wyborze przed Innocentym XI stanęło wielkie zadanie zaangażowania się w jeszcze inną, o wiele bardziej groźną i niebezpieczną walkę, która sprawiła, że zasłużył sobie na tytuł obrońcy Europy chrześcijańskiej. Musiał zmierzyć się z inwazją Turków. Papież Pius XII mówił w tym kontekście:

W tym względzie musimy zaznaczyć, że przypominając te godne pamięci wydarzenia, istotne w spojrzeniu na naszego Błogosławionego, ale odległe o prawie trzy wieki i rozgrywające się w okolicznościach tak różnych od obecnych i już w pełni przekroczonych, nie zamierzaliśmy w żaden sposób odnosić się do narodu tureckiego, z którym mamy relacje, jeśli nie oficjalne, to na pewno w pełni uprzejme¹⁷.

Pius XII zaznacza, że Innocenty XI nie był politykiem ani zawodowo, ani nie miał takich skłonności, trzymając się całkowicie z daleka od przymierzy z władcami chrześcijańskimi, często zresztą walczącymi między sobą. Jego wielkie zaangażowanie dyplomatyczne wyjaśnia się tylko tym, że świadomość jego odpowiedzialności skłoniła go do zaangażowania się w tej dziedzinie, aby wyzwolić Europę chrześcijańską od niebezpieczeństwa nie tyle o charakterze

¹⁶ Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 542.

¹⁷ Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 544.

kulturowym lub religijnym, ale przede wszystkim militarnym i politycznym. Powszechnie było wiadomo, do jakich dewastacji i niegodziwości są zdolni Turcy, gdy dochodzą do zdominowania jakiegoś narodu i terytorium.

Innocenty XI podjął szeroko zakrojone i zdecydowane działania mające na celu zjednoczenie rozproszonych sił narodów europejskich pod jednym sztandarem chrześcijańskim. Plan ten udało się jednak zrealizować tylko częściowo. Odwołanie się do jedności chrześcijańskiej z racji sporów o przywództwo, a także z powodu interesów ekonomicznych, nie wpływało skutecznie na te państwa, które nie osiągnęły jeszcze jakiegoś trwałego poziomu tożsamości narodowej. Nawet wspólny wróg nie był w stanie przełamać wzajemnych niechęci i indywidualnych ambicji, licząc na to, że także z Turkami będzie można się porozumieć, gdy zajmą Europę Środkową. Nie brakowało w ówczesnej prasie europejskiej zarzutów pod adresem Innocentego XI o fobię antymuzułmańską.

Bitwa Morska pod Lepanto w 1572 roku na pewien czas powstrzymała Turków, osłabiając ich zapał w dokonywaniu podbojów w Europie. Mimo to granica imperium otomańskiego ocierała się jednak już o Wiedeń, a po 1541 roku Węgry nie zachowały nawet minimum wolności. Wysoka Porta (tak nazywał się dwór i rząd turecki) miała bardzo jasny i ewidentny zamiar: zająć Europę Środkową, terytoria Domu Habsburskiego, a potem przejść do Italii, a tym samym dyktować warunki całej Europie.

Głównym zamiarem Innocentego XI, który wyraził to wyraźnie wobec wysłanników Ludwika XIV, było zorganizowanie kontrofensywy zjednoczonych sił chrześcijańskich, obejmujących również Rosję, a nawet współpracę z Persją. Niestety, jego nadzieje zostały rozczarowane; zdołał jedynie doprowadzić do przymierza między Leopoldem I Habsburgiem (1640–1705), cesarzem Świętego Cesarstwa Rzymskiego, a Janem III Sobieskim (1624–1696), królem Polski. Pius XII, na podstawie analiz historycznych, utrzymuje, że „ze swej strony Porta, która obserwowała uważnie rozwój polityki europejskiej, podczas gdy nie wydawała się żywić obaw odnośnie do władców chrześcijańskich, nie ukrywała swojego niepokoju w stosunku do działań papieża”¹⁸. Doprowadzenie do ugody między Świętym Cesarstwem Rzymskim i Rzeczpospolitą nie było bynajmniej łatwe, gdyż Sobieskiego pociągała antyhabsburska polityka Ludwika XIV.

Długo i zdecydowane wysiłki Innocentego XI, podejmowane za pośrednictwem jego nuncjuszy w Wiedniu, a przede wszystkim w Warszawie, przekonały Jana III Sobieskiego, który, pokonując obawy i sprzeciw podnoszone

¹⁸ Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 545.

przez sejm polski, otrzymał w końcu od niego zgodę na zawarcie przymierza. Nie bez znaczenia okazała się w tym dobra znajomość tureckiej mentalności w Polsce, nabyta w ostatnich wiekach. Tego samego dnia, w którym został zawarty pakt między Leopoldem I i Sobieskim, potężne wojska tureckie ruszyły do ataku z Adrianopola na Belgrad. W dniu 16 sierpnia 1683 roku w Rzymie, na Kwirynale, dwaj kardynałowie prokuratorzy, jeden reprezentujący cesarza Leopolda, drugi króla Polski, uroczyście zobowiązali się wobec Innocentego XI do ścisłego wypełnienia zobowiązań zapisanych w traktacie obronnym przeciw Turcji, podpisanym już 1 kwietnia tegoż roku.

W orędziu Piusa XII została przypomniana ostatnia klauzula tego aktu, w którym mówi się:

Skoro do tego przymierza zostali zaproszeni nie tylko władcy chrześcijańscy, ale także dopuszczeni ci, którzy spontanicznie na niego się godzili, dlatego obie strony zobowiązywały się, na ile to było możliwe, zaprosić do tego przymierza zaprzyjaźnionych i sprzymierzonych władców, pod warunkiem, że uzyskano by zgodę i przyzwolenie obydwu stron, gdyby jakiś władca mógł zostać włączony; szczególnie obydwie strony miały z wszelką troską zaprosić najjaśniejszych carów z Moskwy¹⁹.

Wiedeń był otoczony przez wojska tureckie od lipca 1683 roku, a Jan III Sobieski zmierzał ze swymi wojskami na pomoc. Ostateczna bitwa rozegrała się 12 września tegoż roku, gdy armia przybyła z odsieczą, połączona z wojskiem oblężonych. Przed zachodem słońca Turcy zostali całkowicie rozbici. Stało się to możliwe dzięki współdziałaniu dwóch armii – cesarskiej i polskiej.

Bitwa wiedeńska wyznaczyła początek wycofywania się sił otomańskich z Europy i trzy lata później doprowadziła do wyzwolenia Budapesztu. Zwycięstwo Sobieskiego było bezpośrednio związane z decyzją Innocentego XI o rozszerzeniu na cały świat katolicki święto Imienia Maryi w dniu 12 września, które było obchodzone od początku XVI wieku na terytoriach Korony Hiszpańskiej i Neapolu. Warto pamiętać, że Innocenty XI nie przyglądał się biernie temu, co działo się pod Wiedniem, ale wezwał świat chrześcijański do udzielenia wsparcia sprzymierzonym wojskom za pośrednictwem modlitwy różańcowej, którą też szeroko podjęto, a samo zwycięstwo przypisano wstawiennictwu Matki Bożej. W całej Europie odbywały się procesje połączone zwłaszcza z modlitwą różańcową, co przyczyniło się do rozpropagowania

19 Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 547.

tej modlitwy i nadania jej „zwycięskiego” znaczenia. Potwierdziło się wówczas, że modlitwa jest „najpotężniejszą siłą dziejów”, jak trafnie stwierdził niemiecki myśliciel Reinhold Schneider (1903–1958).

W Rzymie wspomnienie bitwy wiedeńskiej jest ściśle związane z Bractwem Imienia Maryi. Założone w kościele św. Szczepana del Cacco, bractwo to czynnie uczestniczyło w dziele modlitwy w obronie Europy chrześcijańskiej, zgodnie z zachętą Innocentego XI. W 1688 roku bractwo zostało podniesione do rangi arcybractwa, do którego wpisał się sam papież jako pierwszy brat. W międzyczasie arcybractwo przeniosło się do kościoła św. Bernarda przy Kolumnie Trajana, który bardzo szybko okazał się zbyt mały, dlatego został zastąpiony przez obecny kościół Imienia Maryi, zbudowany między 1738 a 1742 rokiem.

Pius XII dodawał:

Wydaje się nam, że wywyższenie Innocentego XI, po prawie trzech wiekach od jego śmierci, nie tylko powinno oddać sprawiedliwość historyczną temu papieżowi tak bardzo zasłużonemu dla Kościoła i Europy, ale także pokazać drogi ocalenia, pokoju, odnowy obecnej epoki, naznaczonej – jak ta, w której on żył – pilną potrzebą odrodzenia duchowego, powagą i żywotnością napięć, niezmiernymi i powszechnymi niebezpieczeństwami.

Wyrażał on także życzenie, aby śpiew *Te Deum* mógł

zabrzmieć w Kościele powszechnym, któremu on służył, wywyższanym i bronionym ze wszystkich sił jego kryształowego charakteru, z mądrością jego ducha, a przede wszystkim z miłością absolutnego poświęcenia, które czyniły go gotowym, jak on sam zadeklarował, do złożenia w ofierze, jeśli byłoby to dla niego konieczne, własnego życia²⁰.

* * *

Dobrze się stało, że w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu, w pobliżu placu Zamkowego, już w 1683 roku ustawiono figurę Matki Bożej, przypominającą Wiktorię Wiedeńską, w której czynnie zapisali się Jan III Sobieski, Innocenty XI i Leopold I. Tryumf Sobieskiego ukazują piękne i sugestywne płaskorzeźby na frontonie pałacu w Wilanowie. W wielu kościołach w Polsce można spotkać przedstawienia upamiętniające zwycięstwo pod Wiedniem, jak

20 Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, s. 548.

na przykład w kolegiacie w Opatowie. Dlaczego jest to w pełni uzasadnione? Można odwołać się do *Memoriału do Leona X*, napisanego przez błogosławionego Pawła Giustinianiego, w którym zachęcał papieża do zajęcia się sprawą muzułmańską w Europie i zagrożeniami, które są z nią związane, traktując to jako obowiązek wynikający z wiary. Pisał więc tak do Leona X (1475–1521):

Ponieważ jak tych, którzy nigdy nie przyjęli wiary w prawdę, nie należy nigdy zmuszać, aby płonęli pragnieniem wiary, a raczej należy ich przyciągać innymi działaniami, w ten sam sposób tych, którzy po przyjęciu prawdy wiary bezbożnie się od niej oddalili i teraz przeciwstawiają się jej nie rozumem, ale mieczem, należy siłą oręża skłonić, aby wrócili do samych siebie i przyjęli prawdę²¹.

Jeśli więc ktoś zagraża naszej wolności, która wyrasta z odkupienia dokonanego przez Chrystusa, i usiłuje nam ją zabrać, z tym nie można ani dialogować, ani pertraktować – trzeba walczyć!

Bibliografia

- Blet P., *Innocent XI et l'assemblée du clergé de France en 1682. La rédaction du bref „Paternae charitatis”*, „Archivum Historiae Pontificiae” 7 (1969), s. 329–377.
- Blet P., *Les assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Roma 1972.
- Cardini F., *Il Turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Bari 2015.
- Dizionario storico del Papato*, red. P. Levillain, t. 2, Milano 1996, s. 804–808.
- Gini P., *Innocenzo XI e Giovanni III Sobieski*, „Periodico della Società Storica Comense” 53 (1988–89), s. 39–49.
- Giustiniani P., *Memoriał do Leona X*, w: P. Giustiniani, *Pisma*, t. 3: *Eremia w służbie Kościoła. Memoriał do Leona X i inne dzieła*, tłum. J. Partyka, Kraków–Tyniec 2016, s. 47–347 (*Źródła Monastyczne*, 73).
- Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente*, a cura di R. Bösel, A. Menniti Ippolito, A. Spiriti, C. Strinati, M. A. Visceglia, Roma 2014.
- Lippi M. G., *Vita di papa Innocenzo XI. Raccolta in tre libri*, edita con aggiunte a cura del P. F. G. Berthier, Roma 1889.

