

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

W r o c ł a w
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXVI 2018 Nr 2

e-ISSN 2544-6460

Year XXVI 2018 No 2

W r o c ł a w

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW

ISSN 1231-1731
e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

- bp Andrzej Siemieniowski (przewodniczący / chairman), prof. dr hab.,
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
Yaakov Deutsch, prof., David Yellin College of Education, Jerozolima, Izrael
ks. Bogdan Ferdek, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
ks. Józef Grzywaczewski, dr hab., prof. UKSW,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
ks. Zbigniew Kubacki, prof. dr hab.,
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, sekcja A. Boboli, Polska
ks. Krzysztof Pawlina, prof. dr hab.,
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, sekcja J. Chrzyciela, Polska
Franz Posset, prof., wolny badacz, Beaver Dam, Wisconsin, USA
ks. Mariusz Rosik, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
ks. René Roux, prof., Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano, Szwajcaria
ks. Stefano Tarocchi, prof., Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Florencja, Włochy
ks. Włodzimierz Wołyniec, prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

- ks. dr hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / Editor-in-chief
dr Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / Secretary
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. +48 76 72 44 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA / COPY EDITOR

Lucyna Jachym

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny” jest wersja papierowa.
The original version of the journal “Wrocław Theological Review” there is a paper version.

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:
www.ojs.academicicon.pl/index.php/wpt

DRUK / PRINT

Drukarnia Tumska – Wrocław

Być Bożym „teraz”

W pierwszych dniach 2019 r. w Panamie miały miejsce 34. Światowe Dni Młodych, w których wzięło udział bez mała cztery tysiące młodych ludzi z Polski. W czasie swojej homilii papież Franciszek powiedział do młodzieży między innymi: „Nie jesteście przyszłością, lecz Bożym «teraz»... Dla Jezusa nie ma «w międzyczasie», ale jest miłość miłosierdzia, które chce przeniknąć do serca i je zdobyć. Ona chce być naszym skarbem, ponieważ nie jest «międzyczasem» w życiu lub przemijającą chwilową modą, jest miłością daru z siebie, która zaprasza, by dawać siebie” (Msza Posłania, 27 stycznia 2019 r.).

Środowisko związane z Wrocławskim Przeglądem Teologicznym nieustannie podejmuje posługę pomnażania owej ciągle aktualnej miłości. Owocem tej pracy jest kolejny numer naszego czasopisma, w którym znalazły się artykuły badaczy związanych nie tylko ze środowiskiem Papieskiego Wydziału Teologicznego, który jest wydawcą naszego czasopisma. Tym razem oddajemy do rąk czytelników zeszyt zawierający artykuły w kilku dziedzinach teologicznych: teologii biblijnej i bibliistyce oraz teologii systematycznej, historii Kościoła, teologii pastoralnej i filozofii.

W dziedzinie nauk biblijnych swoje badania przedstawiło dziewięciu autorów reprezentujących starsze i młodsze pokolenie badaczy. Dr Dariusz Kucharek podjął próbę przedstawienia redakcji opowiadania o królu Manassesie, które znajdujemy w 2 Krl 21, 1-18. Dr Małgorzata Piotrkowska-Dańkowska, specjalizująca się w badaniach nad semiotyką tekstów biblijnych, zaprezentowała niezwykle interesujący tekst na temat semiotycznej lektury Pnp 2, 3 i 2, 14. Badania z pogranicza Starego i Nowego Testamentu podjął Kamil Mielniczuk, przedstawiając starotestamentowe źródła Eucharystii. Bardzo oryginalne poszukiwania dotyczące Ewangelii zaprezentowali prof. Mirosław Rucki oraz prof. Michael Abdalla, którzy podjęli zagadnienie kamienia, o który wszyscy się potykają (Mt 16, 23). Swoimi refleksjami nad pierwszą zapowiedzią męki i zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukaszowym podzielił się Dariusz Sambora. Ewa Sołtys, doktorantka PWT, swój artykuł poświęciła tematowi rzadko w ostatnim czasie analizowanemu, a mianowicie motywowi radości w Ewangelii według św. Jana. W nieco inny sposób do tekstu biblijnego podeszła dr Beata Stypułkowska, zatrzymując się nad zagadnieniem ikony Chrztu Pańskiego w katechezie biblijnej.

Spojrzenie na przekaz tekstu biblijnego jest równie ważne, jak podejmowanie kwestii o charakterze egzegetycznym, teologiczno-biblijnym. Takiego spojrzenia na Pismo Święte dokonała dr Anna Lenartowicz-Zagrodna, która w swoim opracowaniu przedstawiła trzy edycje Księgi Tobiasza z pierwszej połowy XVI w. Dr hab. Danuta Kowalska zajęła się tematem trwałości polszczyzny biblijnej, przedstawiając jej rozwój od *Psalterza floriańskiego* do *Psalterza Wujka*.

Równie interesujące badania w dziedzinie teologii systematycznej przedstawił prof. Jarosław Merecki, prezentując interdyscyplinarność teologii. Bardzo frapujące, a nawet medialne zagadnienie podjął prof. Zbigniew Kubacki. Opierając się na konkretnych przykładach, ukazał, w jaki sposób katolicki teolog, będąc odważnym w swoich badaniach, winien zachować pokorę – jego artykuł nosi tytuł: *Odwaga i pokora. Teolog katolicki wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*. Natomiast Grzegorz Ragan, początkujący teolog, zajął się wpływem gnostycyzmu i fideizmu na przekaz wiary i kształtowanie życia religijnego. Współczesne nauczanie papieskie jest zagadnieniem nie tylko niezwykle interesującym, lecz także nader aktualnym. Do tych kwestii nawiązał dr Sławomir Zatwardnicki w swoim opracowaniu *Antygnostycka krucjata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach papieża*.

Swoje poszukiwania w różnych dziedzinach teologii przedstawiło kolejnych trzech autorów. Prof. Michał Chłopowiec w opracowaniu historycznym ukazał charakterystyczne rysy Kościoła irlandzkiego wczesnego średniowiecza. Tematem z dziedziny prawa kanonicznego zajął się dr hab. Jerzy Adamczyk, prezentując zagadnienie kapituły kanoników w relacji do parafii złączonej z kościołem kapitulnym. Michał Skwierczyński, doktorant PWT, zajął się zagadnieniem z dziedziny prawa kanonicznego i podjął się zadania wyjaśnienia kwestii prawnych aspektów ustanowienia fundacji przez osobę prawną Kościoła katolickiego. Dr Jacek Froniewski w swoim opracowaniu pt. *Współczesne uwarunkowania posługi duchowej wobec chorych w Polsce – aspekty medyczne, prawne, duszpasterskie i ekumeniczne* podjął się naukowego opracowania kwestii mającej znaczenie nie tylko w zakresie teologicznym czy prawnym, lecz także duszpasterskim.

Poszukiwania w dziedzinie filozoficznej, a w zasadzie także patrologicznej, zaprezentował Mateusz Biernaczyk, zajmując się kwestią koncepcji przyczyn świata Justyna Męczennika oraz jej medioplatońskimi wątkami.

Niniejszy zeszyt Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego zawiera również kilka recenzji monografii naukowych. Miło mi również poinformować czytelników naszego czasopisma, że przeszliśmy już w pełni na platformę cyfrową Open Journal System i wszystkie teksty zgłaszane do publikacji przechodzą proces recenzji i redakcji właśnie na tej platformie. Życzę wszystkim czytelnikom i sympatykom naszego czasopisma naukowego dobrej i owocnej lektury, a także, byśmy wszyscy czuli się nie tylko Bożą przyszłością, lecz przede wszystkim Bożym „teraz”.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

Dariusz Kucharek

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Joanneum

kerad111@vp.pl

ORCID: 0000-0003-1083-5821

Redakcja opowiadania o królu Manassesie 2 Krl 21, 1-18

An Edition of the Story about King Manasseh 2 Ki. 21:1-18

Abstract: The article deals with the prehistory of the biblical text of 2 Ki. 21:1-18 which describes King Manasseh's life and appraises him. The article consists of two parts: an analysis that identifies the scope of the editors' interference in the biblical texts and a synthesis which tries to reconstruct the editorial process. The second part of the investigation is based on the results of the previous part.

(tłum. Olha Zatwardnicka)

Keywords: Manasseh, 2 Ki. 21:1-18, edition, Deuteronomistic History, biblical text, Deuteronomistic edition DtrH, DtrP, DtrN

Abstrakt: Artykuł ukazuje prehistorię tekstu biblijnego 2 Krl 21, 1-18, który przedstawia życie i ocenę króla Manassesesa. Niniejszy tekst składa się z dwóch części: analizy, za pomocą której odkrywa się w tekście obszary ingerencji redaktorów, oraz syntezy, która jest próbą rekonstrukcji procesu redakcyjnego. Druga część opiera się na wynikach uzyskanych w etapie analizy.

Słowa kluczowe: Manasses, 2 Krl 21, 1-18, redakcja, historia deuteronomistyczna, tekst biblijny, redakcja deuteronomistyczna DtrH, DtrP, DtrN

Książki, które spotyka się dzisiaj na księgarskich półkach, zwykle są opatrzone imieniem i nazwiskiem autora bądź jego pseudonimem literackim. Często sam twórca opisuje okoliczności powstania dzieła, jego przyczyny; zdradza, co było impulsem do podjęcia takiego, a nie innego tematu oraz jakie trudności pojawiały się w procesie powstawania tekstu. To wszystko sprawia, że pomiędzy książką stojącą na półce a autorem nie pojawiły się osoby trzecie, a relacja autor–lektor wydaje się czymś żywym i bliskim. Nie można tego samego powiedzieć o dziełach, które powstały w starożytności, a zwłaszcza o księdze Pisma Świętego, której tekst wielokrotnie był przeredagowywany i jest owocem pracy wielu autorów i redaktorów. Artykuł ten jest próbą ukazania drogi, jaką przebył „tekst” biblijny od pierwszych form aż do fazy końcowej, po którą może sięgnąć czytelnik, a jako przykład posłuży opowiadanie o królu Manassesie. Celem analizy redakcji jest ukazanie prehistorii literackiej 2 Krl 21, 1-18, ponieważ forma końcowa ksiąg biblijnych nie zawsze jest owocem wysiłku pisarza – samego autora, ale przechodzi przez różne etapy przeredagowywania, które zostawiają swoje ślady w tekście. Metoda docierania do genezy tekstu dzieli się na dwie fazy: analizę, w której identyfikuje się ingerencje redaktorów w tekst biblijny, opierając się na różnych przesłankach, oraz syntezę, w której na podstawie przeprowadzonej analizy dokonuje się rekonstrukcji historii redakcji konkretnego tekstu¹.

1. Analiza 2 Krl 21, 1-18

Analiza zawiera odpowiedzi na trzy następujące pytania: *Jakie są kryteria (formalne – różnice w terminologii, stylu, rodzaju literackim; tematyczne – sprzeczności, niespójności, przerwy tematyczne), aby wyodrębnić część tekstu, która została dodana? Czy występuje możliwość wyjaśnienia występujących różnic w inny sposób – bez założenia, że tekst jest dziełem pracy redaktora? Jak duży jest dodatek – na jakim obszarze tekstu rozciąga się zauważalna zmiana redakcyjna?*²

Dwóch badaczy – Stade³ i Provan⁴ – zaobserwowało, że część wersetu 2b⁵ pochodzi od innego autora, ponieważ pierwsza część frazy wprowadzającej

¹ Por. M. Bauks, C. Nihan, *Manuale di Egesi dell'Antico Testamento (Testi e Commenti)*, Bologna 2010, s. 121–123.

² Por. tamże, s. 163–164.

³ Por. B. Stade, *Miscellen*, ZAW 6 (1886), s. 186.

⁴ Inni królowie Judy, przed Manassesem, którzy zostali ukazani negatywnie, byli porównywani do Dawida (1 Krl 15, 3; 2 Krl 16, 2) lub do Achaba (2 Krl 8, 18.27), podczas gdy fraza użyta w przypadku Manassesia jest stosowana również w innych fragmentach 1-2 Krl (por. 1 Krl 14, 24; 2 Krl 16, 3; 17, 8), które według Provan wskazują na redakcję wygnaniową, co więcej, słownictwo wersetów 2b.10-15 sugeruje tę samą rękę redaktora, ponieważ słowa YHWH w 10-15 mówią o obrzydliwościach z wersetu 2b; por. I.W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, Berlin 1988, s. 114–115.

⁵ „Na modłę ohydnych grzechów tych ludów, które Pan wypędził przed Izraelitami”; cytaty biblijne zostały zaczerpnięte z Biblii Tysiąclecia, wydanie 5, Poznań 2014.

do 2 Krl 21, 1-2a jest identyczna z innymi wersetami otwarcia 1-2 Krl, a inne frazy tego typu w poprzednich rozdziałach 1-2 Krl nie porównują żadnego króla z królami pogańskimi, których YHWH wypędził z Kanaanu. Ta obserwacja sugeruje, że werset 2b pochodzi z okresu niewoli babilońskiej. O'Brien odrzuca jednak propozycję Provana, mówiąc, że element porównawczy istnieje również w wersecie 3 (konfrontacja pomiędzy Manassesem a Ezechiaszem oraz Manassesem i Achabem), zatem hipoteza, że werset 2b reprezentuje późniejszą redakcję, pozostaje bez poparcia. Należy jednak zauważyć, że wyrażenia porównawcze użyte w 1-2 Krl funkcjonują zawsze jako dodatek do formuły wprowadzającej (oceniającej króla) i nigdy nie odnoszą się do indywidualnych praktyk kultycznych. W związku z tym należy przyjąć propozycję, którą wysuwa Provan. Użycie nietypowej formuły we wprowadzeniu do życia Manassesia może sugerować, że król mógł zajmować jakieś szczególne miejsce pomiędzy władcami i rządcami Judy – w znaczeniu, że jego grzechy były cięższe od grzechów poprzedników. Jednak werset 2b funkcjonuje jako specjalna formuła, za pomocą której od początku opowiadania zostaje podkreślona nadzwyczajna skłonność Manassesia do grzechu. Znosi to teoria Provana⁶.

Werset 3 odnosi się do „wyżyn”, które Ezechiasz zniszczył, ale pomiędzy tekstem, który opisuje działanie Ezechiasza (2 Krl 18, 4), i opowiadaniem o Manassesie uwidoczni się różnica – w 2 Krl 18, 4 czasownik *swr* („eliminować”), a w 2 Krl 21, 3 słowo *'bd* („niszczyć”) opisują to samo działanie; według Barricka ta właśnie zamiana leksykalna sugeruje, że werset 3 mógł wyjść spod ręki redaktora⁷. Zmiana czasownika może wynikać z tendencji do prezentowania Manassesia jako jedyne archetypu idolatrii, szczególnie zauważalnej przez fakt, że cały werset nie funkcjonuje w tekście jako powtórzenie lub podwojenie i nie wydaje się elementem dodanym przez redaktora, a jedynie porównaniem działania króla z dokonaniem Ezechiasza.

Wielu badaczy przyjmuje, że werset 4 jest późniejszym dodatkiem, ponieważ zawiera elementy, które funkcjonują jako duplikacja informacji przynależących do sekcji wersetów 3-7a⁸. Werset 4 także przerywa ciąg logiczno-tematyczny pomiędzy wersetem 3 i wersetem 5⁹, a formy czasownikowe w wersecie

⁶ Por. P. Keulen, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, Leiden 1996, s. 174–175.

⁷ Por. W.B. Barrick, *On the “Removal of the ‘High-Places’” in 1-2 Kings*, „Biblica. Roma” 55 (1974), s. 258–259.

⁸ Por. I. Benzinger, *Der Bücher der Könige*, Freiburg 1899, s. 188; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomistischen Gesschichtswerk*, Göttingen 1972, s. 31; M.A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, Göttingen 1989, s. 232; I.W. Provan, dz. cyt., s. 146; H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982, s. 163.