²¹ P. Giustiniani, *Memoriał do Leona X*, w: P. Giustiniani, *Pisma*, t. 3: *Eremia w służbie Kościoła. Memoriał do Leona X i inne dzieła*, tłum. J. Partyka, Kraków–Tyniec 2016, s. 103 (*Źródła Monastyczne*, 73).

- Matteucci B., *Storia del processo di beatificazione e storiografia su Innocenzo XI*, „Humanitas” 1 (1956), s. 114–123.
- Menniti Ippolito A., *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma 1999.
- Menniti Ipolito A., *Innocenzo XI, Beato*, w: *Enciclopedia dei Papi*, t. 3, Roma 2000, s. 368–388.
- Miccinelli C., *Il grande pontefice Innocenzo XI. Cenni biografici*, Città del Vaticano 1956.
- Miccinelli C., *Il Beato Innocenzo XI*, Città del Vaticano 1956.
- Papasogli G., *Innocenzo XI (1611–1689). Sommo Pontefice dal 1676 al 1689 elevato all'onore degli Altari nel 1956*, Roma 1956.
- Pius XII, *Beato Innocenzo XI*, w: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 18: *Diciottesimo anno di pontificato 2 marzo 1956–1 marzo 1957*, Città del Vaticano 1957, s. 529–549.
- Rożek M., *Zwycięstwo Jana III pod Wiedniem. Echa Wiktorii*, Kraków 2008.
-

Abstrakt

Wolność Kościoła i Europy chrześcijańskiej. Błogosławiony Innocenty XI, papież odsieczki wiedeńskiej, w przesłaniu Piusa XII

Papież Innocenty XI należy do wybitnych postaci Kościoła w czasach nowożytnych. Położył wielkie zasługi dla odnowy Kościoła i jego relacji z państwami w czasie swojego pontyfikatu, równocześnie broniąc zdecydowanie wolności Kościoła, a przy tym odznaczał się wyraźnie notowaną przez współczesnych świętością. Niestety, głównie z powodu nacisków politycznych, jego beatyfikacja musiała czekać aż do 1956 roku, gdy dokonał jej papież Pius XII. W tym procesie ważny udział mieli polscy biskupi z okresu międzywojennego. W przemówieniu beatyfikacyjnym papież Pius XII podkreślił niektóre przymioty i zasługi Innocentego XI, w tym jego wkład w zwycięstwo pod Wiedniem w 1683 roku, zwracające uwagę na jego wielkość w wymiarze historycznym i duchowym. W szczególności Pius XII zwrócił uwagę na aktualność przesłania płynącego z działalności kościelnej Innocentego XI, a zwłaszcza jego troski o wolność Kościoła i chrześcijański kształt Europy.

Słowa kluczowe: Innocenty XI, Pius XII, dzieje papieżstwa, wolność Kościoła, Europa chrześcijańska, bitwa pod Wiedniem

Abstract

Freedom of the Church and of Christian Europe. Blessed Innocent XI, the pope of the Battle of Vienna, in the message of Pius XII

Pope Innocent XI belongs to the great figures of the Church of the early modern period. He contributed greatly to the renewal of the Church and its relations with countries during his pontificate. He defended the freedom of the Church and at the same time he was reported by his contemporaries to be characterized by true holiness. Unfortunately, mainly because of the political pressures, his beatification had had to be postponed until 1956, when he was beatified by Pope Pius XII. Polish bishops of the interwar period played a significant role in this event. In the beatification address, certain qualities and achievements of Innocent XI were mentioned, including his role in the context of the Battle of Vienna (1683), drawing the attention to his historical and spiritual greatness. The speech of Pius XII highlights the relevance of the message of church activity of Innocent XI, especially his concern for freedom of the Church and for Christian dimension of Europe.

Keywords: Innocent XI, Pius XII, history of papacy, freedom of Church, Christian Europe, Battle of Vienna

ks. Piotr Łabuda

<https://orcid.org/0000-0002-9044-817X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

ks. Mateusz Odziomek

<https://orcid.org/0009-0002-1346-8967>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Tradycja, redakcja i delimitacja prologu Ewangelii według św. Marka

Na prolog Ewangelii według św. Marka składa się kilka ważnych elementów: nagłówek, cytat ze Starego Testamentu, krótkie podsumowanie posługi Jana Chrzciciela zwieńczone opisem chrztu Chrystusa w Jordanie, wzmianka o Jego kuszeniu i zwięzły opis początku działalności Zbawiciela (Mk 1, 1–15). Pierwsze wersety dzieła Marka na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat były przedmiotem ożywionej dyskusji, która przerodziła się w pluralizm teorii oraz hipotez. Uwidacznia się on na gruncie opracowań historyczno-krytycznych oraz synchronicznych. Pierwsze dostarczają informacji na temat historii powstawania tekstu Markowego wstępu, a także jego późniejszej interpretacji w tradycji chrześcijańskiej¹. Analiza wkładu autora w redakcję Ewangelii św. Marka

¹ Z ważniejszych publikacji: R. Trevijano Etcheverria, *Comienzo del Evangelio: Estudio sobre el prologo de San Marcos*, Burgos 1971; W. Feneberg, *Der Markusprolog: Studien zur Formbestimmung des Evangeliumus*, München 1974; E. LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel. Introducing the Gospel According to Mark*, vol. 1, Collegeville 1999; A. Kowalczyk, *The origin of the Gospel according to Mark*, Pelplin 2016; G.S. Morrison, *The Turning Point in the*

(1, 1–13) przy jednoczesnym porównaniu go z miejscami paralelnymi umożliwia uchwycenie specyficznych akcentów teologicznych Marka. Ograniczeniem tego rodzaju podejścia jest zasadniczy brak identyfikacji funkcji pełnionej przez prolog najstarszej ewangelii. Odmienny charakter mają prace wydawane począwszy od ostatniej dekady XX wieku, gdy w egzegezie biblijnej pojawił się trend stosowania metod synchronicznych². Owe metodologie, niezainteresowane diachronicznym rozwojem tekstu, skupiają się na przekazie fragmentu Ewangelii św. Marka (1, 1–13) w jego ostatecznej, współcześnie dostępnej wersji. Ponadto te nowsze opracowania z większą uwagą podejmują próbę określenia funkcji, delimitacji oraz polisemii prologu przekazu Markowego³.

Celem niniejszego opracowania jest próba zwrócenia uwagi na kilka ważnych kwestii: Jak należy rozumieć termin „początek” otwierający całość ewangelicznego przekazu Marka? Gdzie dokładnie kończy się prolog dzieła Marka i jakie racje za tym przemawiają? Czy prolog stanowi formę wstępu w duchu starożytnych biografii? W studium zostaną uwzględnione opracowania wykorzystujące zarówno metodę historyczno-krytyczną, jak i synchroniczną. Zamysłem artykułu nie jest sformułowanie nowej hipotezy, ale synteza

Gospel of Mark. A study in Markan Christology, Cambridge 2015, <https://doi.org/10.2307/j.ct-t1c6f3vf>; Ch. Hoegen-Rohls, *The Beginings of Mark and John: What Exactly Should Be Compared? Some Hermeneutical Questions and Observations*, w: *John's Transformations of Mark*, eds. E. M. Becker, H. K. Bond, C. H. Williams, London–New York 2021, s. 101–120, <https://doi.org/10.5040/9780567691927.ch-009>.

2 Zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech ewangeliach*, Lublin 2007, s. 40–43.

3 Zaliczają się do nich szczególnie: L. E. Keck, *The Introduction to Mark's Gospel*, „New Testament Studies” 12 (1966) Issue 4, s. 352–370, <https://doi.org/10.1017/S002868850018130>; R. Pesch, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1, 1–15)*, w: *Die Zeit Jesu, Festschrift für H. Schlier*, eds. G. Bornkamm, K. Rahner, V. Herder, Freiburg 1970; F. J. Matera, *The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel*, „Journal for the Study New Testament” 34 (1988), s. 3–20, <https://doi.org/10.1177/0142064X8801103401>; M. E. Boring, *Mark 1:1–15 and the Beginning of the Gospel*, „Semeia” 52 (1990), s. 43–81; P. J. Sankey, *Promise and Fulfilment: Reader–Response to Mark 1.1–15*, „Journal for the Study New Testament” 17 (1995) Issue 58, s. 3–18, <https://doi.org/10.1177/0142064X9501705801>; C. Focant, *Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc*, w: *La Bible en récits: Lexègèse biblique à l'heure du lecteur*, ed. D. Marguerat, Genève 2003, s. 304–315; Y. Bourquin, *Marc: Une théologie de la fragilité*, Genève 2005; Ch. Rose, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium: Eine narratologisch rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1, 1–15*, Tübingen 2007, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151579-8>; B. T. Johnson, *The Form and Function of Mark 1:1–15. A Multi-Disciplinary Approach to the Markan Prologue*, Oregon, Eugene 2017; F. Filanino, *The Theological Programme of Mark. Exegesis and Function of Mark 1:1, 2–15*, Tübingen 2021, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160221-4>.

literacko-teologiczna, która pozwoli uwydatnić kunszt pisarski Marka, a także dostrzec kerymatyczny fenomen najstarszego przekazu o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym.

Tradycja i redakcja prologu (Mk 1, 1–13) oraz jego funkcja w Ewangelii Marka

Właściwym kontekstem dla ukazania redakcji Ewangelii (Mk 1, 1–13) w przekazie Markowym jest uwzględnienie możliwości ustalenia jego ogólnej struktury. Liczne sprzeczne poglądy, pojawiające się w wyniku prowadzonych obecnie badań, sugerują, iż proces ten opiera się jedynie na wskazaniu odpowiedniej interpretacji: „nakreślony przez uczonego zarys Marka mówi nam więcej o tym, na którym aspekcie ewangelicznej narracji się skupia, aniżeli o strukturze Marka”⁴. Rodzi się więc pytanie, czy najstarsza ewangelia posiada dobrze skonstruowaną strukturę, czy też – jak uważa Robert Gundry – jest ona tylko luźnym zbiorem materiałów literackich⁵. Dychotomia ta wzbudzała w historii egzegezy spore zainteresowanie, stąd też potraktowano ją jako odrębny temat badawczy⁶. Argumentacja może wskazywać na związek pomiędzy przyjętą metodologią a preferowaną strukturą. W tym kontekście luźny zbiór niezależnych od siebie perykop może stanowić postać struktury linearnej, umotywowanej geograficznie bądź tematycznie jako produkt krytyki formy⁷. Alternatywnie, struktura ta może stać się ściśle określoną konstrukcją z rozbudowanymi środkami literackimi czy tekstualnymi modelami nieliniowymi jako efekt krytyki narracyjnej lub literackiej⁸.

4 J. Dewey, *Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience*, „Catholic Biblical Quarterly” 53 (1991) Issue 2, s. 235.

5 Na opinie Gundryego ma wpływ informacja Papiasza o braku należytego uporządkowania w relacji Ewangelisty Marka. Zob. R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, t. 2, Grand Rapids 1993, s. 1048. „Marek, który był tłumaczem Piotra, spisał dokładnie wszystko, co przechowywał w pamięci (οὐ μὲντοι τάξει), ale nie w tym porządku, w jakim następowały po sobie słowa i czyny Pańskie” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, III.39.15, s. 143).

6 Zob. szerzej: J. Williams, *Does Mark’s Gospel Have an Outline?*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 49 (2006), s. 505–525.

7 Zob. C. H. Dodd, *The Framework of the Gospel Narrative*, „Expository Times” 43 (1932), s. 396–400, <https://doi.org/10.1177/001452463204300903>.

8 Zob. J. Dewey, *Mark as Interwoven Tapestry*, s. 235–236.

To podwójne rozwiązanie wpływa na określenie roli prologu w całości ewangelicznego przekazu. Jeśli bowiem przyjmie się, że został on spisany jako intencjonalna struktura, wówczas należałoby wskazać według jakiego kryterium: geograficznego, topograficznego, teologicznego czy charakterystycznych figur bądź środków literackich⁹. To prowadzi do opowiedzenia się za prostolinijnym albo złożonym z wielu sekwencji i struktur szablonem Ewangelii Marka¹⁰. Wybór koncepcji linearnej wiąże się z dylematem wskazania na dwuczęściowy (podzielony werselem Mk 8, 27 uznawanym za wyraźną linię demarkacyjną) lub najczęściej przyjmowany, trzyczęściowy podział narracji na sekcje: galilejską (Mk 1, 14 – 8, 26), drogi (Mk 8, 27 – 10, 52) i jerozolimską (Mk 11, 1 – 16, 8)¹¹. Należy w tym miejscu także rozważyć, czy autor najstarszej ewangelii, stosując przestrzenne znaczniki „przenosi nas tu i tam z niewielkim lub żadnym zauważalnym wzorcem”¹², czy też stanowią one widoczną technikę kompozycji jego przekazu¹³. Poszukiwania wyróżników strukturalnych Ewangelii Markowej

9 Zob. K. Ziaja, *Problem struktury Ewangelii św. Marka we współczesnej egzegezie*, „Scripura Sacra” (2016) nr 20, s. 61.