⁹ Por. I. Benzinger, dz. cyt., s. 188; J. Gray, *I and II Kings*, London 1970², s. 706; I.W. Provan, dz. cyt., s. 86, 146; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1Kön. 17 – 2Kön. 25*, Göttingen 1984, s. 441, 456.

4 są odmienne od form czasownikowych w wersetach ościennych¹⁰. Informacje zawarte w wersecie 4a¹¹ wydają się być wzmiankowane w wersecie 5 w formie dłuższej, zawierającej mnóstwo detali (imiona bogów, którym dedykowane są ołtarze, oraz miejsca, gdzie zostały one wzniesione). Werset 7 podaje dłuższą wersję obietnicy YHWH danej Dawidowi w stosunku do tego, co mamy w wersecie 4, i obydwie teksty wyjaśniają znaczenie Świątyni Jerozolimskiej. Opierając się na powyższych przesłankach, wydaje się, że werset 4 jest czymś dodanym, czyli funkcjonuje jako późniejsze uzupełnienie tekstu. Prawdą jest, że werset 4 przerywa łańcuch opisywanych czynności Manassesesa odnośnie do kultu wojsk niebieskich, a wykluczając ów werset z ciągu wersetów 3-5, staje się oczywiste, że ta część opowiadania nawiązuje do tego samego tematu kultu i ustanowienia ołtarzy wojsku niebieskiemu. Powyższe przesłanki sugerują, że werset 4 jest późniejszym dodatkiem¹². Ostatnim argumentem przemawiającym za obecnością pracy redaktorskiej wydaje się różnica form czasownikowych w wersecie 4 i wersetach 3-5; jednakże – idąc za Niccaccim – w tym przypadku należałoby się nie zgodzić z powyższą tezą, ponieważ forma *w^eqatal* (werset 4a), przerywająca łańcuch form *wajjiqtol*, przedstawia ten sam czas i ten sam pierwszy plan narracji akcji oraz sugeruje, że *w^eqatal* jest kontynuacją *wajjiqtol*¹³.

Werset 5 także ukazuje się jako problematyczny¹⁴, ponieważ według 1 Krl 6, 36 Świątynia miała tylko jeden dziedziniec – wewnętrzny, podczas gdy Ez 40, 17-19 sugeruje, że dziedzińce były dwa, co wydaje się twierdzeniem powygnaniowym¹⁵. W tym okresie cały kompleks świątynny i pałac miały trzy dziedzińce: niższy, pośredni i wyższy¹⁶, i zostało to odzwierciedlone w działaniu Manassesesa; jest zatem prawdopodobne, że autor wymienia dwa z trzech dziedzińców Świątyni, które istniały za jego czasów, i to w nich odbywał się kult.

Istnieją również przesłanki, według których można domniemywać, że werset 6 jest późniejszym dodatkiem, ponieważ lista magicznych czynności

¹⁰ Por. I.W. Provan, dz. cyt., s. 87.

¹¹ „Budował również ołtarze w świątyni Pańskiej”.

¹² Van Keulen umniejsza walor tej argumentacji, sugerując, że również bez wersetu 4 wersety 3-5 są nielogiczne, ponieważ autor najpierw informuje, że Manasses oddawał pokłon wojsku niebieskiemu, a następnie wznosił ołtarze dedykowane tym bożkom (por. P. Keulen, dz. cyt., s. 162). Nie jest oczywiste, że pierwszym etapem kultu bóstwa jest dedykowanie ołtarza temu bóstwu, ustawienie go w Świątyni, a następnie rozpoczęcie składania ofiar; Izrael oddawał cześć YHWH zaraz po wyjściu z Egiptu, a kult w znaczeniu formy liturgicznej rozpoczął się po poświęceniu ołtarza w Świątyni Jerozolimskiej w czasach Salomona.

¹³ Por. A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield 1990, s. 183–185 §158ii.

¹⁴ Szczególnie w następującej części: „Na obydwóch dziedzińcach świątyni Pańskiej”.

¹⁵ Por. B. Stade, dz. cyt., s. 156–89; J. Gray, dz. cyt., s. 706–707; T.R. Hobbs, *2 Kings*, Dallas 2002, s. 306.

¹⁶ Por. G.A. Smith, *Jerusalem, The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70*, t. 2, New Jersey (NJ) 1972, s. 256.

kultycznych Manassesia przerywa sekwencję czynów, których król dokonuje w Świątyni (wersety 5-7)¹⁷. Werset 6 powiela¹⁸ zawartość wersetu 2¹⁹, formy zaś czasownikowe tego wersetu są różne od form czasowników okolicznych zdań. Pozycja wersetu 6 w katalogu grzechów Manassesia jest odpowiednio zredagowana i komponuje się dobrze wraz z ościennymi wersetami; wyżej wymieniona fraza nie jest powtórzeniem wersetu 2, ale jego intensyfikacją oraz podniesieniem oceny. Ten sam zabieg narracyjny ma miejsce w wersetach 9.11.15.16, które nie funkcjonują jako późniejsze dodatki redakcyjne. Odpowiedź na trzeci argument jest podobna do tej udzielonej w odniesieniu do podobnej przesłanki w wersecie 4, w konsekwencji werset 6 nie wydaje się późniejszym dodatkiem²⁰.

Pomiędzy wersetami 7 i 8 zarysowuje się brak spójności i kontynuacji logicznej, dlatego wielu uczonych interpretuje to jako ślad interwencji redaktora, ponieważ zauważalna jest zmiana tematyczna zachodząca pomiędzy tymi wersetami: przejście od wyboru Świątyni do wyjścia Izraelitów z Egiptu; od króla Manassesia do narodu i od przymierza Dawidowego do nieprzestrzegania Praw²¹. Oprócz tego zauważalna jest również pewna niezgodność syntaktyczna pomiędzy tymi wersetami²². Cytat zawarty w wersecie 7cd²³ wydaje się odnosić do profanacji Świątyni dokonanej przez Manassesia, podkreślając jednocześnie ciężar gatunkowy poczynań króla, podczas gdy werset 8 nie zawiera żadnego odniesienia do tego wydarzenia. Jednak punktem wspólnym obydwu fraz jest Izrael, który otrzymał ziemię od Boga. Pobyt Narodu Wybranego na Ziemi Obiecanej uwarunkowany jest przestrzeganiem Prawa (werset 8), a obecność YHWH w Świątyni uzależniona jest od postępowania króla; te dwie idee wprowadzają pewną dysharmonię pomiędzy przesłaniem wersetów 7ab²⁴ i 8. Rozwiązaniem tych rozbieżności może być zastosowanie warunków przebywania Izraela w Ziemi Obiecanej jako przyczyny pozostania Boga w Świątyni, gdyż obydwie rzeczywistości zależą od przestrzegania Prawa przez Izraelitów. Cytat, który zawiera werset 7, odsyła do grzechu popełnionego przez Manassesia,

¹⁷ Por. I. Benzinger, dz. cyt., s. 188; R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981, s. 67; M.A. O'Brien, dz. cyt., s. 232; I.W. Provan, dz. cyt., s. 87.

¹⁸ Szczególnie we fragmencie „Mnóstwo zła uczynił w oczach Pana”.

¹⁹ Por. I.W. Provan, dz. cyt., s. 146; H. Spieckermann, dz. cyt., s. 166.

²⁰ Por. P. Keulen, dz. cyt., s. 168.

²¹ Por. J. Gray, dz. cyt., s. 707–708; M.A. O'Brien, dz. cyt., s. 233; S.L. McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Leiden 1991, s. 142–143; E. Würthwein, dz. cyt., s. 442.

²² Por. R.E. Friedman, *From Egypt to Egypt. Dtr¹ and Dtr²*, [w:] *Traditions and Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, red. B. Halpern, J.D. Levenson, Winona Lake 1981, s. 177.

²³ „O której Pan powiedział do Dawida i do syna jego, Salomona: «W świątyni tej i w Jeruzalem, które wybrałem ze wszystkich pokoleń Izraela»”.

²⁴ „Posąg Aszery, który sporządził, postawił w świątyni”.

a opisanego w pierwszej części tego wersetu, dlatego aplikowanie warunków zawartych w wersecie 8 oznaczałoby zakwalifikowanie ich jako komentarza do profanacji, której dopuścił się król. Jednakże dwa elementy nie pozwalają dokonać takiej weryfikacji tekstu: jeśli warunki odnosiłyby się do konkretnego grzechu Manassesesa, nie musiałyby być sformułowane za pomocą określeń generalnych – jako apel do Izraelitów, aby przestrzegali Prawa; w świetle wersetu 9, w którym odpowiedzialność Manassesesa jest oddzielona od odpowiedzialności Izraela, król nie jest włączony w warunki zawarte w wersecie 8. Na podstawie tych obserwacji należałoby stwierdzić, że nie ma możliwości wytłumaczenia problemu zmiany tematyki pomiędzy wersetami 7 i 8, co sugeruje, że powyższe frazy nie wyszły spod ręki tego samego autora. Prawdopodobnie redaktor dodał werset 8, aby zademonstrować, że zachowanie Izraela – nieprzestrzeganie Prawa – było powodem upadku narodu²⁵. Drugi argument nie jest zbyt silny, ponieważ wielu uczonych nie dostrzega problemu syntaktycznego pomiędzy wersetami 7 i 8, również Friedman, autor tej tezy, nie uwypuklił przesłanek, na podstawie których wysnuł swój wniosek²⁶.

Warto zastanowić się, czy dodatek redaktora stwierdzony w wersetach 7c-8 nie rozciąga się również na kolejną frazę. Werset 9 koresponduje z zawartością wersetu 8, ponieważ Izrael, który w wersecie 8 jest odbiorcą słów YHWH, staje się podmiotem wersetu 9a *w^elo szameu* („lecz oni nie słuchali”) i przedmiotem działań Manassesesa – werset 9b *wayyatem m^enaszeh* („Manasses wprowadził ich w błąd”); wynika z powyższego, że cały werset wyszedł spod ręki redaktora, a z punktu widzenia gramatycznego werset 9c-d²⁷ jest podrzędny w stosunku do 9a-b.

²⁵ Por. P. Keulen, dz. cyt., s. 169–170. Provan ukazuje inny punkt widzenia, według którego wersety 7-8 przynależą do tego samego redaktora z czasów wygnania, ponieważ odnoszą się do 1 Krl 9, 1-9 – obietnicy danej Dawidowi i powtórzonej Salomonowi, zgodnie z którą zachowywanie Prawa przez naród gwarantuje obecność Imienia Bożego w Świątyni bądź przebywanie Izraela w Ziemi Obiecanej (por. I.W. Provan, dz. cyt., s. 117). Jednakże 1 Krl 9, 6 ukazuje, że słowa YHWH otrzymuje Salomon i jego synowie, zatem nie jest słuszne twierdzić, że tylko Izrael (rozumiany jako naród, a nie królowie) jest przedmiotem Bożej obietnicy. W wersetach 4-5 zostały ujęte warunki wypowiedziane Salomonowi, które gwarantują trwałość Dynastii Dawidowej, ale wersety 6-9 nie odnoszą się do króla, lecz tylko do ludu Izraela, który będzie odpowiedzialny za przyszły upadek narodu. W świetle powyższego jest możliwe, że zaimek *tem* („wy”) w 1 Krl 9, 6 oznacza Izraela i znowu ta zmiana podmiotu pomiędzy wersetami 5 i 6 może pochodzić z odmiennej redakcji, szczególnie gdy w 1 Krl 9, 6-9 są wzmiankowane elementy redakcji wygnaniowej: wyjście (werset 9) i wysiedlenie z kraju (werset 7). Ta konkluzja odrzuca argumentację Provana; por. R.E. Friedman, dz. cyt., s. 175–176; S.L. McKenzie, dz. cyt., s. 140; M.A. O’Brien, dz. cyt., s. 160; E. Würthwein, dz. cyt., s. 104–105; P. Keulen, dz. cyt., s. 179–180.

²⁶ Por. I.W. Provan, dz. cyt., s. 146 n. 38; P. Keulen, dz. cyt., s. 169.

²⁷ „Tak iż czynili większe zło aniżeli narody pogańskie, które Pan wytracił przed Izraelitami”.

Dietrich wysuwa tezę, że większość mów Boga w 1-2 Krl jest dodatkiem redaktorskim i do tej grupy wlicza także 2 Krl 21, 10-15²⁸; inni badacze podzielają to stanowisko, dostrzegając różnicę pomiędzy tymi wersetami a pozostałą częścią opowiadania o Manassesie²⁹. Wersety 10-14 przedstawiają odmienny styl w porównaniu z pozostałymi wersetami 2 Krl 21, 1-18, już bowiem sam fakt mowy bezpośredniej YHWH łamie linię narracji, uwydatniając również zmianę tematu, którym jest ogłoszenie kary wobec Jerozolimy. W sposób ewidentny grzechy korespondują z karą i każdy rodzaj popełnianego zła, niezależnie od tego, kto jest jego autorem, zasługuje na potępienie. Zapowiedź napomnienia zawsze pociąga za sobą konsekwencje, czyli zrealizowanie potępienia, jednak w przypadku Manassesesa wypełnienie kary nie jest ukazane, ponieważ upadek Jerozolimy jest wydarzeniem przyszłości, które nie dochodzi do skutku za czasów króla. Wypełnienie Bożych słów przedstawiają opowiadania, które opisują wydarzenia po śmierci Manassesesa 2 Krl 22, 16-17; 24, 1-4. Zmiana stylu i formy opowiadania oraz głównego tematu, a nawet bohatera (staje się nim Jerozolima jako społeczność i figura Narodu Wybranego) ukazują wersety 10-14 jako dodatek redakcyjny.

Werset 15 funkcjonuje jako drugi powód napomnienia ze strony YHWH, w którym Izrael jest odpowiedzialny za prowokowanie Boga do gniewu. Zawiera on również określenie czasu, w którym to postępowanie się dokonywało, czyli od momentu wyjścia z Egiptu aż do rzeczywistego czasu opowiadania. Jednak jako pierwsza przyczyna kary (werset 11) ukazane jest postępowanie Manassesesa. Można przyjąć, że obydwie okoliczności współpracują ze sobą, ponieważ konsekwencją grzechów króla i zachowania narodu jest ta sama rzeczywistość – Boży gniew, który objawia się w zesłanej karze. Obydwa motywy przedstawiają drogę niewierności Judy, który kroczył drogą Manassesesa i nie przestrzegał Prawa od momentu wyjścia z Egiptu. Pojawiają się jednak pewne wątpliwości: *Dlaczego ukazany został drugi powód, skoro już w pierwszym były wzmiankowane grzechy Judy (werset 11)? Dlaczego pierwszy powód historycznie obejmuje okres 55 lat – panowania Manassesesa, a drugi powód okres znacznie dłuższy (kilka wieków)?* Ta niezgodność sugeruje, że jeden ze wzmiankowanych wersetów, 11 lub 15, prawdopodobnie jest późniejszym dodatkiem. Jeśli werset 11 jest późniejszy, to w konsekwencji także werset 12, ponieważ ten pierwszy funkcjonuje jako wprowadzenie do słów YHWH, a ogłoszenie kary nie może się dokonać bez podania przyczyny przestępstwa, co jest zawarte w wersecie 11. Jeśli werset 15 nie jest wynikiem pracy redaktorskiej, to powinien być zgodny ze zdaniem, które tworzą jego najbliższy kontekst, jednakże pomiędzy wersetami 15 i 14 widoczna jest pewna dysharmonia, ponieważ formuła *sz^eerit*

²⁸ Por. W. Dietrich, dz. cyt., s. 14, 23, 25–26, 33, 47, 106.

²⁹ Por. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (MA) 1973, s. 286; A.D.H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile*, London 1983, s. 118–120.

nachlati („Reszta mojego dziedzictwa” werset 14)³⁰ odnosi się do Judy w czasie późniejszej monarchii, a w świetle wersetu 15 powinna rozciągać się na całą historię Narodu Wybranego i powinna oznaczać Izrael w sensie generalnym. Podsumowując, należy uznać, że werset 15 jest późniejszym dodatkiem³¹.

Według reguł syntaktycznych³² partykuła *w^egam* („także, nawet”) jest łącznikiem pomiędzy tym, co ją poprzedza i co po niej następuje, w tym konkretnym przypadku chodzi o połączenie wersetów 15 i 16. Jednakże analizując powyższe zdania, wydaje się oczywiste, że nie istnieje płynne przejście pomiędzy nimi, ponieważ ich podmioty zasadniczo się różnią (podmiotem wersetu 15 jest naród Judy, a podmiotem wersetu 16 jest Manasses jako autor grzechów). Z tego powodu werset 16 wydaje się być niezależny od wcześniejszego zdania, podczas gdy formuła *w^egam* dodaje grzech króla – *szafach* [...] *dam* („przełać [...] krew”) – do innych przekroczeń Prawa, których się dopuścił. Dlatego, prawdopodobnie, werset 16 jest kontynuacją katalogu grzechów z sekcji wersetów 3-7 bądź późniejszym dodatkiem.

Przyglądając się terminologii wersetu 16c³³, należy zauważyć, że jest ona podobna do tej zawartej w wersecie 11c³⁴, co oznacza, że werset 16 w swojej zawartości i tematyce jest kontynuacją ogłaszania powodu kary. Dlatego werset jest zgodny logicznie z całą mową YHWH i zatem jego część 16c-d nie mogła zostać napisana przed wersetami 10-14. Początek zaś 16a-b należałoby datować na ten sam okres, ponieważ sformułowanie „wylewać krew niewinną”, czego dopuścił się Manasses, powraca w 2 Krl 24, 4, który jest późniejszym dodat-

³⁰ Tylko prorok Micheasz używa terminu *nachlah* („dziedzictwo”, por. Mi 7, 18), ale jego tekst nie charakteryzuje zakresu semantycznego tego wyrażenia; jednakże Naród Wybrany był nazywany dziedzictwem YHWH i tak funkcjonuje w historii deuteronomistycznej (HD) (por. Pwt 4, 20; 9, 26.29; 32, 9; 1 Sam 10, 1; 26, 19; 2 Sam 14, 16; 20, 19; 21, 3; 1 Krl 8, 51.53; 2 Krl 21, 14), w sposób szczególnie jest to widoczne w modlitwie Mojżesza (por. Pwt 9, 26.29). Ta sama tendencja w interpretowaniu „dziedzictwa” uwiidocznia się w modlitwie Salomona (por. 1 Krl 8, 51, 53). Kontekst wyrażenia „reszta mojego dziedzictwa” jest obecny we frazie „Wtedy Pan zapłonął gwałtownym gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go od swego oblicza. Pozostało tylko samo pokolenie Judy” (2 Krl 17, 18), gdzie jest ono zidentyfikowane z pokoleniem Judy, które staje się obiektem Bożej troski i miłości. Powracając do tekstu 2 Krl 21, 14, wyrażenie „Odrzucę resztę mojego dziedzictwa” ukazują Boży plan do odwrócenia się plecami do Judy, a takie zachowanie YHWH jest czymś przeciwnym do prośby zawartej w modlitwie Salomona (por. 1 Krl 8, 57, co znaczy, że miłość Boga do Izraela nie ustanie nigdy). Ukazuje to wielkość i ciężar grzechów Manasses i Judy. Czasownik *ntsz* („porzucać, pozostawić bez opieki”) powiększa brak Boga w relacjach z Izraelem.

³¹ Por. W. Dietrich, dz. cyt., s. 30; G.H. Jones, *1 and 2 Kings. Based on the Revised Standard Version*, Grand Rapids 1984, s. 594; M.A. O’Brien, dz. cyt., s. 233–234; P. Keulen, dz. cyt., s. 171–172.

³² Por. C.H.J. Van der Merwe, *The Old Hebrew Particle gam. A Syntactic-Semantic Description of gam in Gn-2Kg*, St. Ottilien 1990, s. 167, 189.

³³ „Oprócz grzechów, w które wciągnął Judę”.

³⁴ „I nawet Judę doprowadził do grzechu”.

kiem redaktorskim z czasów wygnania babilońskiego³⁵. Ten temat powraca w 1-2 Krl tylko w historii Nabota, co kreuje porównanie pomiędzy Manassesem i Achabem, ale idea „przelewania niewinnej krwi” wydaje się drugoplanowa, ponieważ nie jest rozwijana w teologii 1-2 Krl. Co więcej, werset 16a-b mógł przynależeć do oryginalnej przedwygnaniowej formy opowiadania o Manassesie, ponieważ nie jest wspomniany przez Deuteronomistę w opowiadaniu o Jozjaszu. Wszystkie powyższe przesłanki wskazują, że werset 16 jest dodatkiem późniejszym niż wersety 10-14³⁶.

2. Synteza 2 Krl 21, 1-18

Ta część artykułu szuka odpowiedzi na następujące pytania: *Według jakiego procesu badana perykopa osiągnęła swoją finalną formę? Jaki był cel procesu redakcyjnego? Czy dodatki do tekstu bazowego można zakwalifikować do któregoś z wielkich procesów redakcyjnych?*³⁷

2.1. Rekonstrukcja procesu redakcyjnego

Analiza dokonana w pierwszej części pozwala stwierdzić, że w perykopie 2 Krl 21, 1-18 można wyodrębnić poszczególne partie tekstu, które należy sklasyfikować jako późniejsze dodatki redakcyjne. Przynależą do nich następujące wersety: 4.7c-9.10-14.15.16, i są one historycznie młodsze w porównaniu ze starszym tekstem, czyli wersetami: 1-3.5-7b.17-18. Pomiędzy częściami zakwalifikowanymi jako owoc pracy redaktora można wyodrębnić jeszcze inne bloki tekstu; obserwując, że wersety 10-14 tworzą jednolitą formę literacką, można je uznać za oddzielny proces redakcyjny, podobnie jak wersety 15-16, które zostały rozpoznane jako młodsze w stosunku do tego bloku tekstowego i przynależą do trzeciej fazy procesu redakcyjnego. Wersety 4.7c-9 wprowadzają wątpliwość, czy zakwalifikować je do pierwszej redakcji, czy do drugiej, uwzględniając, że nie dotyczą tematu kary i zniszczenia Jerozolimy oraz Judy, a także używają stwierdzenia „ich ojcowie”, co można sugerować, że powyższe frazy przynależą do drugiej redakcji³⁸. Podsumowując, należy przyjąć, że obok dokumentu bazowego istnieją dodatki redakcyjne, które są owocem dwóch procesów redakcyjnych:

³⁵ Por. R.H. Lowery, *The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah*, Sheffield 1990, s. 175.

³⁶ Egzegeci twierdzą, że werset 16 należy uznać za późniejszy dodatek; por. W. Dietrich, dz. cyt., s. 30; J. Gray, dz. cyt., s. 757; G.H. Jones, dz. cyt., s. 600; R.D. Nelson, dz. cyt., s. 66; M.A. O'Brien, dz. cyt., s. 233; I.W. Provan, dz. cyt., s. 146; B. Stade, dz. cyt., s. 186-187; E. Würthwein, dz. cyt., s. 440; Keulen widzi werset 16 w odmienny sposób, por. P. Keulen, dz. cyt., s. 172-173.

³⁷ Por. M. Bauks, C. Nihan, dz. cyt., s. 164-165.

³⁸ Argumenty, aby zakwalifikować wersety 4.8-9 jako drugą redakcję, zostaną ukazane w drugiej części artykułu.

II redakcja		4		7c-9		15-16	
I redakcja					10-14		
Dokument bazowy	1-3		5-7b				17-18
<i>Forma końcowa</i>	1-3	4	5-7b	7c-9	10-14	15-16	17-18

2.2. Efekt końcowy procesu redakcyjnego

Tematem przewodnim czwartego wersetu jest Świątynia Jerozolimska, w której może odbywać się jedynie kult YHWH, co oznacza ideę centralizacji praktyk liturgicznych, którą zapoczątkował Ezechiasz (por. 2 Krl 18, 3-4). W związku z tym powyższy werset dodaje do tekstu bazowego wątek sprofanowania Świątyni przez niewłaściwie rozumiany i praktykowany kult.

Na początku dodatek obejmujący wersety 7c-9 kontynuuje temat zawarty w wersecie 4, powiększając znaczenie Świątyni, nazywając ją miejscem, w którym obecne jest imię YHWH, według obietnicy danej przez Boga Dawidowi i Salomonowi. W dalszej części werset 8 ukazuje wolę Bożą do wypędzenia Izraela z Ziemi Obiecanej, zatem to przebywanie jest uwarunkowane, ponieważ sytuacja Izraela będzie zależała od jego relacji z YHWH, co wyraża się w przestrzeganiu Prawa, w tej zaś dziedzinie król i jego następcy są odpowiedzialni za postępowanie swojego narodu. Naród, który nie słuchał YHWH i nie przestrzegał Jego nauczania, czyniąc więcej grzechów niż poganie, którzy nie byli zobligowani do przestrzegania Prawa, to temat ukazany w wersecie 9; jednakże Izrael popełniał zło, ponieważ Manasses prowadził ich ku temu, dlatego ukazany jest jako król gorszy od pogan – Kananejczyków. Powyższe wersety również wracają do tematu centralizacji i czystości kultu, co powinno przejawiać się w przestrzeganiu Prawa, które obowiązuje cały naród.

Tematem przewodnim elementu redakcyjnego zawartego w wersetach 10-14 jest kara, przekazana przez proroków, którzy ukazują zachowanie Manassesza jako powód przestępstwa, nazywając je czymś gorszym niż postępowanie Amorytów – ST podaje postępowanie tego narodu jako przykład idolatrii³⁹ – szczególnie w odniesieniu do kultu Baala i Aszery. Słowa, w których Bóg objawia wielkość przestępstwa, są *odpowiedzią na zachowanie* Manassesza, podczas gdy sąd i kara nie są ogłaszane królowi, lecz Jerozolimie i Judzie, czyli narodowi. Kara będzie tak ogromna, że usłyszą o niej wszyscy, ponieważ jak człowiek bierze sznur mierniczy i pion ołowiany, aby skontrolować, czy budynek został wzniesiony według norm, tak Bóg chce zweryfikować, czy ludność Jerozolimy wprowadza w czyn Prawo⁴⁰. Następnie YHWH potraktuje mieszkańców tak,

³⁹ Por. Joz 24, 15.18; Sdz 11, 23.

⁴⁰ Por. P. Keulen, dz. cyt., s. 128–130.

jak osusza się, czyści miskę – jest to czynność symboliczna podobna do przekręcania do góry dnem naczynia po umyciu, aby w pełni wyszło⁴¹. Ta przenośnia, oznaczająca oczyszczenie narodu przez Boga, wyzbycia się wiarołomnych i odstępców, ukazuje dalsze losy Judejczyków. Na koniec YHWH odwróci się plecami do Judy, swojego dziedzictwa, i ten gest będzie oznaczał brak Bożego błogosławieństwa nad Izraelem⁴², co objawi się w wydarzeniu wydania Narodu Wybranego w ręce nieprzyjaciół (por. Jer 12, 7) i będzie się wiązało z nieprzejmowaniem się Boga historią jego narodu. Konsekwencją takiego postępowania YHWH stanie się niewola, w jaką popadną Judejczycy. Wersety 10-14 dodają do tekstu bazowego ideę sądu nad Judą i zapowiadają zniszczenie Jerozolimy oraz niewolę narodu – wszystkie te wydarzenia będą konsekwencją złego postępowania i złego przykładu danego przez Manassesa.

Dodatek, jakim jest werset 15, ukazuje drugi motyw kary, czyli naród, który przez długi czas (od wyjścia z niewoli egipskiej aż do czasu ówczesnego pisarza natchnionego) czyni zło na oczach YHWH i dlatego Pan odpowie na postępowanie swoich wybrańców, zsyłając na nich karę. Ta część tekstu ubogaca dokument bazowy o nowy powód Bożego gniewu.

Powrót do grzechów Manassesa można zaobserwować w wersecie 16, a w szczególności do jednego z nich – „przelewania niewinnej krwi”. To postępowanie jest grzechem ciężkim w oczach autora – świadczy o tym powtórzenie go w dalszej części księgi (por. 2 Krl 24, 3-4) – potęgowanym poprzez dawanie złego przykładu podwładnym⁴³. Temat odpowiedzialności Manassesa wobec grzechów Judy ponownie powraca w tym dodatku redakcyjnym, uwypuklając jeden, nowy grzech, który nie był wzmiankowany wcześniej i który łączy grzech króla i grzechy jego narodu w jeden motyw kary.

2.3. Typologia redakcji

Celem tej części syntezy jest przebadanie profilu literackiego każdego typu redakcji, czyli wychwycenie elementów szczególnych i konstytutywnych dla każdego typu redakcji.

2.3.1. Tekst bazowy

Tekst bazowy ukazuje ocenę dzieł Manassesa, co jest typowe dla opowiadań o królach Judy i Izraela, i do tego rodzaju literackiego z pewnością przynależy werset 1. Pierwsza część wersetu 2 jest charakterystyczna dla ocen królów Judy, przedstawianych w 1-2 Krl, warto więc zaznaczyć, że od Roboama przez Abijama, Asę, Jozafata, Jorama, Ochozjasza i Atalię (królowa Judy, która nie pochodziła z rodu Dawida) władcy czynili to, co było złe w oczach Boga. Po drugim przymierzu Dawidowym (por. 2 Krl 11, 17) pierwsi czterej królowie

⁴¹ Por. tamże, s. 132–133.

⁴² Por. J. Lundbom, וַיִּטֵּן, [w:] *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, red. J. Botterweck, H. Ringgren, t. 5, Brescia 2005, s. 845–846.

⁴³ Por. P. Keulen, dz. cyt., s. 139–142.

czynili to, co jest dobre w oczach YHWH (Joasz, Amazjasz, Azariasz, Jotam), sukcesor ostatniego – Achaz – jest oceniany negatywnie. Następni czterej ukazani są w taki oto sposób: Ezechiasz i Jozjasz nie postępowali tylko i wyłącznie drogą prawości, ale ich ocena jest w całości pozytywna, podczas gdy Manasses i Amon zostali przedstawieni jako najgorsi królowie w historii Judy. Ostatni czterej czynili tylko to, co było złe w oczach Boga (Eliakim, Jojakim, Jojakin i Sedecjasz). Historia Manassesesa jest zatem dobrze wkomponowana w poczet oceny życia królów Judy, co więcej – jest on ukazany jako najgorszy, odpowiedzialny za upadek Judy, dlatego werset 2 należy zakwalifikować do materiału DtrH⁴⁴.