10 Zob. M. H. Jensen, *The ‘Gospel’ between Emperor and Temple in the Gospel of Mark: A story of epoch-making proximity to the divine through victory and cult*, Tübingen 2023, s. 198, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-161859-8>.

11 Dewey wskazuje, iż 82% opracowań z XX wieku przyjmowało trójstopniowy podział dzieła Markowego. Współcześnie ta tendencja wpływa na rosnący w badaniach konsensus. Zob. J. R. Donahue, D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, s. 46; J. Dewey, *Mark as Interwoven Tapestry*, s. 221; R. A. Guelich, *Mark 1–8:26*, D. A. Hubbard, G. W. Barker, *Grand Rapids* 2015, s. 3–4 (Word Biblical Commentary, 34A); C. Westermann, *Abriss der Bibelkunde*, Stuttgart 1991, s. 153–156; J. Czerny, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu*, Opole 2003, s. 128–131; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, Lublin 1997, s. 7–9.

12 R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, t. 2, s. 1046.

13 Podobnie jest w przypadku uwzględnienia wątków tematycznych. Przykładowo: skoncentrowanie się na chrystologii Marka naturalnie sygnalizuje wers Ewangelii św. Marka (8, 27) będący momentem zwrotnym narracji, podczas gdy kwestia relacji Jezusa do uczniów prowadzi do widocznego trójpodziału na etapy: inicjacji (Mk 1, 14–3, 6), nauczania – uczenia się (Mk 3, 7–12, 44) pożegnania i odseparowania (Mk 13, 1–15, 47). Zob. szerzej: K. W. Larsen, *The Structure of Mark’s Gospel: Current Proposals*, „Currents in Biblical Research” 3.1 (2004), s. 143–145; V. K. Robbins, *Summons and Outline in Mark: The Three-Step Progression*, „Novum Testamentum” 23 (1981) Issue 2, s. 97–114, <https://doi.org/10.1163/156853681X00197>. Strukturę Ewangelii Markowej można również podzielić na trzy sekcje w oparciu o motyw „nowego wyjścia” bądź „drogi”. Fragment Ewangelii św. Marka 8, 22–10, 52 uznaje się wówczas jako wielkie dzieła Boże wobec Izraela w pierwszym wyzwoleniu z wygnania (Mk 1, 15–8, 20), które mają doprowadzić do nowej Ziemi Obiecanej (Mk 11, 1–16, 8). Podobnie temat przepowiedzenia misyjnego, który wiedzie do twierdzenia, iż pierwotny Kościół prawdopodobnie przekazał obraz posługi Jezusa z Nazaretu, mieszczący się w ramach chronologicznych oraz

przeżyły rozkwit wraz z nastaniem krytyki literackiej, czego efektem są liczne interkalacje¹⁴ w postaci podsumowań¹⁵, powtarzających się aksjomatów¹⁶ czy też technik zapowiedzi¹⁷ z wyjątkiem oryginalnego greckiego stylu autora¹⁸.

Patrząc całościowo na dzieło św. Marka, funkcję jego pierwszych wersetów można określić w odniesieniu do „exordia” starożytnych poematów epickich, o których pisał Arystoteles:

W mowach i przemówieniach epickich exordium jest zapowiedzią tematu. Ma zatem na celu uprzedzić słuchacza o przedmiocie mowy, aby jego myśl nie wisiała w próżni. Brak zapowiedzi tematu sprawia, że słuchacz błędzi. Kto daje mu zatem jakby do ręki początek, wytycza mu drogę, która pozwala mu śledzić rozwój wątku¹⁹.

W tym duchu Ewangelia św. Marka (1, 1–13), która jest według Timothy’ego Gedderta wysublimowaną „platformę teologiczną”²⁰, a w ujęciu Benoîta Standaerta rozwija się jako swego rodzaju „pre-gra”²¹, odkrywa przed adresatami kolejne sceny. Brak większych ingerencji redakcyjnych pozwala widzieć ewangelistę Marka jako „kompilatora niejednorodnego materiału”²².

.....
topograficznych, zasygnalizowanych przez Marka. Zob. szerzej: R. E. Watts, *Isaiah’s New Exodus and Mark*, Tübingen 1997, s. 370–274.

14 Mk 3, 20–35 (rodzina – Belzebub – rodzina); Mk 6, 7–32 (wysłanie uczniów – Jan Chrzcziciel – przyjęcie uczniów); Mk 14, 1–11 (zdrada – namaszczenie – zdrada); Mk 14, 53–72 (Piotr – godzina próby – Piotr).

15 Według Larsena nie da się rozstrzygnąć, które partie narracji Marka można uznać za podsumowania. Zob. K. W. Larsen, *The Structure*, s. 151–152.

16 Na przykład.: aksjomat aprobaty – odrzucenia (Mk 1, 14–3, 6; 3, 7–6, 6); wydarzenia zogniskowane na synostwie Jezusa: chrzest (Mk 1, 9–11); przemienienie (Mk 9, 2–8); ukrzyżowanie (Mk 15, 37–39).

17 Zapowiedź śmierci Jana Chrzcziciela (Mk 1, 14); bluźnierstwo opisane w pasji (Mk 14, 62–63) zapowiedziane w Kafarnaum (Mk 2, 6–7).

18 James Voelz stwierdza, iż wyrafinowanie oraz spójność greki Ewangelii Marka przeczą tezie, jakoby stanowiła ona prymitywne dzieło. Zob. szerzej J. W. Voelz, *Mark 1:1–8:26*, Saint Louis 2013, s. 22–39 (Concordia Commentary).

19 Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2004, 3.14.1415a, s. 206.

20 T. Geddert, *Watchwords. Mark 13 in Markan eschatology*, London 2015, s. 189.

21 Zob. C. Focant, *The Gospel according to Mark: A commentary*, transl. L. R. Keylock, Oregon, Eugene 2012, s. 24.

22 A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, część 1: 1, 1–8, 26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2013, s. 68.

Prolog dzieła św. Marka dostarcza informacji o osobie Jezusa Chrystusa, stanowiąc fundament dla całości przekazu. Czytelnik prologu otrzymuje autentyczne wiadomości, które pochodzą od: narratora (Mk 1, 1), Boga obwieszającego swą wolę za pomocą narratora posługującego się formułą prorocką (Mk 1, 2–3), Jana Chrzyciela jako świadka (Mk 1, 7–8) oraz od samego Boga (Mk 1, 11). Te świadectwa tworzą swoisty rdzeń chrystologii Ewangelii Marka, stanowiąc centralny punkt odniesienia dla innych określeń tożsamości Jezusa z Nazaretu (np.: wypowiedzi duchów nieczystych: Mk 1, 25; 5, 9), które nie mają tej samej rangi, co świadectwa wywodzące się od Boga czy narratora.

Markowy wstęp, posiadając wyraźne znamiona prologu dramatycznego²³, dostarcza informacji niezbędnych do prawidłowego odczytywania i rozumienia ewangelicznej historii, zanim rozpocznie się jej główna akcja²⁴. Sekwencja wydarzeń w nim zawartych ściśle łączy się z następującą po niej fabułą²⁵. Jest to „wstęp narracyjny”²⁶, który wyróżnia się na tle całości Ewangelii Marka. W licznych opracowaniach termin „prolog” stosowany jest w sensie nietechnicznym, zamiennie z pojęciami wstępu bądź wprowadzenia, bez bliższego określenia konkretnego gatunku literackiego²⁷.

Komentatorzy wskazują, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pojawiały się próby ukazania historycznego obrazu Jezusa na bazie ewangelii, natomiast inne starały się odczytywać przekazy ewangeliczne w świetle ich podobieństw z biografią hellenistyczną, a także łacińską²⁸. Pojawienie się krytyki formy i redakcji skierowało te badania w kierunku analizy biograficznej. Według Richarda Burridge’a narrację Marka należy odczytywać w duchu biografii grecko-rzymskich²⁹. Po analizie dziesięciu dzieł żywotów hellenistycznych, Burridge zestawiał je z ewangeliami kanonicznymi przy szczególnym uwzględnieniu tytułów, prologów, tematów bądź różnych cech zewnętrznych

23 Zob. M. Botner, *Prophetic Script and Dramatic Enactment in Mark's Prologue*, „Bulletin for Biblical Research” 26 (2016), s. 369–380, <https://doi.org/10.2307/26371456>.

24 Szerzej na temat związków literackich Ewangelii Marka ze starożytnymi dziełami epickimi, zob. D. R. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven 2000; M. A. Beavis, *Mark*, Grand Rapids 2011, s. 30–31.

25 Zob. M. D. Hooker, *The Beginning of the Gospel*, w: *The Future of Christology*, eds. A. J. Malherbe, W. Meeks, Minneapolis 1993, s. 20.

26 Zob. A. Y. Collins, *Mark: A Commentary*, Minneapolis 2007, s. 133.

27 Zob. R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 2004, s. 15.

28 Zob. B. T. Johnson, *The Form and Function of Mark 1:1–15*, s. 23.

29 Zob. R. A. Burridge, *What Are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992, s. 3–97.

(sposób reprezentacji, skala, struktura) oraz wewnętrznych (tematyka, styl, otoczenie, charakter, scenografia, atmosfera).

Wykazanie podobieństw między synoptykami a dziełami grecko-rzymskimi pozwala wnioskować, że ewangelie spełniają standardy biografii – jeśli kluczem do interpretacji dzieła jest ten gatunek, wówczas jego podstawą musi być postać bohatera – Jezusa z Nazaretu³⁰. Kryterium to można zastosować do prologu Ewangelii św. Marka (1, 1–15). Nie można jednak uznać go jedynie, jak i całego dzieła św. Marka, za ewidentną starożytną biografię, z racji na zawartą chrystologię. Osoba Jezusa nie może być sprowadzona jedynie do roli „mitycznego bohatera” dokonującego niezwykłych czynów. Raczej powinno się dostrzegać specyficzną „chrystologię narracyjną”, zarysowaną przez główny temat ukazany na początku – posłannictwo Chrystusa, które w dalszych partiach ewangelii stanie się drogą do odkrywania tajemnicy Boga. Tekst Ewangelii św. Marka (1, 1–15) skupia się na postaci Jezusa, pozwalając czytelnikowi zobaczyć zbawcze intencje i działanie Boga jako autora całej opowieści. W takim ujęciu Markowy wstęp funkcjonowałby w kontekście teologiczno-literackim jako przedstawienie bohaterów, wprowadzenie do tematów rozwiniętych w dalszych częściach dzieła, uściślenie narracji, a także jako pozwiązanie ewangelii z czasem jej czytelników.

W tym duchu powstały różne koncepcje narracyjne, wśród których na uwagę zasługują te najpopularniejsze. Pierwszą z nich sformułował Yvan Bourquin, który analizując Ewangelię św. Marka (1, 1–15), wskazał na jego potrójną rolę w odniesieniu do całości ewangelii. Badacz wyróżnia kolejno: funkcję interakcji – wstęp dostarcza czytelnikowi głębszej wiedzy niż sami bohaterowie dzieła, aby umożliwić zrozumienie oraz odpowiednią ocenę roszczeń i wydarzeń, które nastąpią w dalszych partiach przekazu; funkcję intertekstualną – ciągłe odwoływanie się do tradycji biblijnej poprzez cytaty bądź aluzje ze Starego Testamentu; funkcję propedeutyczną – zadaniem prologu jest zarysowanie i wprowadzenie głównego bohatera, kluczowych wątków, a także uniwersum narracyjnego dla kolejnych aktów relacji Marka³¹. Powyższe wskazania jasno określają sposób, w jaki główna programowa treść teologiczna dzieła Markowego została antycypowana w jego wstępie.