Część 2b jest podobna do tekstów 2 Krl 16.3; 17.8, w których królowie ukazani są jako praktykujący obrzydliwości⁴⁵ podobne do *hagojim* („narodów”), które przed Izraelitami zamieszkiwały Ziemię Obiecana, czego surowo zabraniało Prawo (por. Pwt 18.9-11). Jednakże wśród tych tekstów znajduje się pewna różnica, w 16.3 i 21.2 król jest tym, który popełnia zło, a w 17.8 zło

⁴⁴ W poszukiwaniu źródeł 1-2 Krl i tradycji, od których to dzieło pochodzi, można rozróżnić trzy punkty widzenia wśród badaczy: pierwsza grupa opowiada się za czterema źródłami *Pięcioksięgu* (J, E, D, P) i ksiąg, które po nim następują w kanonie hebrajskim, takich jak *Prorocy Późniejsi*; druga grupa opowiada się za hipotezą, w której księgi Joz-2 Krl wyszły spod ręki tego samego autora, który był pod wpływem tradycji deuteronomistycznej (DtrG); ostatnia część to uczeni, którzy widzą w dziele Joz-2 Krl (DtrG) dwa lub trzy etapy redakcji, które zakładają obecność okresu preliterackiego tych ksiąg. W świetle przeprowadzonych rozważań odnośnie do liczby redaktorów nie można podtrzymać teorii M. Noth, ale trzeba przyjąć prawdopodobieństwo nie mniej niż trzech redakcji, stworzonych przez redaktorów deuteronomistycznych. Pierwsza z nich była owocem działalności redaktora historyka, *Deuteronomisty Historyka* (DtrH), który z jednej strony interesował się historycznością wydarzeń, które przedstawiał, a z drugiej szukał motywów, które mogłyby wyjaśnić katastrofę narodu izraelskiego. Podczas tworzenia swojego dzieła opierał się na faktach historycznych, które znajdował w tradycjach bądź źródłach dostępnych w jego epoce. Oprócz tych tradycji DtrH korzystał z dzieł, które sam wzmiankował. Trudno jednoznacznie stwierdzić, które z tych źródeł istniały wcześniej w tradycji ustnej, a które w tradycji spisanej (np. 1 Krl 10 – 13), ale można przyjąć z pewnością, że DtrH w niektórych przypadkach posługiwał się dwoma źródłami, często odmiennymi, aby przekazać tę samą tradycję. Dzieło DtrH zostało uzupełnione opowiadaniem narracyjnym o charakterze prorockim, które przez badaczy są przypisywane *Deuteronomiście Prorokowi* (DtrP), ponieważ przedstawiają rolę i znaczenie proroków w historii Izraela. DtrP wkłada tradycje prorockie w opowiadanie o królach Judy i Izraela, aktualizując w ten sposób opowiadanie prorockie w świetle teologii *historii deuteronomistycznej*. Najprawdopodobniej DtrP znajdował owe tradycje prorockie w źródłach (por. 2 Krl 8, 4), jednakże pomiędzy proroctwami znajdują się opowiadania, w których nie zostały podane ani okoliczności, w jakich mowa była wygłaszana, ani to, kto ją wygłaszał, co wskazuje, że powyższe teksty mogły nie pochodzić w całości z redakcji prorockiej, ale być tworzone na podstawie wydarzeń historycznych. Trzecim wielkim redaktorem jest *Deuteronomista Prawnik* (DtrN), który jeszcze raz przeanalizował wszystkie dostępne źródła dotyczące królów i proroków i zdecydował, że podział królestwa Salomona, upadek Izraela i Judy oraz niewola babilońska były spowodowane nieprzestrzeganiem Prawa; odnośnie do tej trzeciej redakcji badacze nie podają szczegółowych źródeł, z których korzystał DtrN.

⁴⁵ Termin ten jest obecny w innych tekstach HD: 1 Krl 14, 24; 2 Krl 16, 3; 21, 2.11; 23, 13.

jest wynikiem postępowania całego narodu. Teoria, według której nie grzechy króla, lecz złe postępowanie narodu jest powodem upadku czy Izraela, czy Judy, pochodzi z okresu późniejszego (DtrN), co oznacza, że ani 16.3, ani 21.2 nie pochodzą z tego okresu i te redakcje są częścią DtrH.

Werset 3 podobny jest do innych miejsc tej samej księgi: 2 Krl 17, 11.16-17, gdzie opisana jest historia Achaza, oraz 2 Krl 23, 4a.8, który opisuje reformę króla Jozjasza. Jednakże również w tym przypadku w pierwszym tekście podmiotem jest Izrael (17, 11.16-17), podczas gdy w pozostałych dwóch są nimi królowie Izraela (21, 3 i 23, 4a.8), dlatego perykopy ukazują dwóch różnych bohaterów odpowiedzialnych za grzechy. Zatem jak w poprzednim przypadku, również werset 3 przynależy do DtrH. Należy zaznaczyć, że jest pewien związek pomiędzy historią Manassesia i opowiadaniem o upadku Samarii, ściślej rzecz biorąc, porównanie Manassesia i Achaba, a werset 3 uwidocznia kontrast pomiędzy Ezechiaszem i jego synem (Manasses) oraz Jozjaszem i jego dziadkiem (Manasses). Kiedy DtrH w przypadku Ezechiasza i Jozjasza opisuje akt zniszczenia wyżyn, wtedy oczywiście w opowiadaniu o ich antynaśladowcach powinno być umieszczone odniesienie do odbudowy tych miejsc nieprawego kultu, zatem również z tego powodu werset 3 przynależy do DtrH.

Werset 5, tak jak poprzednie przypadki, funkcjonuje jako kontrast do reformy Jozjasza (por. 2 Krl 23, 12), gdyż opisuje „reformę” kultyczną Manassesia, czyli propagowanie idolatrii, a piętnowanie tego rodzaju zachowania jest ideą Deuteronomisty z DtrH.

Lista grzechów ukazana w wersecie 6 pokrywa się z podobną formą w Pwt 18, 10-11, układ grzechów popełnianych przez Manassesia koresponduje z katalogiem z Księgi Powtórzonego Prawa, również wyrażenie „pobudził Go do gniewu” jest typowym zwrotem deuteronomistycznym⁴⁶, co pozwala zakwalifikować werset do DtrH.

Części ab w wersecie 7 mogą być zaliczone jako część DtrH, ponieważ odnoszą się do 2 Krl 23, 6-7 – *Aszery* zniszczonej przez Jozjasza, i tylko w tych dwóch przypadkach 1-2 Krl przywołuje fakt umieszczenia tego bóstwa w Świątyni.

Wersety 17-18, stanowiące część finalną, funkcjonują jako typiczne formy końcowe opowiadań o życiu królów Izraela⁴⁷ i tworzą wrażenia kontynuacji i ciągłości całego dzieła literackiego 1-2 Krl, co jednoznacznie wskazuje na ich przynależność do DtrH.

2.3.2. Druga redakcja

Obecność innej redakcji wypływa z faktu podobieństwa lingwistycznego, tematycznego i przekazu mów prorockich zawartych w 1-2 Krl, które dotyczą upadku królestwa Salomona, domu Jeroboama, Bassy, Achaba, Jehu, a cała historia Królestwa Północnego jest wypełnieniem tych słów⁴⁸. Powyższe

⁴⁶ Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, s. 340.

⁴⁷ Por. 1 Krl 15, 7-8; 2 Krl 8, 23-24; 15, 6-7.16.19-20; 20, 20-21.

⁴⁸ Por. 1 Krl 11, 31-35; 12, 15; 14, 7-11; 15, 29; 16, 1-4.11-12; 21, 19-24; 22, 38; 2 Krl 9, 6-10; 10, 3; 15, 12.

opowiadania mają punkty wspólne, które funkcjonują jak tropy, pozwalające odnaleźć w perykopie pracę redaktora: w 1-2 Krl znajdują się prorocтва i ich wypełnienia, których celem jest wytłumaczenie i podanie motywów odnośnie do danej sytuacji historycznej czy danego wydarzenia, które spotyka Królestwo Północne (Izrael) bądź Królestwo Południowe (Juda)⁴⁹. Prorocтва i ich wypełnienia nie przynależą do zbioru DtrH, ale dotyczą swoją tematyką opisanych tam wydarzeń. W dużej części tych tekstów można wyodrębnić tę samą strukturę: formuła mówiącego *koh amar* („tak mówi”), akt oskarżenia *jaan aszer* („ponieważ”), ogłoszenie kary *lachen hinni mewi* („dlatego, oto poślę”) lub *wehichratti* („wygubię”); ta sama struktura jest obecna w księgach prorockich. Również widoczne jest stosowanie języka profetycznego w opowiadaniach, które zawierają Księgi Królewskie. Powyższe przesłanki pozwalają stwierdzić obecność procesu redakcyjnego w 1-2 Krl, który powiązany jest z tradycją prorocką DtrP i funkcjonuje jako dodatek do istniejącego już dokumentu DtrH.

Wersety 10-14 przynależą do DtrP, ponieważ ich temat i przesłanie jest podobne do mów prorockich, o których wspomniano powyżej; struktura tych wersetów koresponduje z typycznym układem mów prorockich, a tekst nie dodaje żadnych nowych informacji odnośnie do życia Manassesa. Ukazana relacja pomiędzy upadkiem Samarii i domem Achaba a upadkiem Jerozolimy i domem Manassesa jest obecna w DtrH. Od strony leksykalnej perykopa podobna jest do innych mów w 1-2 Krl i do Księgi Proroka Jeremiasza *hinni mewi raah* („oto przyniosę niełaskę”)⁵⁰, *awadaw hann^ewiim* („przez moje sługi”)⁵¹, *kal-szom^eaw tic-calnah sz^ete az^enaw* („tak, iż wszystkim, którzy o tym usłyszą, zadzwoni w obu uszach”)⁵²; cały werset 14 jest podobny do Jr 12, 7, *w^ehau l^waz w^elim-szissah* („tak, iż staną się łupem i pastwą”⁵³). Powyższe przesłanki pozwalają zaliczyć wersety 10-14 do innej redakcji, oceniając je z punktu widzenia materiału DtrH⁵⁴.

⁴⁹ Por. w Królestwie Północnym: upomnienie 1 Krl 11, 31-39 – wypełnienie 1 Krl 12, 15; upomnienie 1 Krl 14, 12-13 – wypełnienie 1 Krl 14, 17-18; upomnienie 1 Krl 14, 7-11 – wypełnienie 1 Krl 15, 29; upomnienie 1 Krl 16, 1-4 – wypełnienie 1 Krl 16, 12; upomnienie 1 Krl 17, 14 – wypełnienie 1 Krl 17, 16; upomnienie 1 Krl 21, 21-22 – wypełnienie 2 Krl 10, 11-17; upomnienie 2 Krl 2, 21 – wypełnienie 2 Krl 2, 22; upomnienie 2 Krl 4, 43 – wypełnienie 2 Krl 4, 44; upomnienie 2 Krl 7, 1-2 – wypełnienie 2 Krl 7, 16-17; w Królestwie Południowym: upomnienie 1 Sam 2, 27-35 – wypełnienie 1 Krl 2, 27; upomnienie i wypełnienie 1 Krl 8, 18-20; upomnienie 1 Krl 13, 1-10 – wypełnienie 2 Krl 23, 15-16 (w LXX); upomnienie 2 Krl 21, 10-14 – wypełnienie 2 Krl 23, 27.

⁵⁰ Por. 1 Krl 9, 9; 14, 10; 21, 9.21.29; 2 Krl 22, 16.20; Jr 6, 19; 11, 11.23; 19, 3; 42, 17; 45, 5; 49, 37.

⁵¹ Por. 2 Krl 9, 7; 17, 13.23; 24, 2.

⁵² Por. 1 Sam 3, 11; Jer 19, 3.

⁵³ Por. Jr 30, 16.

⁵⁴ Por. E. Ben Zvi, *The Account of the Reign of Manasseh*, ZAW 103 (1991), s. 371-374.

2.3.3. Trzecia redakcja

Tekst DtrH ukazuje tylko normy kultu – to, co król wraz z ludem powinni lub czego nie powinni czynić z punktu widzenia przestrzegania Prawa. Wszystkie przepisy, które znajdują się w tej tradycji, odzwierciedlają słowa zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa; dobrym przykładem tej tradycji redakcyjnej są słowa, które YHWH wypowiada do Salomona w 1 Krl 9, 6-9, w których apozataja (grzechy, które przynależą do tradycji DtrH) jest użyta jako punkt wyjścia do opisanego grzechów ludu, czyli nieprzestrzegania Prawa (tradycja DtrN). Ten sam styl i zamysł można również zauważyć w 2 Krl 17, 7-20, 34-40. Zatem jest czymś wskazanym, aby dodatki redakcyjne 2 Krl 21, 1-18, które do tej pory nie zostały zakwalifikowane do żadnej tradycji, przeanalizować od strony tego rodzaju słownictwa i przesłania.

Wersety 4 i 7c-9 przynależą do tej samej redakcji, ponieważ przedstawiają tę samą ideę, czyli obecność YHWH w Świątyni. Wersety 7c-9 warunkują przestrzeganiem Prawa to, czy Bóg będzie przebywał w Świątyni, a naród zamieszkiwał Ziemię Obiecaną. Nie chodzi w tym przypadku o jakieś wybrane przepisy prawne, lecz o wszystkie przykazania, które zawiera *Tora*, przekazane przez Mojżesza, co więcej – podmiotem wypełniania Prawa jest zawsze naród, a nie tylko król. Przekaz tych wersetów jest podobny do innych tekstów zawartych w tradycji 1-2 Krl: w sposób szczególny cały dodatek odzwierciedla tekst 2 Krl 17, 13-14.40, w którym naród Królestwa Północnego nie słuchał upomnień YHWH przekazywanych przez posługę proroków, a wzywających do przestrzegania przykazań. Tekst 1 Krl 2, 3 przedstawia błogosławieństwo Izraela jako konsekwencję wypełniania *torah* („*Tôrâ*”) i *micwah* („przykazania”), danych ludowi przez Mojżesza *b^etorat moszeh* („*Tôrâ* Mojżesza”). Fragment 1 Krl 9, 4 ukazuje tę samą ideę Bożego błogosławieństwa skierowaną do Salomona, jeśli on będzie przestrzegał wszystkich przykazań, tak jak czynił jego ojciec Dawid. Tekst ukazuje życie króla Dawida jako drogę kroczenia śladami *Tory*, co jest zbieżne z całym przesłaniem zawartym w 2 Krl 21, 7c-9. Jehu w 2 Krl 20, 31 nie przestrzega wezwania przykazań, Ezechiasz w 2 Krl 18, 5-7 otrzymuje błogosławieństwo, ponieważ jego serce jest rozpalone pragnieniem życia według przepisów *micwah* („przykazania”) YHWH, podobnie ukazana jest osoba Jozjasza w 2 Krl 23, 25. Idea, że przestrzeganie Prawa funkcjonuje jako warunek Bożego błogosławieństwa, jest uwypuklona w słowach YHWH skierowanych do Jozuego przed wejściem do Ziemi Obiecanej (por. Joz 1, 7-9). Konkludując, powyższe podobieństwa: lingwistyczne, ideowe i przekaz tekstów, które są przypisane do DtrN, oraz wersetów z opowiadania o Manassesie sugerują, że dodatki 4.7c-9 są częścią redakcji DtrN.

Zdanie 15 w swojej zawartości jest bardzo podobne do przekazu wersetów 7c-9, ponieważ ukazuje odpowiedzialność ludu za upadek Jerozolimy i używa retrospekcji, aby ukazać i podkreślić ciężar przestępstw, których dopuścił się Izrael, pomostem zaś *łączącym obydwie teksty jest formuła awotam* („ich ojcowie”). Oprócz wszystkich tekstów ukazanych powyżej, które przynależą do

tradycji DtrN, znajduje się jeszcze jedna bardzo znacząca przesłanka: w 1 Krl 14, 15 obecny jest motyw obdarowania ojców ziemią, zawierający aluzję do wydalenia z Ziemi Obiecanej. Wyrażenie *jaan aser asu et-aserehem* („ponieważ uczynili sobie *Aszerę*”) wydaje się mieć taki sam walor argumentacyjny za upadkiem Judy, jak w 1 Krl 14, 16 grzech Jeroboama był przyczyną upadku Izraela. Podobieństwo w terminologii i zawartości pomiędzy werselem 15 i 1 Krl 14, 15 wskazuje na przynależność obydwu do tradycji DtrN.

Formuła *wegam dam naqi szafach m^enaszszeh* („Manasses przelał krew niewinną”, werset 16) jest obecna drugi raz w 2 Krl 24, 4, gdzie także odnosi się do postępowania Manassesesa. Ten grzech, jak również inne przestępstwa króla ukazane są w tej perykopie jako przyczyna upadku Judy (por. 2 Krl 24, 2-3). W świetle Pwt 19, 10.13 *dam naqi szafach* („przelewać krew niewinną”) jest złamaniem Prawa, które przynosi brak łaski YHWH na tego, kto dopuszcza się takiego czynu (por. Dt 27, 25). Zachowanie Manassesesa napełnia Jerozolimę niewinną krwią i jest to powodem zamartwiania się autora natchnionego nad losem świętego miasta. Obecność tematu Prawa i odniesienie do Księgi Powtórzonego Prawa, jak również wspomnienie Judy jako narodu, który postępuje drogą grzechów Manassesesa, a na koniec temat zbezczeszczenia Jerozolimy klasyfikują werset 16 jako część redakcji DtrN.

3. Zakończenie

Proces redakcyjny rozpoczyna się dziełem DtrH i kończy na dodatku DtrN; o ile w innych tekstach 1-2 Krl można w procesie redakcyjnym wyodrębnić teksty przedwygnaniowe, o tyle w opowiadaniu o Manassesie widoczne są odniesienia sugerujące pochodzenie tekstu z okresu wygnania, co lokalizuje datę powstania po roku 586 przed Chr. Wersety 2 i 9 ukazują Manassesesa jako grzesznika i tego, który uczy Judę, jak postępować w grzechach; te akty nieposłuszeństwa wobec Prawa są klasyfikowane jako cięższe niż zachowanie Kanaanczyków, którzy zostali wygnani z Ziemi Obiecanej. Ta implikacja w sposób jasny ukazuje, że Juda znajduje się na wygnaniu, a powodem takiej rzeczywistości jest postępowanie Manassesesa i jego podwładnych. Wersety 7c-9 wskazują, że profanacja Świątyni jest motywem zachowania YHWH, który opuszcza to miejsce święte; takie zachowanie Boga jest odbiciem zniszczenia Świątyni, co nastąpiło w roku 586 przed Chr. W głosie Boga zawartym w wersach 10-14 uwidoczni się bezpośrednio odniesienie do upadku Jerozolimy, ponieważ zawartość proroctwa porównuje mającą nadejść katastrofę świętego miasta ze zniszczeniem Samarii i deportacją mieszkańców Państwa Północnego w głąb Asyrii, co miało miejsce w roku 721 przed Chr. Odniesienia, które zawierają wersety 2-3.6, prezentujące Manassesesa w świetle postępowania Achaba (wielkiego grzesznika, króla Królestwa Północnego) i Jeroboama (władcy odpowiedzialnego za upadek Samarii), mają za cel przedstawić Manassesesa jako antybo-

hatera, który grzeszy więcej niż Achab i jest odpowiedzialny za upadek Państwa Południowego. Tekst zawarty w wersetych 15-16 prezentuje ludność Judy jako współodpowiedzialną – wraz z Manassesem – za tragedię zniszczenia Świątyni, Jerozolimy i karę, jaką była niewola babilońska. Wszystkie części tekstu odnoszą się do katastrofy przesiedlenia babilońskiego, która była doświadczeniem Judy pomiędzy rokiem 597 i 586 przed Chr., a nie odnoszą się do powrotu z tego wydarzenia – roku 538 przed Chr. Zatem datowanie tekstu jako wygnaniowego jest uprawnione. W tym przypadku wydaje się słuszne zaakceptować punkt widzenia Würthweina, według którego DtrH komponuje swoje dzieło pomiędzy 587 i połową VI w. przed Chr., DtrP zaś rozpoczyna swoją redakcję od połowy VI w. przed Chr., a ostatni etap powstawania opowiadania, czyli DtrN, ma miejsce w ostatnich 30 latach VI w. przed Chr.⁵⁵ Zatem kompozycja obejmuje cały okres wygania i mogła dokonywać się w pierwszych latach po powrocie⁵⁶.

Opisane powstawanie opowiadania o królu Manassesie w tradycji 2 Krl 21, 1-18 przedstawia drogę, którą Pismo Święte przeszło od autora/autorów poprzez redaktorów aż do dzisiejszego odbiorcy. Mimo tak dynamicznego i różnorodnego procesu powstawania jest to zawsze tekst natchniony, w którym ukazana jest część historii Zbawienia – działanie Boga na rzecz odkupienia człowieka.

Bibliografia

- Barrick B., *On the "Removal of the 'High-Places'" in 1-2 Kings*, „Biblica. Roma” 55 (1974), s. 257–259.
- Bauks M., Nihan C., *Manuale di Esegese dell'Antico Testamento* (Testi e Commenti), Bologna 2010.
- Benzinger I., *Der Bücher der Könige*, Freiburg 1899.
- Dietrich W., *Prophetie und Geschichte. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen 1972.
- Friedman E., *From Egypt to Egypt, Dtr¹ and Dtr²*, [w]: *Traditions and Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, red. B. Halpern, Winona Lake 1981, s. 167–192.

⁵⁵ Por. E. Würthwein, dz. cyt., s. 503.

⁵⁶ Odnosnie do kompozycji 1-2 Krl istnieją różne teorie, które z jednej strony podzielają punkt widzenia Szkoły Harvardzkiej bądź z Göttingen, a z drugiej tworzą hipotezy odmienne od tych i fundamentalnej tezy Noth, jednak nie istnieje żaden wspólny punkt widzenia dla wszystkich egzegetów. Wybór punktu widzenia z trzema redakcjami wpływa z faktu, że owe trzy etapy redakcyjne są widoczne w 2 Krl 21, 1-18. Dogłębną analizę teorii kompozycji 1-2 Krl przedstawia W.J. Harrelson, *Hebrew Bible. History of Interpretation*, Nashville 2004, s. 109–113.

- Gray J., *I & II Kings, A Commentary*, London 1977.
- Harrelson W.J., *Hebrew Bible. History of Interpretation*, Nashville 2004.
- Jones G., *1 and 2 Kings. Based on the Revised Standard Version*, Grand Rapids 1984.
- Keulen P., *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, Leiden 1996.
- Lowery R., *The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah*, Sheffield 1991.
- Lundbom J., «שִׁטְתָּ», [w]: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, red. J. Botterweck, H. Ringgren, t. 5 (s. 845–852), Brescia 2005.
- McKenzie S., *The Trouble with King. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Leiden 1991.
- Niccacci A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield 1990.
- O'Brien M., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, Freiburg 1989.
- Provan I., *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, Berlin 1988.
- Smith G., *Jerusalem, The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70*, t. 2, New Jersey 1972.
- Spickermann H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982.
- Stade B., *Miscellen*, ZAW 6 (1886), s. 122–192.
- Van der Merwe Ch., *The Old Hebrew Particle gam. A Syntactic-Semantic Description of gam in Gn-2Kg*, St. Ottilien 1990.
- Weinfeld M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.
- Würthwein E., *Die Bücher der Könige. 1Kön. 17 – 2Kön. 25*, Göttingen 1984.
- Zvi E., *The Account of the Reign of Manasseh*, ZAW 103 (1991), s. 355–374.

Dariusz Kucharek – doktor, kapłan diecezji drohiczyńskiej, ojciec duchowny i wykładowca Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie oraz wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, z wykształcenia biblista, z zamiłowania również. Licencjat z Nauk Biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie; doktorat z Teologii Biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana.

Małgorzata Piotrkowska-Dańkowska

malgorzatapiotrkwowska66@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2969-386X

W cieniu jabłoni i rozpadlinach skały. Semiotyczna lektura Pnp 2, 3 i 2, 14

**In the Shadow of an Apple Tree
and in the Clefts of the Rock.**

The Semiotic Reading of Song 2:3 and 2:14

Abstract: This article is an analysis of the two units of the Song of Songs 2:3 and 2:14 that show the importance of a conscious choice of the Bridegroom and the Bride in shaping the relationship of love. Motives present in them, that is the shadow of an apple tree and the voice of a beloved one, have been also recalled in the last part of the book (8:5 and 8:13) and owing to that we can observe the transformation and maturation of the couple, a kind of a new birth, the fullness of life experienced by them and their love being spread among others. The structural semiotics method indicated in the Pontifical Biblical Commission's document *Interpretation of the Bible in the Church* was used in order to extract the depth of experience and the transformation of the characters, as well as to show causes of the events.

Keywords: Song of Songs, semiotics, love, Bridegroom, Bride

Abstrakt: Artykuł stanowi analizę dwóch jednostek Pieśni nad Pieśniami 2,3 i 2,14, które ukazują znaczenie świadomego wyboru Oblubieńca i Oblubienicy w kształtowaniu relacji miłości. Obecne w nich motywy: cienia jabłoni i głosu ukochanej przywołane zostały również w ostatniej części księgi (8,5 i 8,13), dzięki czemu poznajemy przemianę, dojrzewanie oblubieńców, niejako nowe narodzenie, przeży-

waną pełnię życia oraz promieniowanie miłością wśród innych. W celu wydobywania głębi przeżyć i przemian bohaterów oraz ukazania przyczyn zachodzących zdarzeń wykorzystano metodę strukturalno-semiotyczną, wskazaną w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* Papieskiej Komisji Biblijnej.

Słowa kluczowe: Pieśń nad Pieśniami, semiotyka, miłość, Oblubieniec, Oblubienica

Kluczem do lektury Pieśni nad Pieśniami jest miłość i od pierwszego do ostatniego wersetu księgi para bohaterów nie tylko obdarowuje się wyszukаныmi komplementami, ale także wykazuje nadzwyczajną wrażliwość na pragnienia wypowiediane przez umiłowaną osobę. Mamy tu do czynienia z ukazaniem miłości jako dynamicznej relacji między bohaterami poematu¹.

Do badania wybraliśmy dwie jednostki tekstu – 2, 3 oraz 2, 14. Pierwsza z nich zawiera motyw jabłoni, w cieniu której usiadła Oblubienica, druga stanowi prośbę Oblubieńca, by ukochana mu się pokazała. Obydwie jednostki ukazują przestrzeń przebywania bohaterki, obydwie również pozwalają zobaczyć wyraźne i konkretne podejmowanie decyzji przez bohaterów, by wejść w przestrzeń wzajemnego oddziaływania. Motywy te zostają później przywołane w ostatniej pieśni. Chcemy poznać nie tyle punkt dojścia miłosnej relacji, ile przemiany, jakie nastąpiły w czasie tego oddziaływania.

Dialogowy charakter interesującej nas księgi² wpłynął na posłużenie się analizą semiotyczną jako narzędziem badawczym. Jej specyfika została dostrzeżona i wskazana w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej³. Metoda ta skupia się na wydobywaniu znaczenia poprzez badanie struktury narracji przedstawianych zdarzeń⁴. Wykorzystanie tej metodologii w przypadku Pieśni nad

¹ Zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *The Visualization of the Dynamics of the Relationship Between the Bridegrooms in the "Song of Songs"*, [w:] *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities*, red. V. Osińska, G. Osiński, Hershey, Pensylwania 2018, s. 68–85.

² J.Ch. Exum zwraca uwagę na to, że nie ma w tekście opisu narracyjnego, a o tym, co robią bohaterowie, mówią oni sami. Poznajemy ich „w akcie zwracania się do siebie”. Kluczem rozwoju wydarzeń jest dialog. Autor nazywa tekst „pieśnią dialogu”. Zob. tenże, *Song of Songs. A Commentary*, Louisville, Kentucky 2005, s. 4.

³ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), s. 38–40. Chodzi nam o analizę strukturalną opracowaną przez szkołę francuską, dokładnie A.J. Greimasa, i przedstawioną w: A.J. Greimas, *Sémantique structurale: recherche et méthode*, Paris 1966; tenże, *Du Sens*, Paris 1970; tenże, *Du Sens II*, Paris 1983; A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979.

⁴ Podjęte postępowanie badawcze wykorzystuje etapy analizy określone przez A.J. Greimasa, dostępne w języku polskim: A.J. Greimas, *Elementy gramatyki narracyjnej*, przeł. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki” LXXV (1984), z. 4, s. 177–198; metodologia została przybliżona i wykorzystana w: M. Piotrkowska-Dańkowska, *Winnice Engaddi. Biblijna droga do spotkania z Oblubieńcem*, Płock 2016, s. 17–47.

Pieśniami zdaje się tym ciekawsze, że dzięki niej poznaje się mechanizmy warunkujące przemiany bohaterów i zdarzeń. Uławia to wejście w egzystencjalny dialog z tekstem. Księga ta jest z perspektywy duchowej reinterpretowana przez największych mistyków Karmelu, przy czym ich lektura nie ma charakteru badawczego, ale stanowi wyraz własnych przeżyć duchowych, ponieważ jest językiem rozmowy z Umiłowanym⁵.

Problematyka odczytań Pieśni nad Pieśniami w dziejach egzegezy biblijnej ma swoje bogate dziedzictwo. Polski stan badań, zakorzeniony w egzegezie światowej, został przedstawiony w artykule J. Frankowskiego⁶, a poszerzają go wieloaspektowe prace K. Bardskiego⁷. Idąc tropem założeń wyrażonych przez J. Kręcidłę⁸, przyjmujemy, że kolejne pieśni tekstu zostały ułożone zgodnie z zamysłem ostatniego jej redaktora, tym bardziej że tekst poddajemy badaniu o charakterze synchronicznym.

Analiza semiotyczna Pnp 2, 3

*Jak jabłoń wśród drzew lasu,
tak ukochany mój wśród chłopców.
W cieniu jego upragnionym zapragnęłam usiąść
i owoc jego (jest) słodki dla podniebienia mego⁹.*

Gramatyka podstawowa narracji

W metaforycznym porównaniu Oblubienica mówi o wyborze Oblubieńca spośród grona innych¹⁰. Obrazowo przedstawia Jego wyjątkowość¹¹, powód,

⁵ Więcej na temat długiej tradycji mistycznej interpretacji tekstu, ze szczególnym akcentem na lekturę świętych Karmelu, zob. E. Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford, New York 2009, s. 197–204.

⁶ O historii odczytywania tekstu w sposób alegoryczny zob. J. Frankowski, *Apendyks: Sens Pieśni nad Pieśniami – próba uściśleń*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, t. 7, red. tenże, Warszawa 1988, s. 171–174.

⁷ Zarówno na polu translatorskim, jak i egzegetycznym, z podkreśleniem wartości egzegezy patrystycznej, np. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości*, Warszawa 2004; tenże, *Lektyka Salomona*, Warszawa 2011.

⁸ J. Kręcidło, „Miłość – płomień Jahwe” (*Pnp 8, 5-7*): *potęga miłości jako klucz interpretacyjny do Pieśni nad Pieśniami*, „Collectanea Theologica” 78 (2008), nr 4, s. 39.

⁹ Odczytując znaczenie mikrosekwencji narracyjnych, wykorzystujemy *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2009 (Prymasowska Seria Biblijna, 32) oraz *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000.

¹⁰ Zob. M.T. Elliot, *Pieśni nad Pieśniami*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, przeł. K. Szwykowska, Warszawa 2000, s. 804.