30 Zob. R. A. Burridge, *What Are the Gospels*, s. 248.

31 Zob. Y. Bourquin, *Marc: Une théologie de la fragilité*, s. 195–270.

Inną propozycję roli prologu przedstawił Christian Rose³². Łączy on analizę narracyjną z dbałością o perspektywę doceniającą współpracę czytelnika w interpretacji tekstu. Celem jest ukazanie teologii Ewangelii Marka jako refleksji nad dziełami dokonanymi przez Boga w Jezusie Chrystusie, tak jak przedstawia je sam autor. Według niego dzieło Marka nie jest klasycznym traktatem teologicznym, lecz rodzajem „opowieści”. Ponieważ dotyczy ona w głównie Mistrza z Nazaretu, badacz proponuje najpierw analizę wydarzeń Jego zbawczej misji, tym samym uwypuklając ścisły związek pomiędzy chrystologią a teologią. Z perspektywy Marka, a zarazem z punktu widzenia całego Nowego Testamentu, Boga można poznać wyłącznie dzięki odkrywaniu tajemnicy Chrystusa.

Trzecią koncepcję funkcji prologu najstarszej ewangelii kreśli inny niemiecki profesor Ulrich Mell, który swoje obserwacje opiera na założeniu, iż Ewangelia św. Marka (1, 9–15) reprezentuje najwcześniejszą tradycję chrztu Jezusa. Dwie podstawowe cechy potwierdzają pogląd, że całość Ewangelii Marka jest przede wszystkim spełnieniem apokaliptycznym – chrystologią: Jezus jest cierpiącym Synem Bożym, ale jest także odrodzonym Adamem – ideałem Bożego stworzenia³³.

Biograficzne czy narracyjno-chrystologiczne postrzeganie wstępnej sekcji Ewangelii św. Marka (1, 1–15) oraz całego dzieła Markowego wciąż pozostaje przedmiotem badań. Należy jednak pamiętać, iż Marek nie napisał zwykłej biografii Jezusa, lecz opowiedział o wydarzeniach jako długo wyczekiwanym wypełnieniu zbawienia w historii, na co zdaje się wskazywać już sam prolog.

Kwestia delimitacji prologu Ewangelii św. Marka

Początkowa faza badań biblijnych nad prologiem Ewangelii św. Marka była determinowana perspektywą biograficzną, ograniczającą go tylko do fragmentu Ewangelii według św. Marka (1, 2–8) mówiącego o Janie Chrzcicielu – prekursorze Jezusa Chrystusa, którego postać pojawia się począwszy od kolejnego wersetu tej Ewangelii³⁴. Kwestia ta stała się przedmiotem szerokiej debaty od momentu, gdy Brook Westcott i Fenton Hort określili wyraźną

32 Zob. Ch. Rose, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium*, s. 60–216.

33 Zob. U. Mell, *Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1, 9–15): Zur narrative Christologie vom neuen Adam*, „Biblische Zeitschrift” 40 (1996), s. 161–178, <https://doi.org/10.1163/25890468-04002001>.

34 Zob. C. Focant, *The Gospel according to Mark*, s. 23.

granicę w opracowanym przez nich wydaniu krytycznym greckiego Nowego Testamentu (z 1881 roku), w Ewangelii św. Marka (1, 8). Z kolei kiedy pojawiło się krytyczne opracowanie Nestle-Alanda, aż do 28 wydania, granica ta nie była uznawana przez wszystkich. Przykładem jest Benj. Bacon, który ramy Markowego prologu umieścił w sekcji Ewangelii według św. Marka (1, 1–13). Inni badacze uznawali za ewangeliczny wstęp fragment Ewangelii św. Marka (1, 1–15)³⁵. Trudno dzisiaj utrzymać przekonanie, iż ten fragment Ewangelii stanowił tradycyjną jednostkę przedmarkową³⁶. Nie wydaje się też, iż źródło Q można połączyć z Ewangelią św. Marka (1, 1–15)³⁷. Taki wariant przypisywałby Markowi skrócenie tekstu o kuszeniu Jezusa (zob. Mk 1, 12–13; por. Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13) i pominięcie przepowiadania Jana Chrzciciela (zob. Mt 3, 7–10; Łk 3, 7–9)³⁸. Wydaje się, iż ewangelista posłużył się pewnymi tradycjami, które trudno precyzyjnie wskazać, pogrupował je i dokonał ich połączenia³⁹.

35 Zob. R. H. Lightfoot, *The Gospel Message*, s. 15–20; B. W. Bacon, *The Prologue of Mark: A Study of Sources and Structure*, „Journal of Biblical Literature” 26 (1907) Issue 1, s. 88, <https://doi.org/10.2307/3259026>; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci. Übersetzt und Erklärt*, Eugene 2009, s. 1–8. Inne koncepcje tekstualnych granic Markowego prologu w historii badań krytycznych, zob. E. M. Becker, *Mk 1:1 and the Debate on a ‘Markan Prologue’*, „Filologia Neotestamentaria” 22 (2009), s. 92–94; J. G. Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark: A Linguistic Approach*, Atlanta 1995, s. 11–86; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 68.

36 Zob. R. Pesch, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi*, s. 25.

37 Jan Lambrecht odnosi się do monografii Chrzciciela autorstwa Josefa Ernsta, w której ten zajmuje się postacią Jana najpierw w Ewangelii Marka, a następnie w przekazie źródła Q. Jednocześnie Lambrecht utrzymuje tezę, iż narracja Q jest starsza od Markowej. Zob. J. Lambrecht, *John the Baptist and Jesus in Mark 1, 1–15; Markan Redaction of Q?*, „New Testament Studies” 38 (1992) Issue 3, s. 357–384, <https://doi.org/10.1017/S0028688500021809>; I. Dunderberg, *Q and the Beginning of Mark*, „New Testament Studies” 41 (1995) Issue 4, s. 501–511, <https://doi.org/10.1017/S0028688500021664>. Bardzo obszernie na ten temat wypowiada się w swojej analitycznej pracy Andrzej Kowalczyk, zob. A. Kowalczyk, *The origin of the Gospel according to Mark*, Pelplin 2016, s. 42–91.

38 Według Ernsta nie ma łączności pomiędzy Ewangelią Marka a przekazem Q. Nie uważa jakoby wers Mk 1, 2bc został wzięty z Q. Podobną uwagę czyni w stosunku do narracji Mk 1, 7–8 (stając tym samym w opozycji do Lambrechta). Zob. J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York 1989, s. 4–38, 39–80, <https://doi.org/10.1515/9783110868357>.

39 Martin Dibelius wnioskuje, iż Marek zestawiał różne tradycje zgodnie z „tajemnicą mesjańską”, dlatego trudno porównać go z przekazem Q, które reprezentuje formę o specyficznym „Sitz im Leben”. Dibelius postrzega również źródło Q jako kolekcję, zaś Ewangelia Marka to zbiór wykreowany w kluczu chrystologicznym i stąd bierze się jego znaczenie. Ślady takiego punktu widzenia można znaleźć w Q, gdzie dostrzegalny jest wpływ Marka.

Także Detlev Dormeyer wykazuje zgodność Ewangelii św. Marka (1, 1–15) ze zwyczajową formą prologu⁴⁰, obecną zwłaszcza w starożytnych biografiach hellenistycznych⁴¹. Jakkolwiek model ten nie tłumaczy w pełni Markowego prologu, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę jego rysy strukturalne i merytoryczne. Jeśliby ewangelista poddał się wpływowi tego typu modeli, to jedynie w sposób powierzchowny, który z całą pewnością nie przesądziłby o wyborze czy układzie wykorzystanych przez niego źródeł.

Kwestią sporną pozostaje określenie ram ewangelicznego prologu Marka. Jeśli przyjmie się, że stanowi go zakres Ewangelii św. Marka (1, 1–8), to wówczas oscyluje on jedynie wokół działalności Jana Chrzciciela⁴². Taki stan rzeczy

.....
 Także Rudolf Bultmann postrzega Marka jako połączenie kerygmatu i tradycji hellenistycznych, dotyczących Jezusa historycznego. Przekaz Markowy jest Ewangelią z chrystologicznym punktem widzenia, lecz nieczystym kerygmatem w wydaniu Pawłowym i w żadnym wypadku nie stanowi teologii zgodnej z antropologicznym rozumieniem Bultmanna. Przekaz Q jest tylko zbiorem powiedzeń Jezusa. Szerzej na ten temat, zob. F. Neiryneck, *Recent Developments in the Study of Q*, w: *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Memorial Joseph Coppens*, ed. H. Delobel, Leuven 1982, s. 45; D. Lührmann, *The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q*, „Journal of Biblical Literature” 108 (1989) Issue 1, s. 53–55, <https://doi.org/10.2307/3267470>.

40 Zob. szerzej D. Dormeyer, *Mk 1, 1–15 als Prolog des ersten Idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus*, „Biblical Interpretation” 5 (1997) Issue 2, s. 181–211, <https://doi.org/10.1163/156851597X00201>.

41 Studium Dormeyera koncentruje się na osadzeniu przekazów ewangelicznych w kontekście starożytności chrześcijańskiej, krytyki oświeceniowej czy Formgeschichte i Redaktionsgeschichte, przy jednoczesnym wskazaniu na fakt, że Ewangelia rozumiana jako gatunek, zespala różnego rodzaju aspekty. Może być odczytywana biograficznie (osobę Chrystusa postrzega się wówczas jako swoisty model zbawczy egzystencji ludzkiej) bądź teologicznie (w rozumieniu, że życie Jezusa stanowi nieodwołalne i definitywne objawienie Boże). Dormeyer analizując wszystkie gatunki literackie Nowego Testamentu, eksponuje podejście analityczne, komentując małe formy bierze pod uwagę analogie do literatury antycznej, w ramach której mieści się wielość sentencji, krótkich opowiadań i innych figur z tak zwanej małej literatury. W tym kluczu interpretuje fragment Ewangelii św. Marka (1, 1–15), postrzegając go jako klasyczny grecki prolog. Podobne podejście prezentuje w swym artykule Shuler czy w rozległej publikacji Charles H. Talbert. Zob. szerzej C. H. Shuler, *The Genre(s) of the Gospels*, w: *The Interrelations of the Gospels*, ed. D. L. Dungan, Leuven 1990, s. 451–483; C. H. Talbert, *What is a Gospel?, The Genre of the Canonical Gospel*, Macon 1985, s. 133–135; M. Wojciechowski, *Ewangelie jako biografie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998) nr 3, s. 178–179, <https://doi.org/10.21906/rbl.671>; M. Rosik, *Antyczna biografia grecka a Ewangelia. W kwestii gatunku literackiego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14 (2006) nr 1, s. 113–117.