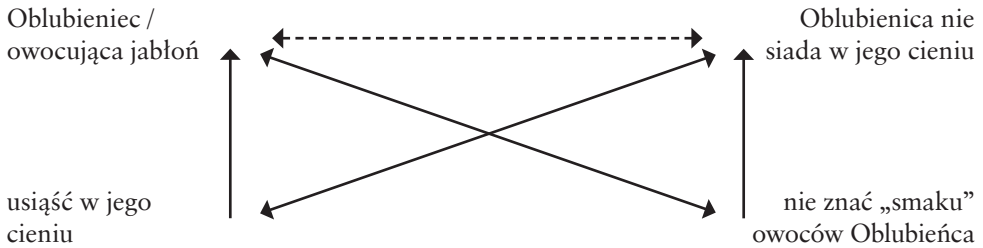
¹¹ Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 296; *Pismo Święte. Stary Testament*, t. 2, red. M. Peter, Poznań 2000, s. 483. O. Keel uważa, że jabłoni występowała kiedyś częściej na palestyńskiej ziemi i przypisy-

dla którego zapragnęła usiąść¹² w jego cieniu¹³ i skosztować jego owoców¹⁴. Jej wybór wynika z dostrzeżonych cech Oblubieńca, nie chodzi więc tylko o komplementy, które wcześniej usłyszała, i otrzymane podarunki (por. 1, 9-11), ale także o jego osobowość (jest jabłonią wśród drzew leśnych)¹⁵. Sytuacja narracyjnie skutkuje działaniem Oblubieńca:

*Wprowadził mnie do sali biesiadnej,
I godłem jego nade mną jest miłość. 2, 4¹⁶*

Salę biesiadną określa się również jako dom wina, a wspólne picie wina miało w świecie starożytnego Wschodu konotacje erotyczne¹⁷.

Trajektoria podejmowanych działań wpisana została w semantykę podstawową, którą ukazują kwadrat semiotyczny opierający się na relacjach binarnych:



wano jej ożywcze oddziaływanie, zob. tenże, *Pieśń na Pieśniach. Biblijna pieśń o miłości*, przeł. B. Mrozewicz, Poznań 1997, s. 97. G. Ravasi zwraca uwagę na fakt przywoływania jabłoni w poezji sumeryjskiej i podkreśla znaczenie owocowania, zob. tenże, *Pieśń nad pieśniami*, przeł. K. Stopa, Kraków 2005, s. 65.

¹² W tłumaczeniu Bardskiego: „*pragnie usiąść*”, co jeszcze mocniej akcentuje wolę Oblubienicy. Zob. tenże, *Lektyka Salomona...*, s. 307. Por. także: D. Bergant, D.W. Cotter, J.T. Walsh, Ch. Franke, *Song of Songs*, Collegeville, Minnesota 2001, s. 24.

¹³ Cień jest symbolem ochrony, zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 111; G. Barbiero zauważa, że w cieniu kobieta czuje się bezpieczna, za nim tęskniła, zob. tenże, *Song of Songs, Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 144, Leiden–Boston 2011, s. 86. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 36–37; O. Keel, dz. cyt., s. 97.

¹⁴ W cieniu owoc jest słodki, zob. E. Kingsmill, dz. cyt., s. 104. Przywołanie jabłka odnosi nas do kontekstu związanego ze świętym małżeństwem sumeryjskim, zob. M.H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, Garden City, N.Y. 1977, s. 371; E. Kingsmill, dz. cyt., s. 238. Por. R.W. Jenson, *Song of Songs*, Louisville, Kentucky 2005, s. 30.

¹⁵ Por. T. Longman III, *Song of Songs*, NICOT, Grand Rapids 2001, s. 111–112.

¹⁶ Godło lub „chorągiew” („sztandar”) jak baldachim zaślubny, „huppa” nad ukochaną, zob. *Pismo Święte. Stary Testament...*, s. 483. Natomiast użyte tu hebrajskie „*degel*” Murphy i Fox odwołują do akadyjskiego „*diglu*”, tzn.: „spojrzenie”, „zamiar” okazania miłości, zob. J.W. Walton, W.H. Matthews, M.V. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 656; zob. M.H. Pope, dz. cyt., s. 376–377; G. Ravasi, dz. cyt., s. 65–66; O. Keel, dz. cyt., s. 100. Por. J.Ch. Exum, dz. cyt., s. 115.

¹⁷ O. Keel, dz. cyt., s. 100.

Implikacje:

1. Kiedy ukochana siada w cieniu Oblubieńca, rozkoszuje się jego owocami.
2. Trudno szukać „smaków” ukochanego, cieszyć się jego darami, jeśli się nie odda pod jego opiekę.

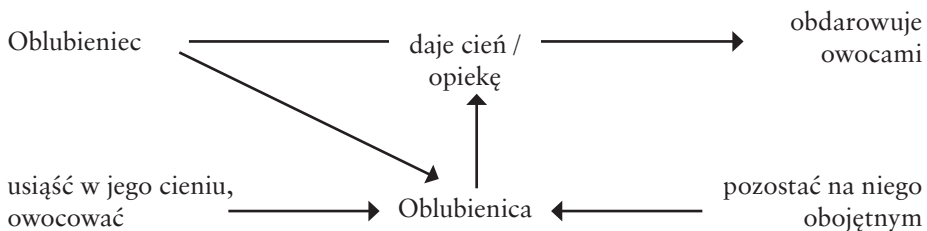
Wydobywanie podstawowego znaczenia tekstu dzięki narzędziom semiotycznym zwraca uwagę na kilka elementów. Kiedy ukochana oddaje się pod opiekę Oblubieńca, wówczas on może „roztoczyć” nad nią swoją miłość¹⁸. Wy różnienie go z grona innych porównaniem (jak jabłoni wśród drzew leśnych¹⁹) podkreśla jego zdolność owocowania i prowadzi do wejścia w bliższą relację²⁰. Gwarancją znaczenia całego wydarzenia jest miłość, a cień i owoce są jak opieka i pocałunki²¹. Miłość aktywizuje wszystkie zmysły (tu: wzrok i smak). Binarny charakter analizy prowadzi również do postawienia pytania: w czyjej przestrzeni oddziaływania znajduje się Oblubienica, jeśli nie usiądzie w cieniu ukochanego? Kto ją chroni?

Gramatyka podstawowa narracji 2, 3 wskazuje, jak budowane zostaje obopólne zainteresowanie, które prowadzi do biesiady miłości. Jego brak wyklucza wspólne przebywanie na uczcie. Trajektoria dynamiki zdarzeń kształtuje się następująco:

- od zachwytyu szczególnymi atrybutami Oblubieńca, skosztowania jego owocu, zajęcia miejsca w Jego cieniu po wprowadzenie do sali biesiadnej; lub (tego rozwiązania nie ma w badanej jednostce):
- od niezajmowania miejsca w jego cieniu do nieobecności uczty (prawdziwej miłości w życiu). Tu właśnie rodzi się pytanie, gdzie jest w takim razie Oblubienica?

Gramatyka powierzchniowa narracji

Model aktancyjny



¹⁸ Kiedy ona spoczywa w jego cieniu, jakby w zamkniętej przestrzeni, on pobudza ją do dynamiki, zob. J.M. Munro, *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield 1995, s. 52.

¹⁹ Las i dzikie zwierzęta stanowią miejsce, którego się unika, zob. O. Keel, dz. cyt., s. 97.

²⁰ Dla Orygenesu Pieśń nad Pieśniami stanowi wyraz szczytu życia mistycznego, połączenia duszy z Bogiem. Pisze o pragnieniu tego, co doskonale, a wejść do domu wina, to nasycić się wiedzą, mądrością i tajemnicą, zob. Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 134. Por. Ps 119, 103, Prz 9, 2.

²¹ Zob. M.T. Elliot, dz. cyt., s. 786.

Dynamika zdarzeń obejmuje następujące etapy:

1. Oblubienica oddaje się pod opiekę ukochanego (siada w jego cieniu).
2. Oblubieniec pragnie dzielić się swoim bogactwem (jabłoni słodkimi owocami).
3. Oblubienica musi przyjąć aktywną postawę, by znaleźć ukochanego (por. 1, 7).

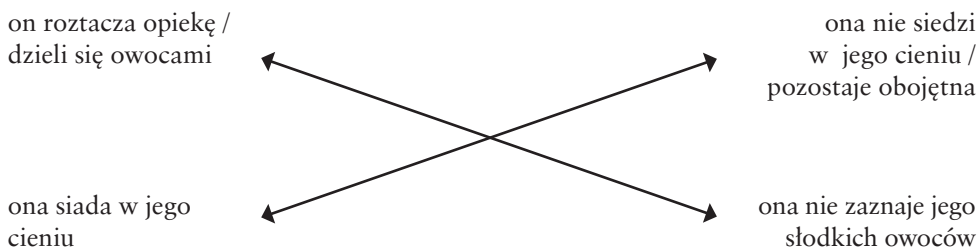
Performancja

Bieg ukazywanych zdarzeń pokazuje, że ukochanego trzeba znaleźć, to znaczy rozpoznać jego wyjątkowość wśród grona innych i zdecydowanie wybrać²². Uwypuklony został fakt, że ukochanego trzeba aktywnie poszukiwać. To pozwala na rodzenie się wzajemności i na zaproszenie jej do sali biesiadnej²³. Oblubieniec roztacza więc nad Oblubienicą swoją opiekę.

Etapy performancji przebiegają następująco:

- konfrontacja: pragnienie, by usiąść w cieniu ukochanego, musi wynikać z wyboru,
- dominacja: on może roztoczyć opiekę nad ukochaną,
- atrybucja: on udziela swoich słodkich owoców.

Przestrzenie zachodzących performancji:

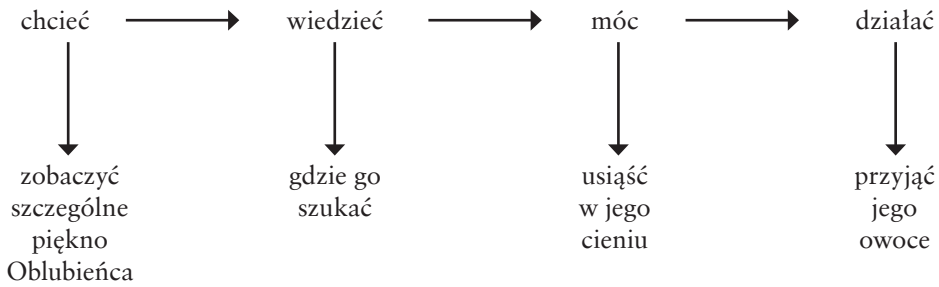


Określenie deixis tej relacji podkreśla, że niezbędne jest przebywanie z ukochanym w jednej przestrzeni i wspólne pragnienia, by mogło dojść do pogłębiania więzi. Następującą performancję ukazuje hierarchia wartości modalnych wpisanych w zdarzenie²⁴:

²² On jest kimś nieporównywalnie przewyższającym innych (jak jabłoni w lesie), jest też jak jabłoni wytrzymały, zob. J.M. Munro, dz. cyt., s. 83. Drzewo można również odczytać jako metaforę bohaterskiego kochanka, a owoc jako dar z siebie, zob. tamże, s. 107; inne drzewa lasu nie przyniosą owoców, zob. G. Barbiero, dz. cyt., s. 85–86.

²³ Keel zwraca uwagę na fakt, że wprowadzenie to oznacza nową sytuację, zob. tenże, dz. cyt., s. 100. Kingsmill pisze o doświadczeniu mieszkania w cieniu ducha i smakowaniu owoców ducha, a zostać w tym cieniu, pozostać w nim, interpretuje jako trwać i zachwycać się, zob. tenże, dz. cyt., s. 239.

²⁴ Zob. A.J. Greimas, dz. cyt., s. 195.



Dostrzeżenie wyjątkowości Oblubieńca i decyzja o przyjęciu jego opieki jest warunkiem kolejnych zachodzących zdarzeń. Otworzenie się Oblubienicy na miłość wywołuje reakcję ukochanego, który wprowadza ją w przestrzeń wzajemnego oddziaływania (por. 2, 4).

Motyw jabłoni powraca w Pieśni nad Pieśniami w 8, 5²⁵:

*Pod jabłonią obudziłem cię;
tam poczęła cię matka twoja,
tam poczęła cię ta, co cię zrodziła.* 8, 5cde

Miłość prowadzi do ponownego narodzenia, ma wydźwięk budzenia do życia. Całym swym bogactwem uaktywnia pełnię istnienia Oblubienicy²⁶. Owojąca jabłoń ma jedyną w swoim rodzaju siłę, która zestawiona została z darem życia.

Komentarz teologiczny

Nie bez powodu Orygenes pisał o smakowaniu Słowa Bożego²⁷, to niejako uczta, na którą zaprasza Bóg. Przestrzeń misterium, spotkania człowieka z Bogiem, ma miejsce wówczas, gdy człowiek usiądzie w Jego cieniu. Z perspektywy badanej jednostki Pieśni nad Pieśniami można wyodrębnić prowadzące do tego spotkania etapy: poszukiwanie Boga, wspólnie spędzony czas (por. 1, 12-17), oddanie się pod Jego opiekę i udzielanie przez Boga darów. Nie jest to zwięźczenie wzajemnych więzi, ale dojrzewanie do następnych zdarzeń pogłębiających miłosną zażyłość. Wybór rozpoczyna wzajemne poznawanie²⁸ i czyni życie

²⁵ Więcej o związku miejsca między 2, 3 a 5, 5 zob. J.Ch. Exum, dz. cyt., s. 249; E. Kingsmill, dz. cyt., s. 278.

²⁶ Zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *Funkcja wybranych motywów w Pieśni nad pieśniami*, [w:] *Wizualizacja informacji w humanistyce*, red. M. Kowalska, V. Osińska, Toruń 2017, s. 50–51.

²⁷ Zob. Orygenes, dz. cyt., s. 130.

²⁸ Opisana sytuacja odnosi nas np. do Ewangelii według św. Jana. Przypomina zainteresowanie uczniów Jezusem i Jego propozycję, by zobaczyli, gdzie mieszka (por. J 1, 37-39).

przestrzenią dla Boga. Jeśli Boży Oblubieniec (w odczytaniu alegorycznym²⁹) zostaje wybrany, to budzi do pełni życia i realizuje cały swój zamysł wobec człowieka. Umożliwia to spojrzenie na człowieka nie tylko w stosunku do Boga, ale i na niego samego. To właśnie w Jego perspektywie ujawnia się pełnia i bogactwo natury człowieka i dopiero wówczas można zobaczyć wielkość obietnicy danej przez Boga.

W tej perspektywie widać, że odrzucenie Boga nie pozwala na „odkrycie” i rozpoznanie samej natury człowieka, ponieważ redukuje jej najważniejsze odniesienie. Skutki odrzucenia Boga prowadzą do ubożenia w rozpoznawaniu i przeżywaniu swojego człowieczeństwa. Jeśli człowiek nie odnajduje się w przestrzeni, która może go otworzyć na Boga, Jemu pozostaje czekać, wypatrywać jak Ojciec syna marnotrawnego (por. Łk 15, 20). Podkreśla to znaczenie przesłania 2 Listu św. Pawła do Tymoteusza: „głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2), by każdy miał możliwość zwrócenia się ku Boskiemu Oblubieńcowi.

Cezura

Analizowana jednostka 2, 3 wchodzi w skład I pieśni tekstu, którą kończy wypowiedź Oblubieńca. Prosi on, by *nie rozbudzać miłości, póki ona nie zechce sama* (2, 7). Tym samym oddaje decyzję o pogłębianiu więzi ukochanej, inaczej byłoby to sprzeczne z podmiotowym wchodzeniem w relację. Każdy znaczący moment pogłębiania relacji między Oblubieńcami zostaje poprzedzony taką deklaracją (por. Pnp 3, 5; 8, 4), miłość bowiem może rozwijać się tylko w atmosferze pełnej wolności. Nie stoi to również w sprzeczności z zaproszeniem do aktywności, kiedy Oblubieniec widzi, że nastąpiły ku temu odpowiednie warunki (por. 2, 10-11)³⁰. Tym samym wykazuje czynną postawę, zabiega o jej wzajemność, a nie tylko biernie czeka, co akcentuje dynamizm relacji między ukochanymi³¹.