42 Takie ujęcia stosują podręczne wydania krytyczne Nowego Testamentu (Merk, Nestle, Vogels). Zob. *Novum Testamentum Graece*, eds. E. E. Nestle, B. K. Aland, Stuttgart 2012, s. 102–103.

sugeruje werset pierwszy, który traktuje o Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Mk 1, 1), łącząc go integralnie z posłannictwem Jana⁴³. Według niektórych brak orzeczenia w tym zdaniu prowadzi do uznania go za tytuł w dwojakim rozumieniu: całość Ewangelii (Mk 1, 2–16, 8) określa początek Dobrej Nowiny⁴⁴ albo wskazuje on na odrębną sekcję, stanowiącą po prostu prolog (Mk 1, 2–13 lub Mk 1, 2–15). Jakkolwiek unifikacja Ewangelii św. Marka (1, 1) z następującymi po nim wersetami nastrecza wielu trudności do tego stopnia, iż przez długi czas broniono tezy, że w II wieku po Chr. dodano adres, który miał zastąpić utracony przez przypadek początek Ewangelii⁴⁵. Uznano bowiem, że werset pierwszy Ewangelii Markowej jest dodatkiem⁴⁶. W tym duchu N. Clayton Croy wskazuje, iż greckie ἀρχὴ z Ewangelii św. Marka (1, 1) nie poświadcza tekstu oryginalnego, lecz wykazuje cechy nagłówka⁴⁷. Taki stan rzeczy ma potwierdzać kodeks D⁴⁸. Na podobne zjawisko uczony wskazuje w listach Pawła Apostoła oraz w Ewangelii św. Jana, gdzie również pojawiają się nagłówki z formą czasownikową ἀρχεται⁴⁹, co poświadczają kodeksy uncjalne, niemniej jednak są to ingerencje dokonywane od VI wieku po Chr.⁵⁰. Dla podbudowania swojej teorii dotyczącej Ewangelii św. Marka (1, 1), Croy wykorzystuje przykłady z Pięcioksięgu oraz rękopisów Ewangelii, a przy tym powołuje się także na teksty starożytnych pisarzy grecko-rzymskich (choć nie

43 Zob. szerzej P. Carrington, *According to Mark*, Cambridge 1960, s. 30–34; M. A. Beavis, *Mark*, s. 31.

44 Zob. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 65.

45 Zob. C. Focant, *The Gospel according to Mark*, s. 28.

46 Zob. E. Nestle, *How does the Gospel of Mark Begin?*, „The Expositor. Fourth series” 10 (1894) nr 6, s. 458–460; J. K. Elliott, *Mark 1.1–3 – A later Addition to the Gospel*, „New Testament Studies” 46 (2000), s. 584–588, <https://doi.org/10.1017/S0028688500000345>; N. C. Croy, *Where the Gospel text begins. A non – theological interpretation of Mk 1:1*, „Novum Testamentum” 43 (2001) Issue 2, s. 106–127, <https://doi.org/10.1163/156853601753453314>.

47 W ocenie Croya słowo to (obok terminu τέλος) pełni charakterystyczną dla sztuki starożytnych skrybów funkcję markera lekcjonarnego. Zob. N. C. Croy, *Where the Gospel text begins*, s. 121.

48 Zob. N. C. Croy, *Where the Gospel text begins*, s. 121nn.

49 J 1, 1; Flp 4, 15; Kol 1, 18.

50 Zmiany te są widoczne w kodeksach: Bezy (D^{ea}), z Clermont (D^p) Bazylejski (E^c), Bo-reelianus (F^c) Augiensis (F^p), a także Seidelianus I (G^c) i Boenerianus (G). Zob. P. Rytel-Andrianik, *Mk 1:1–3. A Later Addition to Mark's Gospel*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) Issue 4, s. 10, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2014.019>.

jest pewne, by Marek miał styczność z nimi)⁵¹. Zaproponowane rozwiązanie nie przekonuje, gdyż funkcji i zakresu oddziaływania powyższego wersetu (Mk 1, 1) nie powinno się formułować tylko na podstawie podobieństw syntaktycznych. Badania Croya podejmuje James Keith Elliott, który kwestionując autentyczność Ewangelii św. Marka (1, 1–3) widzi w rzeczowniku ἀρχή użytym przez Marka charakter czasowy (zob. Mk 10, 6; 13, 8. 19)⁵². Jednak pierwsze trzy wersety łączy przynależność do mowy Chrystusa, zaś pierwszy wers (Mk 1, 1) stanowi wyraźny element prologu, a nawet całego dzieła literackiego, dlatego nie można go potraktować w ten sam sposób. Elliott wskazuje, że ten werset (Mk 1, 1) może stanowić tytuł całej narracji ewangelicznej albo prologu⁵³, jakkolwiek to drugie rozwiązanie, oparte na cytacie Księgi Ozeasza (1, 2) (według Septuaginty)⁵⁴, jest zasadniczo nie do przyjęcia, bowiem kolejne części dzieła Markowego nie są poprzedzone jakimikolwiek podtytułami. Na taki stan rzeczy wskazują również starożytne manuskrypty, które nie traktują pierwszego zdania Ewangelii jako tytułu, lecz ukazują je w formie nagłówka: Κατά Μάρκον – „Ewangelia według Marka”⁵⁵.

Oddzielenie zdania Ewangelii św. Marka (1, 1) od następujących po nim wersetów jest niezasadne. Należy je raczej potraktować jako zachętę dla czytelnika, aby nie postrzegał całej Ewangelii Marka jako narracji koncentrującej się tylko na faktach historycznych, lecz by przede wszystkim dostrzegł jej aspekt kerygmatyczny⁵⁶.

Ustalenie granicy pierwszych wersetów dzieła św. Marka na gruncie krytyki źródłowej doczekało się wielu hipotetycznych rozwiązań. Konieczność ta wynika nie tylko z chęci uporządkowania tekstu, co mogłoby być czynnikiem redukującym. Wybór jednej opcji kosztem innej prowadzi do następstw w zakresie interpretacji fragmentu, dlatego nieodzownym elementem jest zastosowanie kryteriów, jakimi posługuje się narratologia (czas, miejsce, postacie, rozwój akcji) przy jednoczesnym uwzględnieniu elementów składniowych

51 Do najwcześniejszych pisarzy należą: Erotianus (II wiek przed Chr.) oraz Dionizus Trax (I wiek po Chr.). Zob. P. Rytel-Andrianik, *Mk 1:1–3*, s. 11.

52 Zob. J. K. Elliott, *Mark 1.1–3*, s. 585.

53 Zob. M. E. Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville–London 2006, s. 29.

54 „Początek słowa Pana do Ozeasza” – jest to bardzo podobne wprowadzenie do księgi i nie jedyne w Biblii (zob. np.: Prz 1, 1; Pnp 1, 1; Koh 1, 1). W swej Ewangelii (Mk 1, 1) Marek nie wymienia jednak imienia autora.

55 Zob. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 65; M. E. Boring, *Mark*, s. 29.

56 Zob. W. R. Telford, *Writing on the Gospel of Mark*, Blandford Forum 2019, s. 122.

i powiązań treści perykopy⁵⁷. Pośród wielu rozwiązań delimitacji prologu Marka, na uwagę zasługują trzy najczęściej podejmowane przez naukowców:

Pierwsza teoria suponuje sekcję Ewangelii św. Marka (1, 1–4), w której zdanie: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego”⁵⁸ ściśle wiąże się z prorockim przekazem Izajasza (Mk 1, 2–3)⁵⁹, co skutkuje zapoczątkowaniem nowego etapu opowiadania (Mk 1, 4)⁶⁰. Taki stan rzeczy potwierdza analiza składniowa. Grecki spójnik καθὼς zwykle nie rozpoczyna wypowiedzi, ale

57 Zob. J. L. Ska, „Our Fathers Have Told Us”: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Rome 2000, s. 1–3.

58 Wyrażenie to nie występuje w manuskryptach saidzkich, lekcjonarzu z końca X wieku oraz w Kodeksie Synajskim, ale zostało dodane przez oryginalnego korektora. Występuje we wszystkich innych uncjałach, z wyjątkiem Θ (Codex Koridethi), jednak nie pojawia się w wielu cytatach patrystycznych, zwłaszcza u Orygenesa. Chrześcijańscy skrybowie wykazywali tendencję do powiększania tekstów ksiąg, dlatego jest nieprawdopodobne, aby zostało ono celowo pominięte jako fundamentalny tytuł i wcale nie jest nieprawdopodobne, aby zostało ono dodane jako dopełnienie nagłówka tytułem o intensywniejszym zabarwieniu chrystologicznym. Z tej racji niektórzy redaktorzy nie uznają określenia υἱὸς τοῦ θεοῦ za oryginalne. Uzupełnienie tytułu „Jezus Chrystus” można łatwiej wyjaśnić wpływem ówczesnych wyznań wiary (w treści Symbolu nicejsko-konstantynopolańskiego po pierwszym określeniu od razu następuje drugie, przy czym oba rzeczowniki poprzedzone są rodzajnikami). Jednakże pominięcie „Syna Bożego” w dwóch majuskułach można przypisać błędowi mechanicznemu (szczególnie z tej racji, że w jednym z nich został on poprawiony) w kontekście widocznej sekwencji sześciu tożsamych końcówek -ou (homoioteleuton typowy dla „nomina sacra”), zwłaszcza jeśli zostały skopiowane z manuskryptu, w którym tytuły umownie skracano: APXHTOYEYATTEΛIOYIY XY YY (TOY) ΘY (skryba nie zapisałby dwóch ostatnich skróconych imion: YYΘY) Brak odstępów (tzw. *scriptio continua*) także sprzyjał pomijaniu identycznie rozpoczynających się albo kończących się wyrazów. Nie uwzględnienie przez Orygenesa wyrażenia „Syn Boży” sugeruje, iż skrócona forma tekstualna obecna była w Cezarei w III wieku po Chr. Ponadto posiada ona cechy typowe dla tekstu cezarejskiego, jakim posługiwał się wczesnochrześcijański teolog. Zob. R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, s. 49.

59 Istotne rękopisy posiadają lekcję z imieniem Izajasza, jednak od V wieku (A, W, f13, Byz, niektóre manuskrypty tłumaczeń Wulgaty, Harclensis, bohairskie) mają τοῖς προφήταις. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 67.

60 Zob. R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, t. 1, Grand Rapids 1993, s. 30–31; J. S. Hanson, *The Endangered Promises: Conflict in Mark*, Atlanta 2000, s. 112; J. Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven 2000, s. 141, <https://doi.org/10.5040/9780300261639>; R. T. France, *The Gospel of Mark*, s. 50; R. H. Stein, *Mark*, Grand Rapids 2008, s. 42; M. L. Strauss, *Mark*, Grand Rapids 2014, s. 62; R. Pasolini, *Fallire e non mancare il bersaglio: Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco*, Bologna 2017, s. 100–102.

łączy zdanie wprowadzające z tym, co je poprzedza w tekście⁶¹. Fakt ten znajduje swoje odbicie w biblijnych wystąpieniach wyrażenia καθὼς γέγραπται, które zazwyczaj łączy się z uprzednim zwrotem, jak ma to miejsce w Ewangelii św. Marka (1, 1–2)⁶². Drugi argument wysuwany przez zwolenników tej koncepcji związany z cezurą Marka (Mk 1, 1–4) ma charakter strukturalny: jeśli nowa faza przekazu rozpoczyna się w Ewangelii św. Marka (1, 4) od czasownika ἐγένετο, który informuje o pojawieniu się Jana na pustyni⁶³, to stanowi on paralełę dla ukazania się Jezusa zapisaną tą samą formą słowną (Mk 1, 9)⁶⁴. Jednak taka równoległość tekstualna nie może stanowić narzędzia rozstrzygającego trudności składniowe. Także zwyczajowe użycie spójnika καθὼς nie jest absolutną regułą, bowiem w Nowym Testamencie, jak i w Septuagincie, można odnaleźć wyjątki, które pokazują, że wyrażenie rozpoczynające się od καθὼς poprzedza główne zdanie, do którego nawiązuje⁶⁵. Niezależnie od tego, czy Ewangelia św. Marka (1, 1–3) odnosi się bezpośrednio do całości najstarszej Ewangelii bądź do opisanej w dalszych wersetach działalności Jana Chrzciciela, łączność wersetów z Ewangelii św. Marka 1, 1 z 1, 2–3 podkreśla jedność i zgodność początku dzieła Markowego z pismami Starego Testamentu, które odnajdują w nim definitywne wypełnienie.

Według innej koncepcji prolog Ewangelii Markowej można podzielić na trzy istotne części. Rozpoczyna się od umocowania Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa we wcześniejszym słowie, które umieszcza ją pod patronatem proroka Izajasza (Mk 1, 1–3). Kolejne dwie części wprowadza greckie wyrażenie καὶ ἐγένετο (Mk 1, 4. 9). Pierwsza z nich przedstawia Jana Chrzciciela – zapowiedzianego poprzednika: jego chrzest nawrócenia, który głosił z mocą oraz zapowiedź silniejszego, który nadchodzi (Mk 1, 4–8). Druga część kreśli duchowe doświadczenie Jezusa z Nazaretu na podwójnej płaszczyźnie: Jego tożsamość ujawnioną zaraz po chrzcie i zstąpieniu Ducha Świętego (Mk 1, 9–11)

61 Przykładowo w Ewangelii Marka: Mk 4, 33; 11, 6; 14, 16; 15, 8; 16, 7.

62 Wyrażenie καθὼς γέγραπται: Mk 9, 13; 14, 21. Szerzej na temat użycia i funkcjonowania spójnika καθὼς, zob. J. K. Elliott, *ΚΑΘΩΣ and ΩΣΠΙΕΡ in the New Testament*, s. 55–57.

63 Niektóre rękopisy (B, 33, 892, 2427 oraz część bohairskich) nie mają spójnika καὶ. Jego obecność jest natomiast poświadczona w autorytatywnych manuskryptach (Ⲛ, A, W, L, Δ, Byz). Zob. szerzej A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 67.

64 Zob. F. Filannino, *The Theological Programme of Mark*, s. 16.

65 Na przykład: w Septuagincie: Lb 8, 22; Sdz 5, 27; Jr 18, 6; Ez 22, 20; Dn 1, 13; w Nowym Testamencie: Łk 6, 31; 17, 26; J 3, 14; 6, 57; 12, 50; 20, 21; Dz 7, 17; Rz 1, 28; 8, 36; 10, 15; 1 Kor 2, 9; Kol 3, 13; 1 Tm 1, 3.

oraz konfrontację Syna Bożego z szatanem (Mk 1, 12–13)⁶⁶. Pierwszym charakterystycznym rysem tej delimitacji jest zatem jedność wydarzeń opisanych w Ewangelii św. Marka (1, 1–13). Uwidacznia się w niej również integralność geograficzna. Marek nie odróżnia pustyni od Jordanu, gdzie Jan udzielał chrztu, co pozwala przypuszczać, iż wzmianka o rzece, nad którą gromadziły się tłumy z Jerozolimy i Judei (Mk 1, 5), nie ukazuje ruchu prekursora Jezusa, ale każe widzieć obszar pustynny, przez który przepływa Jordan, jako miejsce całej działalności Chrzciciela. Właśnie tu pojawia się Jezus z Nazaretu, aby przyjąć chrzest (Mk 1, 9), co nie narusza spójności narracji we wstępie Ewangelii Marka⁶⁷.

Istnieje także grupa uczonych, którzy opowiadają się za trzyczęściowym podziałem prologu, poszerzając jego ramy o Ewangelię św. Marka (1, 14–15)⁶⁸. Argumentem przemawiającym za tym rozszerzeniem jest powtórzenie przez autora rzeczownika εὐαγγέλιον (Mk 1, 1; 14–15)⁶⁹. Jednakże ten fragment Ewangelii św. Marka (1, 14–15) może stanowić przejście, które inicjuje dzieło głoszenia Ewangelii jako temat następującej narracji⁷⁰. Dla poparcia takiej opinii można przywołać trzy powody, dla których wspomniane wersety Ewangelii św. Marka nie mogą zostać włączone w ramy prologu: zmiana miejsca (pustynia–Galilea), zmiana głównego bohatera (Jan Chrzciciel–Jezus) oraz zmiana punktu widzenia narratora (zakończenie roli Jana i koncentracja na działalności Chrystusa)⁷¹.

Ewangelia według św. Marka (1, 14–15) stanowi swoiste podsumowanie nauczania Jezusa i wprowadza do Galilei, gdzie rozwinie się pierwsza część narracji. W Ewangelia Marka (1, 2–13) występuje jedność miejsca – pustynia (Mk 1, 1. 3–4. 12–13) z dwukrotną wzmianką o rzece Jordan (Mk 1, 5. 9). Z kolei wersety

66 Zob. F. J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary*, Peabody 2002, s. 27–28.

67 Zob. F. Filannino, *The Theological Programme of Mark*, s. 23–24.

68 Zob. C. C. Black, *Mark's Gospel. History, Theology, Interpretation*, Grand Rapids 2023, s. 15–17; C. Focant, *The Gospel according to Mark*, s. 25; H. Langkammer, *Tradycja i redakcja w prologu Ewangelii Marka (1, 1–15)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20 (1973) z. 1, s. 38.

69 Zob. L. E. Keck, *The Introduction to Mark's Gospel*, s. 359–360.

70 Zob. D. S. Black, *John, Elijah, or One of the Prophets: How the Markan Reader Understands Jesus Through John/Elijah*, Toronto 2012, s. 118–119; P. L. Danove, *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, New York–London 2005, s. 31; S. Guijarro, *Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?*, „Biblical Theology Bulletin” 33 (2003), s. 28–38, <https://doi.org/10.1177/014610790303300105>.

71 Szerzej, zob. F. J. Matera, *The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel*, s. 6–9; A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech ewangeliach*, s. 146.

Ewangelii św. Marka (1, 14–15) ukazują działalność Jezusa z Nazaretu, choć autor kilkakrotnie podkreśla rolę Ducha Świętego (Mk 1, 1. 8. 10. 12). W dalszej części narracji ewangelicznej nie będzie ona aż tak jasno dostrzegalna. Prolog, po otwarciu cytatem z Księgi Proroka Izajasza, krótko kreśli działalność Jana Chrzciciela, chrzest i kuszenie Chrystusa. Działalność Ducha, który zstępuje na Jezusa, uwydatnia się po Ewangelii św. Marka (1, 14–15), gdzie zaznaczony zostaje kluczowy wątek narracji, a początek tego wątku zbiega się z wypełnieniem się zbawczego καιρός. To pozwala odbiorcy dzieła Markowego skonfrontować się z osobliwym myśleniem kolejnych, pojawiających się postaci, które skrupulatnie poszukują odpowiedzi na pytanie o tożsamość Jezusa. W przeciwieństwie do czytelnika nie otrzymali oni uprzednio istotnych informacji zawartych w prologu⁷². Warto zauważyć, iż również wydania krytyczne zaznaczają w tekście Markowej Ewangelii wyraźną separację po wersecie (1, 13)⁷³.

Powyższa koncepcja różni się nieco od innej, zaproponowanej przez Eugene'a M. Boringa, który po Ewangelii św. Marka (1, 1) zamieszcza dwie części, w których skonstruowana została parałela pomiędzy Janem Chrzcicielem (Mk 1, 2–8) a Jezusem z Nazaretu (Mk 1, 9–15)⁷⁴. Chociaż to rozwiązanie ma obecnie swoich zwolenników, należy jednak podkreślić, iż taki podział nie daje poczucia równoległości ani nie dostarcza zadowalających dowodów literackich. Patrząc na paralelizm Mk 1, 2–4 = Mk 1, 9–11; Mk 1, 5–6 = Mk 1, 12–13; Mk 1, 7–8 = Mk 1, 14–15 można zauważyć, iż w pierwszej i trzeciej parze wykazuje niewielką ilość elementów równoległych, natomiast w drugim zestawieniu nie zawiera ich wcale⁷⁵.

Niejednorodność dotycząca struktury prologu Marka bierze się z niewystarczającego uwzględnienia aksjomatów literackich w sekcji Ewangelii św. Marka (1, 2–8). Ważnym jest użycie w niej czasów: Ewangelia św. Marka (1, 2–4): γέγραπται – perfectum; ἀποστέλλω – praesens; κατασκευάσει – futurum; ἔτοιμάσατε – aoryst; ποιείτε – praesens; ἐγένετο – aoryst; Ewangelia

72 Zob. R. T. France, *The Gospel of Mark*, s. 52–54; M. A. Beavis, *Mark*, s. 31–32.

73 Zob. *The Greek New Testament*, eds. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994; *Novum Testamentum Graece*, eds. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2001.

74 Zob. M. E. Boring, *Mark 1:1–15 and the Beginning of the Gospel*, s. 59–61; S. Guijarro, *Why Does the Gospel of Mark*, s. 28–38; P. L. Danove, *The Rhetoric of Characterization*, s. 34–65; B. J. Incigneri, *The Gospel to the Romans. The setting and rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden–Boston 2003, s. 255–256, <https://doi.org/10.1163/9789047402282>.

75 Zob. S. Kuthirakkattel, *The beginning of Jesus' ministry according to Mark's Gospel (1, 14–3, 6). A redaction critical study*, Roma 1990, s. 16.

św. Marka (1, 5–6): ἐξεπορεύετο – imperfectum; ἐβαπτίζοντο – imperfectum; ἦν – imperfectum; Ewangelia św. Marka (1, 7–8): ἐκήρυσσεν – imperfectum; ἔρχεται – praesens; εἰμι – praesens; ἐβάπτισα – aoryst; βαπτίσει – futurum. Wykorzystanie czasów w Ewangelii św. Marka (1, 2–4; 1, 7–8) stoi w opozycji do Ewangelia św. Marka (1, 5–6), gdzie pojawiają się czasowniki w formie niedokonanej. Paralelizm ten wskazuje także na rozwój myśli poprzez utożsamienie posłańca Bożego z Janem Chrzcicielem: τὸν ἄγγελόν μου (Mk 1, 2b) koresponduje z φωνὴ βοῶντος (Mk 1, 3a), a ten odpowiada Ἰωάννης βαπτίζων... κηρύσσων (Mk 1, 4). Podobnie w jednostce Ewangelii św. Marka (1, 5–6) podmiotem czasowników są ludzie, zaś w Ewangelii św. Marka (1, 4) jest Jan Chrzciciel. Odbiegając od stylu narracji Ewangelii św. Marka (1, 5–6), zauważa się bezpośrednie przemówienie zawarte w Ewangelii św. Marka (1, 7–8), których jedność literacka jest niewątpliwa.

Analiza językowa pozwala zatem uznać, iż prolog Marka składa się z trzynastu wersetów, które tworzą pięć jednostek literackich posiadających strukturę koncentryczną:

- A (1, 1–4)
- B (1, 5–6)
- C (1, 7–8)
- B' (1, 9–11)
- A' (1, 12–13)

W obrębie Ewangelii św. Marka (1, 1–13) pierwsze osiem wersetów wyróżnia się szczególną jednością literacką. Ewangelista przejął z wcześniejszego przekazu połączone ze sobą relacje o Janie Chrzcicielu (Mk 1, 2–8) oraz o chrzcie i kuszeniu Jezusa (Mk 1, 9–13), ograniczając się do dodania pierwszego wersetu.

Wnioski

Nazwanie tekstu Ewangelii św. Marka (1, 1–13) „prologiem” czy „wprowadzeniem” nie może stanowić argumentu za jego oddzieleniem od kolejnych części Ewangelii. W tym fragmencie należy widzieć otwarcie, które sygnalizuje najważniejsze tematy: Ewangelia Syna Bożego, tajemnica mesjańska, prorocza wizja, posłannictwo Jana jako poprzednika, nadejście królestwa Bożego – wszystkie te wątki zostaną rozwinięte w dalszych częściach narracji.

Nie ma konkretnego powodu, dla którego należałoby ograniczyć się do wyboru tylko jednej opcji delimitacyjnej Markowego prologu. Ostateczną decyzję determinuje przyjęty klucz interpretacyjny. Trudności mogą wynikać

z konstrukcji Ewangelii Marka, w której sceny są wzajemnie ze sobą powiązane w sposób parataktyczny (za pomocą łączników, np.: καὶ, καὶ ἐγένετο), jak również na poziomie strukturalnym (jako „zawias” otwierający i zamykający sekcję).

Badania Dormeyera, Croya i Eliotta zasługują na uznanie, choć sugestie dotyczące Ewangelii św. Marka (1, 1 czy 1, 1–3) jako późniejszej glosy pozostają spekulacjami i odwołują się głównie do niezręczności początku czy samej konstrukcji tekstu. Zaskakujące rozpoczęcie Ewangelii wzmaga efekt ekspresji realizowanej historii zbawienia. Odpowiedź na pytanie, czy połączenie wersetów 1, 2–3 z 1, 1 oraz 1, 4 z Ewangelii św. Marka jest uzasadnione, wydaje się być pozytywna. Dla przedstawienia teologii prologu autor wykorzystuje możliwości gramatyki greckiej. Fakt ten jest widoczny w pierwszym rozdziale Ewangelii św. Marka (1, 1–4), gdzie zastosowanie wyrażenia καθὼς γέγραπται wynika z chęci zakorzenienia opowiadania o Janie w świetle Izajaszowej myśli o głoszeniu na pustyni oraz przybyciu namaszczonego Króla.