²⁹ Na co pozwala tradycja targumiczna i interpretacje alegoryczne Kościoła w okresie patrystycznym, zob. J.Ch. Exum, dz. cyt., s. 73–77. O dwóch podstawowych interpretacjach, zob. G. Barbiero, dz. cyt., s. 37–44. Kingsmill zauważa, że Pieśń nad Pieśniami stanowi wyraz pochwały Boga, zob. tenże, dz. cyt., s. 6–8.

³⁰ Orygenes pisze, że minęła już „zima duszy”, dlatego słowo zachęca do wyjścia poza własne mury, zob. tenże, dz. cyt., s. 178–179. Chodzi również o uznanie, że w miłości wszystko ma swój czas, zob. R.E. Murphy, *Pieśń nad pieśniami*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 549 [dalej: KKB].

³¹ Na dialogowy charakter tej relacji o charakterze pozawerbalnym, rozwijającym przeżywanie i pogłębianie miłości, zwraca uwagę R. Zawadzki, *Antropologia*, [w:] *Teologia Starego Testamentu, Księgi mądrościowe*, t. 3, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 120.

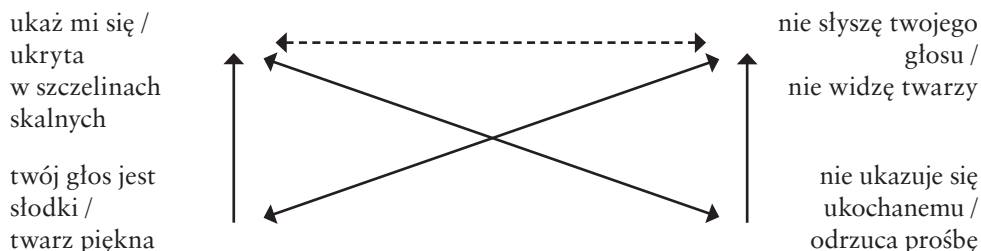
Analiza semiotyczna 2, 14

*Gołębico moja w szczelinach skały,
w kryjówce przepaści,
pokaż mi wygląd twój,
daj usłyszeć mi głos twój,
gdyż głos twój (jest) miły,
a wygląd twój urodziwy.*

Gramatyka podstawowa narracji

Bezpośredniość wypowiedzi do ukochanej³² wskazuje na istniejącą już więź między Oblubieńcami³³. Relacja nie ma jednak charakteru pełnej otwartości i poznania, ponieważ ona jest ukryta w rozpadlinach skały, w szczelinach przepaści³⁴ i nie jest to miejsce bezpieczne³⁵. Fakt, że właśnie tam się skryła, rodzi pytanie, dlaczego i przed kim? Narracyjny punkt wyjścia wskazuje miejsce jej przebywania i pragnienie Oblubieńca, by ukazała mu się w całym swoim wdzięku i słodyczy³⁶.

Semantyka podstawowa 2, 14 przedstawia się następująco:



³² Zwrot „gołąbko” podkreśla szybki lot, młodość, siłę (por. Ps 55, 7), ale i łagodność (por. Mt 10, 16). Zob. *Pismo Święte. Stary Testament...*, s. 485. O symbolicznym odczytaniu „gołębia” jako obrazie delikatności, piękna piór, oczu w tym wersecie, zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, dz. cyt., s. 222; G. Ravasi, dz. cyt., s. 74.

³³ Gołąb przynależał do sfery miłości, zob. O. Keel, dz. cyt., s. 116. Gołąb, poza urodą, jest również znany z nieśmiałości, ale jego niedostępność dodaje mu urody, zob. J.M. Munro, dz. cyt., s. 91. Więcej zob. T. Longman III, dz. cyt., s. 122–123; G. Barbiero, dz. cyt., s. 114.

³⁴ „Oblubieniec znajduje oblubienicę niedostępną, «w zgłębieniach skały», a pragnie widzieć ją i słyszeć”. KKB, dz. cyt., s. 550. „Obraz jest propozycją intymności, która znosi wszelki podział i tajemnice”. G. Ravasi, dz. cyt., s. 75. Zob. G. Barbiero, dz. cyt., s. 115.

³⁵ Ukochana skryta w rozpadlinach skalnych znika też z pola widzenia, zob. O. Keel, dz. cyt., s. 119.

³⁶ Zob. M.T. Elliot, dz. cyt., s. 804. K. Bardski tłumaczy te epitety: *miły, przyjemny, słodki głos; urodziwy wygląd*, zob. tenże, *Lektyka Salomona...*, s. 314. Por. R.S. Hess, *Song of Songs*, Grand Rapids 2005, s. 90.

Implikacje:

1. Prośba Oblubieńca wynika z przeświadczenia³⁷, że jej głos jest miły³⁸, dlatego pragnie go usłyszeć, a wygląd urodziwy/twarz pełna wdzięku, więc pragnie ją zobaczyć.

2. Jeśli Oblubienica nie odpowie Oblubieńcowi na jego pragnienia, to zostanie w rozpadlinach skały, w szczelinach przepaści i on nie usłyszy, nie zobaczy całego jej piękna.

W gramatykę podstawową wpisana została konstrukcja chiastyczna³⁹, więc komplementy Oblubieńca mają wysublimowaną formę⁴⁰. Kiedy ona się ukryła, on przekonująco mówi o jej pięknie:

a: ukaż mi swoją twarz,

b: daj mi usłyszeć swój głos!

b': słodki jest głos twój

a': twarz pełna wdzięku.

Piękno ukochanej było już wcześniej przedmiotem wyrażanego zachwytu, a nawet obdarowania (por. 1, 9-11), więc tu chodzi o coś więcej, może trzeba, by ona sama rozpoznała swoją wartość i ją okazała. Oblubieniec jest już przeświadczony, że jej osobowość jest zachwycająca.

Reakcja ukochanej będzie odpowiedzią na zachwyt i pragnienie Oblubieńca⁴¹. On wie, że ona jest piękna i ma słodki głos, ale dopóty, dopóki ukochana jest ukryta, sama nie dostrzega swojej wartości, nie rozwija tego, co w niej najlepsze, a przebywanie w szczelinach skał nad przepaścią może jej zagrażać. Słuchanie głosu zachwyconego Oblubieńca, zwrócenie się w jego stronę pogłębia relacje między nimi, zmienia pustynię w miejsce życia i ukazuje ich osobowości⁴².

³⁷ O tym, że On wie, zna już jej obraz, zob. Orygenes, dz. cyt., s. 172–173.

³⁸ „Słuchanie czyjegoś głosu prowadziło do osobistej więzi z mówiącym”, zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, dz. cyt., s. 213. Głos oddaje również cechy mówiącego, charakter, tamże, s. 213.

³⁹ Ten chiastyczny tekst jest trudny do przetłumaczenia z powodu bogactwa treści oryginału, zob. J.Ch. Exum, dz. cyt., s. 128; O. Keel, dz. cyt., s. 119; G. Barbiero, dz. cyt., s. 10.

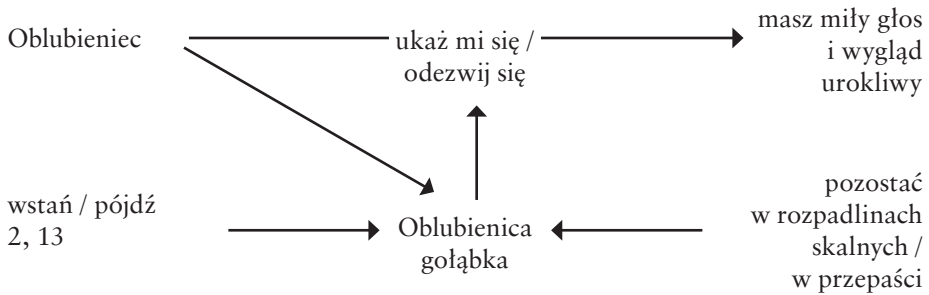
⁴⁰ Oblubienica jest pięknie komplementowana, zob. J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych...*, s. 166. Jest to język miłości, ale i błagania, zob. E. Kingsmill, dz. cyt., s. 245.

⁴¹ Pieśń ta według Keela ma „[...] nakłonić Oblubienicę do działania, które pozwoli jej zbliżyć się do ukochanego”, tenże, dz. cyt., s. 116.

⁴² Zob. G. Barbiero, dz. cyt., s. 116.

Gramatyka powierzchniowa

Model aktancyjny



Dynamika zdarzeń:

1. Oblubienica słyszy prośby i pragnienia ukochanego.
2. Oblubieniec pragnie usłyszeć głos, zobaczyć twarz, w pełni odkryć osobowość ukochanej. On zdaje się dużo o niej wiedzieć.
3. Przed ukochaną decyzją, czy słysząc prośby i zachwyt, odwróci się w stronę wołającego. Jej zadaniem staje się zawierzenie ukochanemu.

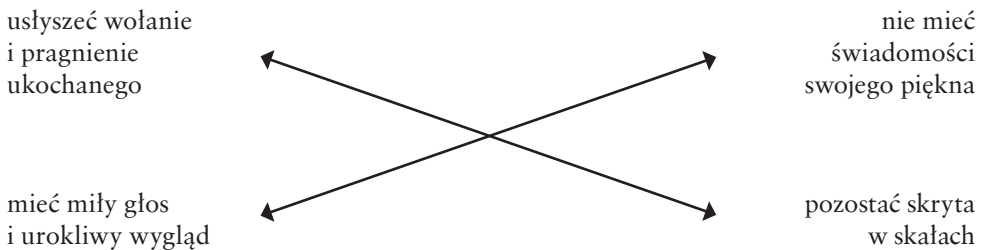
Performancja

Oblubienica musi pokonać wątpliwości i niepokoje, by uświadomić sobie znaczenie tego, co mówi ukochany. Musi porzucić ukrycie w szczelinach skalnych, słuchając jego zachwytów, i zapragnąć obdarować Oblubienca całym swoim bogactwem.

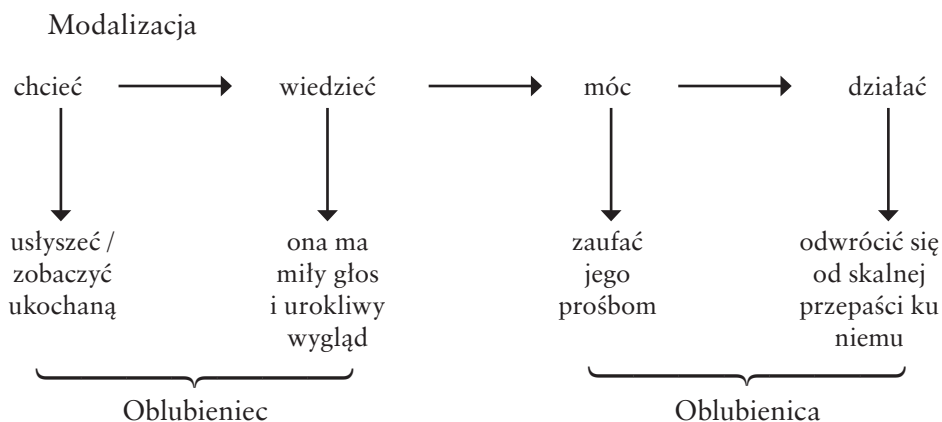
Etapy zachodzącej performancji:

- konfrontacja: ona jest w rozpadlinach skały, nad przepaścią, a on mówi o jej pięknie,
- dominacja: jego zaproszenie – powstań, pójdz,
- afirmacja: ukazanie twarzy, przemówienie do ukochanego.

Przestrzenie zachodzących performancji:



Przyjęcie zaproszenia Oblubieńca wiąże się z całkowitym zawierzeniem temu, co on mówi. Relacja może pogłębić się poprzez uznanie przez ukochaną atrybutów własnego piękna⁴³. Binyryzm analizy pokazuje jednocześnie, że jeśli ona szczelnie się schowa, skryje w mroku i pustce przepaści, to nie usłyszy jego głosu i nie rozpozna samej siebie.



Na poziomie modalizacji wyraźnie można zobaczyć relacyjność, współdziałanie Oblubieńców, które warunkuje zachodzenie poszczególnych procesów.

Prośba skierowana do Oblubienicy, by przemówiła (ale już nie ma tu mowy o ukazaniu się), ponownie pojawia się w ostatniej pieśni księgi:

*O ty, która mieszkasz w ogrodach
– drzewowie nasłuchują twego głosu –
o daj mi go usłyszeć! 8, 13*

Przyjaciele pragną usłyszeć mowę/mądrość tej, która mieszka w przestrzeni miłości. Promieniowanie miłości zaczyna wykraczać poza relację oblubieńczą, dlatego ukochany prosi, by przemówiła. Oblubienica nie jest już ukryta w niedostępnych skałach, teraz ma mieszkanie w ogrodach. Przyjmując, że tak nazywano przestrzeń miłości, to właśnie w niej kobieta znalazła swój dom. Pragnienie dzielenia się radością przeżywanej i doświadczanej miłości Oblubieniec wyrażał już wcześniej⁴⁴. Miłość jest ich wspólnym misterium, ale

⁴³ Oblubieniec pragnie dzielić się pięknem wiosny, zaprasza ukochaną, by z nim wyruszyła, ale według Exuma ważniejsza od wiosny jest chęć zobaczenia kobiety, zob. tenże, dz. cyt., s. 128. On zachęca ją do udziału „w przygotowaniach do miłości widocznych w naturze”, J.M. Munro, dz. cyt., s. 91. Obraz miłości do kobiety łączy się z przebudzeniem na wiosnę, z tajemnicą życia większą od człowieka, zob. G. Barbiero, dz. cyt., s. 115.

⁴⁴ *Wchodzę do mego ogrodu, siostrzo ma, oblubienico; zbieram mirrę mą z moim balsamem; spożywam plaster z miodem moim; piję wino moje wraz z mlekiem moim. Jedzcie, przyjaciele, pijcie, Upajajcie się, najdrożsi! Pnp 5, 1.*

jej promieniowanie przyciąga innych. Pragną ją usłyszeć, poznać głos miłości, a Oblubieniec chce obdzielać swoją radością przyjaciół⁴⁵. Ukochana zgadza się więc na jego prośbę, ale jest zagadkowa, ponieważ to, co mówi, nie musi być zrozumiałe dla otoczenia:

*Uchodź spiesznie umiłowany mój,
bądź podobny do gazeli
albo do młodego jelenia
na górach balsamowych!* 8, 14

Mogłoby się wydawać, że gdzieś go wysyła, ale gazelą i młodym jeleniem nazywała go już wcześniej (por. 2, 9), kiedy oczekiwała na spotkanie. Może oblubienicy mają już swój własny język, który ukształtowały przebyte doświadczenia? Może pragnie, by ukochany z nią był, by udał się do królestwa miłości, jak to interpretuje H. Langkammer⁴⁶.

W całej sekwencji wszyscy wyrażają jakieś pragnienie. Miłość pragnie się zobaczyć, usłyszeć, poznać, nasłuchuje się wszelkich jej oznak. Pieśń nad Pieśniami pokazuje, że Oblubienicy nie kryją się z nią przed otoczeniem. Sami wzrastają w doświadczeniu miłości, pogłębia się między nimi zrozumienie, a z innymi dzielą się swoją radością⁴⁷. Miłość przyciąga miłość.

Komentarz teologiczny

Wejście w bliższą relację z Bogiem jest procesem trwającym długi czas. Wynika to w dużej mierze z ludzkich słabości i trudności, by w pełni otworzyć się na Bożą obecność, często z trudności dostrzeżenia znaczenia własnego życia właśnie w Bożej perspektywie. Analiza 2, 14 pokazuje, że nie wystarczy wiedza Boga o pięknie człowieka, Jego pragnieniem jest bowiem pełnia aktualizacji wartości człowieka, zobaczenie, uznanie, a właściwie doświadczenie tego przez

⁴⁵ Zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *Funkcja wybranych motywów...*, s. 52–53.