W kontekście wielości hipotetycznych rozwiązań problemu wyłączenia bądź włączenia Ewangelii św. Marka (1, 14–15) w strukturę prologu, warto zauważyć, iż choć każde z nich posiada uzasadnione argumenty, to jednak wszystkie pozwalają postrzegać te dwa wersety jako jednostkę przejściową pomiędzy wersetami tej Ewangelii (Mk 1, 2–13) a narracją (Mk 1, 16 – 8, 26)⁷⁶. Taki wniosek jest zgodny z pragnieniem posiadania jasnego konceptu teologicznego: z jednej strony nie da się zrozumieć zapowiedzi nadejścia królestwa Bożego bez działalności Jana Chrzciciela (Mk 1, 2–8) oraz ukazania Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza, Syna Bożego (Mk 1, 1. 9–11), a zarazem zwycięzcy ducha kusiciela (Mk 1, 12–13). Z drugiej strony, nie da się w pełni pojąć nauczania, uzdrowień i egzorcyzmów dokonywanych przez Jezusa bez uwzględnienia szerszego kontekstu Jego posługi (Mk 1, 16 – 8, 26) oraz przepowiadania (Mk 1, 14–15). Nieokreślony czas (okres po aresztowaniu Chrzciciela) i treść zapowiedzi Jezusa (myśl o nadejściu królestwa Bożego, a raczej charakter nawrócenia i wiary wymaganej od człowieka) oraz brak określenia jej odbiorców również prowadzą do przekonania, iż fragment Ewangelii św. Marka (1, 14–15) jest sekcją przejściową w dziele Marka. Nie stanowi ona zakończenia prologu, gdyż działalność Mistrza z Nazaretu jest wyraźnie wyodrębniona od aktywności Chrzciciela za pomocą wyrażenia przyimkowego: Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην (Mk 1, 14), sugerującego zakończenie misji Jana, zaś

⁷⁶ Zob. F. Filannino, *The Theological Programme of Mark*, s. 27–28.

sam moment przybycia Chrystusa nad wody Jordanu ukazany jest za pomocą ogólnego wyrażenia ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Mk 1, 9). Nie bez znaczenia pozostaje także zmiana miejsca. Tekst Ewangelii św. Marka (1, 1–13) pięć razy mówi o pustyni (ἐν τῇ ἐρήμῳ/ εἰς τὴν ἔρημον), natomiast w dalszych partiach przekazu Markowego rzeczownik ten pojawia się bez rodzajnika (Mk 1, 35. 45; 6, 31. 32. 35; 8, 4), co w konsekwencji uniemożliwia dokładne zlokalizowanie danego miejsca akcji. Widać więc, że o charakterze przejściowym Ewangelii św. Marka (1, 14–15) decydują kwantyfikatory chronologiczne i topograficzne, a także zmiana podmiotów elementarnych czynności. Sama sekcja stanowi zatem słuszny pomost, pozwalający zachować ciągłość narracji pomiędzy sekcjami (1, 1–13) a (1, 16–8, 26) Ewangelii św. Marka.

Święty Marek w oryginalny sposób ukazuje swoim czytelnikom postać Jezusa, jednocześnie przekazując im pojęcie o naturze Jego misji. Tekst Markowej Ewangelii (1, 1–13) jawi się jako jednostka redakcyjna wyraźnie legitymizująca i uzasadniająca status Mistrza z Nazaretu jako namaszczonego Syna Bożego, co jednoznacznie potwierdzają kolejne partie ewangelicznej narracji. Ponadto autor sytuuje władzę Chrystusa w ramach ziemskiej tradycji posługi prorockiej, potwierdzonej nadprzyrodzonym wydarzeniem w momencie chrztu w Jordanie. Wstęp w dziele Marka ma służyć podkreśleniu rzeczywistej tożsamości Jezusa jako Chrystusa, Syna Bożego, posłanego od Ojca w mocy Ducha Świętego. W oparciu o odwołania do tradycji Starego Testamentu, prolog pozwala czytelnikowi odkryć ciągłość wydarzeń zbawczych oraz zinterioryzować konkretną wiedzę, dającą pewność dalszej realizacji planów Bożych, które w konsekwencji wpłyną również na jego osobiste życie wiary. Spełnia on zatem dwojakie zadanie: z jednej strony przedstawia czytelnikowi rozwijającą się historię zbawienia, a z drugiej – na zupełnie innym poziomie – informuje go (w odróżnieniu od ewangelicznych postaci) o tym, kim tak naprawdę jest Jezus.

Bibliografia

- Bacon B. W., *The Prologue of Mark: A Study of Sources and Structure*, „Journal of Biblical Literature” 26 (1907) Issue 1, s. 84–106, <https://doi.org/10.2307/3259026>.
- Beavis M. A., *Mark*, Grand Rapids 2011.
- Becker E. M., *Mk 1:1 and the Debate on a ‘Markan Prologue’*, „Filologia Neotestamentaria” 22 (2009), s. 91–106.
- Black C. C., *Mark’s Gospel. History, Theology, Interpretation*, Grand Rapids 2023.
- Black D. S., *John, Elijah, or One of the Prophets: How the Markan Reader Understands Jesus Through John/Elijah*, Toronto 2012.
- Boring M. E., *Mark 1:1–15 and the Beginning of the Gospel*, „Semeia” 52 (1990), s. 43–81.
- Boring M. E., *Mark. A Commentary*, Louisville–London 2006.
- Botner M., *Prophetic Script and Dramatic Enactment in Mark’s Prologue*, „Bulletin for Biblical Research” 26 (2016), s. 369–380, <https://doi.org/10.2307/26371456>.
- Bourquin Y., *Marc: Une théologie de la fragilité*, Genève 2005.
- Burridge R. A., *What Are the Gospels. A Comparison with Graeco-Romans Biography*, Cambridge 1992.
- Carrington P., *According to Mark*, Cambridge 1960.
- Collins A. Y., *Mark: A Commentary*, Minneapolis 2007.
- Cook J. G., *The Structure and Persuasive Power of Mark: A Linguistic Approach*, Atlanta 1995.
- Croy N. C., *Where the Gospel text begins. A non – theological interpretation of Mk 1:1*, „Novum Testamentum” 43 (2001) Issue 2, s. 106–127, <https://doi.org/10.1163/156853601753453314>.
- Czerski J., *Księgi narracyjne Nowego Testamentu*, Opole 2003.
- Danove P. L., *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus and Jesus’ Disciples in the Gospel of Mark*, New York–London 2005.
- Dewey J., *Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience*, „Catholic Biblical Quarterly” 53 (1991) Issue 2, s. 221–236.
- Dodd C. H., *The Framework of the Gospel Narrative*, „Expository Times” 43 (1932), s. 396–400, <https://doi.org/10.1177/001452463204300903>.
- Donahue J. R., Harrington D. J., *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002.
- Dormeyer D., *Mk 1, 1–15 als Prolog des ersten Idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus*, „Biblical Interpretation” 5 (1997) Issue 2, s. 181–211, <https://doi.org/10.1163/156851597X00201>.

- Dunderberg I., *Q and the Beginning of Mark*, „New Testament Studies” 41 (1995) Issue 4, s. 501–511, <https://doi.org/10.1017/S0028688500021664>.
- Elliott J. K., *Mark 1.1–3 – A later Addition to the Gospel*, „New Testament Studies” 46 (2000), s. 584–588, <https://doi.org/10.1017/S0028688500000345>.
- Ernst J., *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York 1989, <https://doi.org/10.1515/9783110868357>.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.
- Filannino F., *The Theological Programme of Mark. Exegesis and Function of Mark 1:1, 2–15*, Tübingen 2021, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160221-4>.
- Feneberg W., *Der Markusprolog: Studien zur Formbestimmung des Evangelimus*, München 1974.
- Focant C., *Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc*, w: *La Bible en récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, ed. D. Marguerat, Genève 2003, s. 304–315.
- Focant C., *The Gospel according to Mark: A commentary*, transl. L. R. Keylock, Oregon, Eugene 2012.
- France R. T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002.
- Geddert T., *Watchwords. Mark 13 in Markan eschatology*, London 2015.
- Guelich R. A., *Mark 1–8:26*, Grand Rapids 2015.
- Guijarro S., *Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?*, „Biblical Theology Bulletin” 33 (2003) Issue 1, s. 28–38, <https://doi.org/10.1177/014610790303300105>.
- Gundry R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, t. 1, Grand Rapids 1993.
- Gundry R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, t. 2, Grand Rapids 1993.
- Hanson J. S., *The Endangered Promises: Conflict in Mark*, Atlanta 2000.
- Hoegen-Rohls Ch., *The Beginings of Mark and John: What Exactly Should Be Compared? Some Hermeneutical Questions and Observations*, w: *John's Transformations of Mark*, eds. E. M. Becker, H. K. Bond, C. H. Williams, London–New York 2021, s. 101–120, <https://doi.org/10.5040/9780567691927.ch-009>.
- Hooker M. D., *The Beginning of the Gospel*, w: *The Future of Christology*, eds. A. J. Malherbe, W. Meeks, Minneapolis 1993.
- Incigneri B. J., *The Gospel to the Romans. The setting and rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden–Boston 2003, <https://doi.org/10.1163/9789047402282>.

- Jensen M. H., *The 'Gospel' between Emperor and Temple in the Gospel of Mark: A story of epoch-making proximity to the divine through victory and cult*, Tübingen 2023, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-161859-8>.
- Johnson B. T., *The Form and Function of Mark 1:1–15. A Multi-Disciplinary Approach to the Markan Prologue*, Oregon, Eugene 2017.
- Keck L. E., *The Introduction to Mark's Gospel*, „New Testament Studies” 12 (1966) Issue 4, s. 352–370, <https://doi.org/10.1017/S0028688500018130>.
- Kowalczyk A., *The origin of the Gospel according to Mark*, Pelplin 2016.
- Kuthirakkattel S., *The beginning of Jesus' ministry according to Mark's Gospel (1, 14–3, 6). A redaction critical study*, Roma 1990.
- Lambrecht J., *John the Baptist and Jesus in Mark 1, 1–15; Markan Redaction of Q*, „New Testament Studies” 38 (1992) Issue 3, s. 357–384, <https://doi.org/10.1017/S0028688500021809>.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka*, Lublin 1997.
- Langkammer H., *Tradycja i redakcja w prologu Ewangelii Marka (1, 1–15)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20 (1973) z. 1, s. 37–57.
- Larsen K. W., *The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals*, „Currents in Biblical Research” 3.1 (2004), s. 143–164.
- LaVerdiere E., *The Beginning of the Gospel. Introducing the Gospel According to Mark*, vol. 1, Collegeville 1999.
- Lightfoot R. H., *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 2004.
- Lührmann D., *The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q*, „Journal of Biblical Literature” 108 (1989) Issue 1, s. 51–71, <https://doi.org/10.2307/3267470>.
- MacDonald D. R., *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven 2000.
- Malina A., *Chrzest Jezusa w czterech ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka, część 1: 1, 1–8, 26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2013.
- Marcus J., *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven 2000, <https://doi.org/10.5040/9780300261639>.
- Matera F. J., *The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel*, „Journal for the Study New Testament” 34 (1988), s. 3–20, <https://doi.org/10.1177/0142064X8801103401>.
- Mell U., *Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1, 9–15): Zur narrative Christologie vom neuen Adam*, „Biblische Zeitschrift 40 (1996), s. 161–178, <https://doi.org/10.1163/25890468-04002001>.
- Moloney F. J., *The Gospel of Mark: A Commentary*, Peabody 2002.

- Morrison G. S., *The Turning Point in the Gospel of Mark. A study in Markan Christology*, Cambridge 2015, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1c6f3vf>.
- Neiryneck F., *Recent Developments in the Study of Q*, w: *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Memorial Joseph Coppens*, ed. H. Delobel, Leuven 1982, s. 29–75.
- Nestle E. E., *How Does the Gospel of Mark Begin?*, „The Expositor. Fourth series” 10 (1894) nr 6, s. 458–460.
- Novum Testamentum Græce*, eds. E. E. Nestle, B. K. Aland, Stuttgart 2012.
- Pasolini R., *Fallire e non mancare il bersaglio: Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco*, Bologna 2017.
- Pesch R., *Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1, 1–15)*, w: *Die Zeit Jesu, Festschrift für H. Schlier*, eds. G. Bornkamm, K. Rahner, V. Herder, Freiburg 1970, s. 108–144.
- Robbins V. K., *Summons and Outline in Mark: The Three-Step Progression*, „Novum Testamentum” 23 (1981) Issue 2, s. 97–114, <https://doi.org/10.1163/156853681X00197>.
- Rosik M., *Antyczna biografia grecka a Ewangelia. W kwestii gatunku literackiego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14 (2006) nr 1, s. 99–118.
- Rose Ch., *Theologie als Erzählung im Markusevangelium: Eine narratologisch rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1, 1–15*, Tübingen 2007, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151579-8>.
- Rytel-Andrianik P., *Mk 1:1–3. A Later Addition to Mark’s Gospel*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) Issue 4, s. 9–17, <https://doi.org/10.12775/BPTH.2014.019>.
- Shuler C. H., *The Genre(s) of the Gospels*, w: *The Interrelations of the Gospels*, ed. D. L. Dungan, Leuven 1990, s. 451–483.
- Ska J. L., *„Our Fathers Have Told Us”: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Rome 2000.
- Stein R. H., *Mark*, Grand Rapids 2008.
- Strauss M. L., *Mark*, Grand Rapids 2014.
- Talbert C. H., *What is a Gospel?*, *The Genre of the Canonical Gospel*, Macon 1985.
- Telford W. R., *Writing on the Gospel of Mark*, Blandford Forum 2019.
- The Greek New Testament*, eds. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994.
- Trevijano Etcheverria R., *Comienzo del Evangelio: Estudio sobre el prologo de San Marcos*, Burgos 1971.
- Voelz J. W., *Mark 1:1–8:26*, Saint Louis 2013 (Concordia Commentary).

- Watts R. E., *Isaiah's New Exodus and Mark*, Tübingen 1997.
- Wellhausen J., *Das Evangelium Marci. Übersetzt und Erklärt*, Eugene 2009.
- Westermann C., *Abriss der Bibelkunde*, Stuttgart 1991.
- Williams J., *Does Mark's Gospel Have an Outline?*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 49 (2006), s. 505–525.
- Wojciechowski M., *Ewangelie jako biografie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998) nr 3, s. 168–180, <https://doi.org/10.21906/rbl.671>.
- Ziaja K., *Problem struktury Ewangelii św. Marka we współczesnej egzegezie*, „Scriptura Sacra” (2016) nr 20, s. 57–72.
-

Abstrakt

Tradycja, redakcja i delimitacja prologu Ewangelii według św. Marka

Artykuł przybliży historię tradycji i redakcji prologu Ewangelii św. Marka. Dzieli się na trzy zasadnicze części: pierwsza dotyczy określenia funkcji wstępu i jego znaczenia w całości najstarszej Ewangelii, opierając się na analizie struktury. Druga część podejmuje problem delimitacji prologu. W ostatniej części zawarte są wnioski. Obydwie kwestie łączy wielość rozwiązań, jakie w ostatnim czasie pojawiły się na gruncie nauk biblijnych. Prześledzenie najważniejszych opracowań opartych na różnych metodach, takich jak podejście historyczno-krytyczne i synchroniczne, pozwala na wypracowanie nowej, spójnej perspektywy teologicznej. Perspektywa ta sprzyja określeniu ram prologu, jego wewnętrznej natury oraz zewnętrznego wpływu na pozostałe partie narracji. Stanowi ona również narzędzie pomocne we właściwym odczytaniu intencji Ewangelisty Marka, a także ustaleniu roli odbiorcy jego dzieła. Wielość rozwiązań, mimo różnic w podejściu, sprowadza się do ukazania kerygmatycznego aspektu prologu, który jednocześnie daje odpowiedź na pytanie: kim jest Jezus?.

Słowa kluczowe: Marek, ewangelia, prolog, narracja, chrystologia, aspekt kerygmatyczny, struktura

Abstract

Tradition, redaction and delimitation of the prologue of the Gospel of St. Mark

The article presents the history of the tradition and the editing of the prologue of the Gospel of St. Mark. It is divided into three main parts: the first concerns the definition of the function of the introduction and its meaning in the entire oldest gospel based on the analysis of the structure. The second one takes up the problem of marking out the prologue through literary research. The last one is appropriate conclusions. Both issues have in common the multitude of solutions that have recently appeared in the area of biblical teachings. An examination of the most important studies based on various methods: historical – critical and synchronic, allows to expose a new, coherent theological perspective, conducive to defining the framework of prologue, his internal nature and external influence on the other parts of the narrative. It is also a tool helpful in correctly interpreting the intentions of the evangelist Mark, as well as determining the role of the recipient of his work. This theological pluralism, despite differences in approach, comes down to showing the kerygmatic aspect of the prologue, which at the same time answers the question: who is Jesus?

Keywords: St. Mark, gospel, prologue, narration, biography, christology, kerygmatic aspect, structure

RECENZJE

ks. Piotr Łabuda

<https://orcid.org/0000-0002-9044-817X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

„Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie inspiracje kultury spotkania”, red. T. Adamczyk, Lublin 2023, ss. 389 (Źródła i Monografie, 535)

Książka *Przestrzenie dialogu. Chrześcijańskie inspiracje kultury spotkania* to bardzo starannie przygotowane opracowanie, które powstało z inicjatywy istniejącego od blisko 90 lat Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Publikacja zawiera materiały z VI Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, który odbył się w Lublinie w dniach 15–18 października 2020 roku.

Jak wskazuje tytuł – będący zarazem hasłem przewodnim kongresu – opracowanie stanowi studium nad istotą dialogu i znaczeniem w nim chrześcijaństwa. Samo słowo dialog ma przeróżne znaczenia. Według badaczy jest to rozmowa, forma komunikacji, a inni wskazują, iż jest to otwarcie się człowieka na innego człowieka. Niewątpliwie dialog opiera się na spotkaniu i rozmowie. Przez spotkanie bowiem rozumiemy bezpośredni kontakt co najmniej dwóch podmiotów, niosący ze sobą egzystencjalne konsekwencje. Natomiast rozmowa stanowi tworzywo spotkania i daje przestrzeń dla jego rozwoju. W zamyśle organizatorów kongresu, jak i twórców niniejszego opracowania było zgłębienie tych kwestii, ze szczególnym uwzględnieniem w tym dziele roli tradycji, kultury, prawdy i wiary chrześcijańskiej, a także samych chrześcijan.

Całość publikacji otwiera słowo wstępne, jakie skierował do uczestników kongresu pasterz Kościoła lubelskiego i Wielki Kanclerz KUL, ks. abp Stanisław Budzik. Następnie zamieszczono wprowadzenie Rektora KUL, ks. prof. Mirosława Kalinowskiego oraz tekst przybliżający czytelnikowi przesłanie poprzedniego kongresu z 2016 roku, któremu towarzyszyło hasło *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach* (Lublin, 13–16 października 2016). Wydarzenie to było swoistego rodzaju wprowadzeniem do obchodów Jubileuszu 100-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Zamieszczone na początku książki słowo wstępne Wielkiego Kanclerza, refleksja Rektora KUL oraz przypomnienie znaczenia wolności i roli, jaką w tym kontekście odgrywa Katolicki Uniwersytet Lubelski, są doskonałym wprowadzeniem do lektury. Publikacja obejmuje relację z nadania tytułu doktora honoris causa Jego Eminencji ks. kard. Kurtowi Kochowi, Przewodniczącemu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań, jego wykłady oraz opracowania, które ukazują w różnorodny sposób chrześcijańskie inspiracje oraz fundamentalne znaczenie kultury i dialogu dla współczesnego świata, Kościoła i każdego człowieka. Artykuły, pogrupowane w poszczególne części – panele, można uznać za swoistego rodzaju reminiscencję, pogłębienie, czy kontynuację wykładu inauguracyjnego ks. kard. Kurta Kocha. Wszystkie zamieszczone w publikacji opracowania ukazują różne przestrzenie dialogu, umożliwiając ich pogłębienie, oraz pozwalają lepiej dostrzec także chrześcijańskie inspiracje kultury spotkania.

Właściwie we wszystkich wypowiedziach osób tworzących to obszerne dzieło, jak i w samym VI Kongresie Kultury Chrześcijańskiej dostrzec można wielką doniosłość i aktualność obranego tematu. Tematu, który domaga się nieustannego przypominania i zgłębiania w dzisiejszym świecie – świecie naznaczonym zarówno wielkimi, tragicznymi konfliktami międzynarodowymi, jak i lokalnymi – najróżniejszymi sporami społecznymi; świecie naznaczonym często brakiem kultury, szacunku i zrozumienia dla niekwestionowalnych, ponadczasowych wartości, a także dla drugiego człowieka.

Po słowach wstępu i uroczystych wydarzeniach związanych z nadaniem tytułu doktora honoris causa monografia przybliży „debatę dwóch ambon”. Debatę, która – co istotne – kończy długi cykl debat zapoczątkowany w czasie Pierwszego Kongresu w 2000 roku. W debacie tej, która odbyła się w rzeczywistości w przeddzień spotkania kongresowego, zasadniczo głos zabierają metropolita łódzki, abp Grzegorz Ryś, oraz profesor Paweł Śpiewak, dyrektor

Żydowskiego Instytutu Historycznego. W sposób niezwykle interesujący kreślą oni żydowskie i chrześcijańskie inspiracje dialogu – z perspektywy obu tradycji. Szczególnie cenną częścią debaty jest wymiana zdań prelegentów, moderowana przez o. Tomasza Dostatniego, oraz pytania zgromadzonej publiczności, które zostały skrupulatnie przedstawione. Dyskusja, zapisana w niniejszym opracowaniu, kończy się wspólną zachętą do dialogu – dialogu prowadzonego na najróżniejszych płaszczyznach.

„Debata dwóch ambon” jest wprowadzeniem do kolejnej części opracowania, zawierającej referaty wygłoszone podczas paneli kongresowych, które następnie stały się podstawą do dyskusji. Panele te zostały usystematyzowane w następujące grupy: Dialog jako zasada w życiu i nauczaniu Jana Pawła II oraz kard. Stefana Wyszyńskiego; Kościoły w dialogu; Wspólne dziedzictwo Wschodu i Zachodu; Wiara – dialog – odpowiedzialność; W dialogu z Benedyktem XVI oraz dopowiedzenia: Dialog w różnych dopowiedzeniach.

Poszczególne obszary i spostrzeżenia na temat różnych płaszczyzn dialogu prezentują wybitni przedstawiciele nauki, kultury. W swoich opracowaniach sięgają do myśli wybitnych autorytetów – kard. Stefana Wyszyńskiego, św. Jana Pawła II, Benedykta XVI, a także do dziedzictwa świata „wschodniego i zachodniego”, do myśli wspólnot ekumenicznych – pokazując konieczność i wartość dialogu w najróżniejszych przestrzeniach. Niewątpliwie lektura tych opracowań pozwala dostrzec wielką potrzebę dialogu. Potrzebę i wartość spotkań ludzi różnych poglądów i kultur. Całość tej niezwykle wartościowej konferencji, której zwińczeniem jest niniejsze opracowanie, z pewnością okaże się pomocne dla wszystkich, którzy po nie sięgną. Monografia ta pokazuje, jak wiele już dokonało się w różnych przestrzeniach dialogu, ale i jak wiele wyzwań, które wciąż stoją przed społeczeństwami, organizacjami, a nade wszystko przed uczniami Chrystusa. Można stwierdzić – parafrazując, kończąc tę monografię, przedłożenie tarnowskiego filozofa, ks. prof. Michała Hellera – iż VI Konferencja i niniejsza dysertacja „pomoże ludziom myśleć”.

TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

ISSN 0239-4472



ARTICLES

- Rev. Adam Dynak • *“Peacemakers” (Mt 5:9). Jesus’ “Macarism”...* 7
Rev. Robert Kantor • *The situation of religious orders in the light...* 39
Rev. Grzegorz Kielbasa • *Mortality and causes of death...* 57
Rev. Janusz Królikowski • *Freedom of the Church and of Christian...* 105
Rev. Piotr Łabuda, Rev. Mateusz Odziomek • *Tradition, redaction...* 121

REVIEWS

- Rev. Piotr Łabuda • *“Spaces of Dialogue. Christian...”* 149



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