⁴⁶ „Nie chodzi o ucieczkę umiłowanego, lecz o spieszne udanie się do królestwa miłości, co symbolizują «góry balsamowe»”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Księga Pieśni nad Pieśniami. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, opr. H. Langkammer, Poznań 2016, s. 123; zob. O. Keel, dz. cyt., s. 289; G. Ravasi, dz. cyt., s. 136; M. Piotrkowska-Dańkowska, M. Szetela, *The Visualization of the Dynamics of the Relationship Between the Bridegrooms...*, s. 81. Na dwuznaczny wydźwięk 8, 14 zwraca uwagę J.Ch. Exum, dz. cyt., s. 262–263. Ciekawa jest chrystologiczna interpretacja 8, 14 Kingsmilla: według autora kobieta mówi, by ukochany szedł i był pożywieniem dla świata. Takie ujęcie budzi pytania o to, z kim w związku z tym utożsamiać mądrość. Pozwala natomiast odczytywać Pieśń nad Pieśniami jako antycypację Oblubienca Ewangelii, zob. więcej tenże, dz. cyt., s. 283–285.

⁴⁷ Miłość nie tylko trwa, ale także się rozwija, zob. J.Ch. Exum, dz. cyt., s. 5. Werset 8, 14 nie jest wierszem zamknięcia, zob. tenże, dz. cyt., s. 261.

niego samego. Tylko w miłości Boga piękno, wdzięk oraz osobowość człowieka mogą wybrzmieć całością darów, bo Bóg wie, czym obdarował. Jeśli człowiek nie zawierzy całkowicie Bożemu zapewnieniu, to nie uświadomi sobie tego bogactwa. Tylko kiedy zwraca się całkowicie ku Bogu, uzyskuje możliwość poznania pełni własnego istnienia⁴⁸. Wejście w taką relację daje możliwość promieniowania miłością Boga wśród innych ludzi. Staje się świadectwem żywej Jego obecności w codziennych zmaganiach.

Zakończenie

Badanie podkreśla znaczenie świadomego wyboru ukochanego/Boga i zawierzenie Jego opiece, inaczej w życiu pozostaje głęboka pustka. Decyzja Oblubienicy umożliwia ukochanemu/Bogu obdarowanie pełnią owoców. Jednak by móc wybierać, trzeba przebywać w tej samej przestrzeni i być aktywnym. Należy przyjąć Jego wcześniejsze dary, dostrzec, że pochodzą od Boga, i się nimi zachwycić. Dzięki temu miłość staje się drogą ku aktualizacji pełni człowieczeństwa.

Oblubieniec pragnie, by ukochana rozpoznała swoje piękno, o którym On już wie i w wyszukany sposób o nim mówi. Wydobywanie piękna osobowości prowadzi do radosnego dzielenia się nim z innymi⁴⁹. Analiza pokazuje, jak ważne jest, by usłyszeć i zawierzyć temu, co mówi Oblubieniec/Bóg, który stale wspomaga ukochaną, ponieważ relacja miłości ma charakter zwrotny.

Otwartość na miłość przemienia Oblubieńców, nie tylko ukochaną, również ukochanego. Bóg zdaje się być samą radością w miłowaniu człowieka. W Księdze Rodzaju po opisie stworzenia pierwszych ludzi i oddaniu im ziemi w posiadanie znajdziemy ocenę tego wydarzenia: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). W Pieśni nad Pieśniami człowiek odkrywa utracone piękno i wartość w oczach Stworzyciela. Ciekawe, że *Peszitta* nadaje Pieśni nad Pieśniami tytuł *Mądrość nad Mądrościami*⁵⁰.

⁴⁸ „Ona jeszcze nie ma odwagi, aby z «odkrytą twarzą oglądać chwałę Pana». Ponieważ jednak jest już przystrojona i gotowa, powiedziano jej: «Pokaż mi twarz swoją»”. Orygenes, *Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, [w:] tenże, *Komentarze...*, dz. cyt., s. 226–227.

⁴⁹ Motywy zachwyty nad pięknem Oblubienicy i dzielenia się radością są obecne w całej Pieśni nad Pieśniami, zob. M. Piotrkowska-Dańkowska, „O, jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana, pełna rozkoszy!” (*Pnp* 7, 7). *Od estetyki do ontologii. Symbolika Pnp 7, 1-6*, [w:] *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2016, s. 271–291.

⁵⁰ Największą mądrością jest próba odczytania, zbadania miłości, nie bez powodu tradycja przypisała tę księgę Salomonowi, zob. E. Kingsmill, dz. cyt., s. 46–47.

Bibliografia

- Barbiero G., *Song of Songs, Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 144, Leiden–Boston 2011.
- Bardski K., *Lektyka Salomona*, Warszawa 2011.
- Bardski K., *Pokarm i napój miłości*, Warszawa 2004.
- Bergant D., Cotter D.W., Walsh J.T., Franke Ch., *Song of Songs*, Collegeville, Minnesota 2001.
- Elliot M.T., *Pieśń nad Pieśniami*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, przeł. K. Szwykowska, Warszawa 2000, s. 799–812.
- Exum J.Ch., *Song of Songs. A Commentary*, Louisville, Kentucky 2005.
- Frankowski J., *Apendyks: Sens Pieśni nad Pieśniami – próba uściśleń*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, t. 7, red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 171–174.
- Greimas A.J., *Elementy gramatyki narracyjnej*, przeł. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki” 75 (1984), z. 4, s. 177–198.
- Hebrajsko-polski Stary Testament. Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2009 (Prymasowska Seria Biblijna, 32).
- Hess R.S., *Song of Songs*, Grand Rapids 2005.
- Jenson R.W., *Song of Songs*, Louisville, Kentucky 2005.
- Keel O., *Pieśń na Pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*, przeł. B. Mrozewicz, Poznań 1997.
- Kingsmill E., *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford, New York 2009.
- Kręcidło J., „Miłość – płomień Jahwe” (Pnp 8, 5-7): potęga miłości jako klucz interpretacyjny do Pieśni nad pieśniami, „Collectanea Theologica” 78 (2008), nr 4, s. 39–62.
- Longman III T., *Song of Songs*, NICOT, Grand Rapids 2001.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, przeł. K. Szwykowska, Warszawa 2000.
- Munro J.M., *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield 1995.
- Murphy R.E., *Pieśń nad pieśniami*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 547–552.
- Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne 4).
- Piotrkowska-Dańkowska M., *Winnice Engaddi. Biblijna droga do spotkania z Oblubieńcem*, Płock 2016.

- Piotrkowska-Dańkowska M., „*O, jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana, pełna rozkoszy*” (Pnp 7, 7). *Od estetyki do ontologii. Symbolika Pnp 7, 1-6*, [w:] *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2016, s. 271–291.
- Piotrkowska-Dańkowska M., Szetela M., *Funkcja wybranych motywów w Pieśni nad pieśniami*, [w:] *Wizualizacja informacji w humanistyce*, red. M. Kowalska, V. Osińska, Toruń 2017, s. 37–60.
- Piotrkowska-Dańkowska M., Szetela M., *The Visualization of the Dynamics of the Relationship Between the Bridegrooms in the “Song of Songs”*, [w:] *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities*, red. V. Osińska, G. Osiński, Hershey, Pensylwania 2018, s. 68–85.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000.
- Pismo Święte. Stary Testament*, t. 2, red. M. Peter, Poznań 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Księga Pieśni nad Pieśniami. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, opr. H. Langkammer, Poznań 2016.
- Pope M.H., *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, Garden City, New York 1977.
- Ravasi G., *Pieśń nad pieśniami*, przeł. K. Stopa, Kraków 2005.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej*, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 1998.
- Walton J.W., Matthews W.H., Chavalas M.V., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Warzecha J., *Miłość potężna jak śmierć*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pieśni Izraela*, t. 7, red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 153–175.
- Zawadzki R., *Antropologia*, [w:] *Teologia Starego Testamentu, Księgi mądrościowe*, t. 2, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 93–134.

Małgorzata Piotrkowska-Dańkowska – doktor teologii biblijnej UKSW, mgr filologii polskiej KUL; absolwentka Studium Filozoficzno-Etycznego KUL, nauczyciel języka polskiego. Zajmuje się hermeneutyką biblijną, semiotyką oraz Pieśnią nad Pieśniami. Opublikowała m.in.: *Winnice Engaddi. Biblijna droga do spotkania z Oblubieńcem*, Płock 2016; „*O, jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana, pełna rozkoszy!*” (Pnp 7, 7). *Od estetyki do ontologii. Symbolika Pnp 7, 1-6*, [w:] *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2016, s. 271–291. Wspólnie z M. Szetelą: “*The Visualization of the Dynamics of the Relationship Between the Bridegrooms in the “Song of Songs”*”, [w:] *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities*, red. V. Osińska, G. Osiński, Hershey (Pensylwania) 2018, s. 68–85. W latach 2016–2018 stały współpracownik i redaktor merytoryczny miesięcznika KSM-u „Wzrastanie”.

Kamil Mielniczuk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Liturgiki i Homiletyki

mielniczuk.kamil@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7183-3315

Starotestamentalne źródła Eucharystii

Old Testament Sources of the Eucharist

Abstract: The entire Christian worship centres around the Sacrament of the Eucharist, the miracle that Jesus Christ left us. Tracking the various forms of offering sacrifices to God gives us a broader insight into the sources of what the Saviour ordered to do for his memorial. This article examines the cult of Israel with its various forms of offering sacrifices in order to highlight the direction in which the understanding of offering gifts to God developed. This allows one to see the changes that led to the worship and the most perfect sacrifice, the Sacrifice of the New Covenant. The article considers various forms of offering sacrifices in the Old Testament, with the special distinction of the Passover as the immediate announcement of the Eucharist. The theology of places of offering sacrifices (material and spiritual), that is temple and synagogue, was also taken into account.

Keywords: sacrifice, Passover, temple, synagogue, Eucharist

Abstrakt: Cały kult chrześcijański jest skupiony wokół sakramentu Eucharystii, tego cudu, który pozostawił nam Jezus Chrystus. Prześledzenie różnych form składania ofiar Bogu daje nam szersze spojrzenie na źródła tego, co Zbawiciel nakazał czynić na swoją pamiątkę. W artykule przeanalizowano kult Izraela z jego różnymi formami składania ofiar, aby uwypuklić kierunek, w jakim rozwijało się rozumienie

składania darów Bogu. Pozwoliło to dostrzec zmiany, które doprowadziły do kultu i ofiary najdoskonalszej, jaką jest Ofiara Nowego Przymierza. W artykule zwrócono uwagę na różne sposoby składania ofiar w Starym Testamencie, ze szczególnym wyróżnieniem Paschy jako już bezpośredniej zapowiedzi Eucharystii. Zwrócono uwagę również na teologię miejsc składania ofiar (materialnych i duchowych), tj. świątynię i synagogę.

Słowa kluczowe: ofiara, Pascha, świątynia, synagoga, Eucharystia

Bez wątpienia liturgia chrześcijańska ma swoje zakorzenienie w kulcie Izraela, dlatego analiza starotestamentalnych źródeł Eucharystii jest szczególnie ważna dla właściwego zrozumienia Ofiary Mszy Świętej, gdyż zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego Ofiara Nowego Przymierza obejmuje wszystko to, co oznaczały ofiary Starego Zakonu, oraz je dopełnia i udoskonala¹, a „ofiary składane w Starym Testamencie oznaczały krzyżową ofiarę Chrystusa wiele lat wcześniej, zanim się Chrystus narodził”². Wydarzeniem, w którym Zbawiciel utrwalił na wieki Ofiarę Krzyża i powierzył Kościołowi pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania, jest Eucharystia ustanowiona podczas Ostatniej Wieczerzy³. Do dziś istota tego *Mysterium* pozostaje niezmienną, Chrystus nadal jest ofiarnikiem i ofiarowanym, tym, który konsekruje i jest konsekrowany⁴.

1. Ofiara

Pierwszą biblijną zapowiedzią Eucharystii jest ofiara. W ujęciu starotestamentalnym jej najlepszym określeniem jest: „dar od Boga”. Istniały różne dary, które oddawano sługom w sanktuariach. W sytuacji, gdy podczas składania daru był wypełniany – szczególnie przez kapłana – specjalny rytuał, a sam dar był składany Bogu, to właśnie za pośrednictwem tego rytu dar stawał się ofiarą⁵. Analizując natchnione teksty Starego Testamentu, możemy dostrzec, że ofiara była fundamentem życia religijnego Ludu Wybranego. To ona wyznaczała cały rytm życia Izraelitów. Zarówno obrzędy, jak i teologia

¹ Por. *Sobór Trydencki. Sesja XXII. Nauka o Mszy Świętej*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 639.

² Leon XIII, *Encyklika „Caritatis studium”* z 25 lipca 1898 r., [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, p. VII.339.

³ Por. *Konstytucja o liturgii. Sacrosanctum Consillium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1986, p. 47.

⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Dominicae Cenae”* z 24 lutego 1980 r., p. 8.

⁵ Por. S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 2, s. 11.

ofiary zmieniały się na przestrzeni wieków, ewoluując ku formom dojrzalszym i bardziej złożonym⁶.

Trzeba zaznaczyć, iż źródłem idei ofiary nie jest przekonanie o tym, że Bóg tychże ofiar potrzebuje, gdyż stałoby to w sprzeczności z pojęciem duchowości Boga, jaką nakreśliła Biblia. Bóg Izraela nie potrzebował żadnych darów, a lud nie był w stanie podarować Bogu czegokolwiek, co przyniosłoby Mu korzyść. Wszelkie teksty, które na pierwszy rzut oka sugerują, iż Pan żywi się tymi ofiarami lub że ich woń jest Mu miła, należy traktować jako przenośnie i antropomorfizacje. Również błędem jest odwracanie zależności między Bogiem a człowiekiem – to człowiek jest dłużny Bogu, nie na odwrót. Nie jest też prawdą, jakoby ofiara miała swe pierwotne źródło w lęku przed Bożym gniewem i Jego potęgą czy w próbie zjednania sobie Jego względów⁷. Taka wizja kultu, powszechna w religiach pozajudaistycznych, jest charakteryzowana przez J. Ratzingera jako tzw. „cykl dawania i brania”⁸, tzn. relacja człowieka z bóstwem odbywała się na zasadzie pewnej symbiozy. Bóstwo błogosławiło człowiekowi, a w zamian człowiek żywił je ofiarami i przez to utrzymywał przy życiu. Z takiej wizji kultu można wnioskować, że człowiek posiada swoistą władzę nad bóstwem, gdyż jego istnienie zależy od człowieka. Co więcej, ofiarę zazwyczaj rozumiało się jako zniszczenie jakiejś rzeczy w ramach oddania go Bogu. Wiara Izraela wprowadza całkowicie nowe rozumienie kultu, przedstawianego na zasadzie relacji, tzn. Bóg daje się człowiekowi w darze, a człowiek udziela odpowiedzi Bogu w postaci miłości, którą wyraża uwielbienie. Kult nie polega na zniszczeniu, lecz na przemianie człowieka i upodobnieniu się do Boga poprzez miłość⁹.

Starotestamentalne ryty ofiarnicze były znakami ofiar duchowych, od najdawniejszych czasów wyrażały duchowe odczucia Narodu, takie jak np. uwielbienie Boga i pragnienie Jego bliskości, potrzebę zjednoczenia i przymierza z Nim, poczucie własnej grzeszności, ekspiacji za błędy czy oczyszczenia¹⁰. Pierwszą bezpośrednią informację o złożeniu ofiary przynosi nam opowiadanie o Kainie i Ablu (por. Rdz 4, 3-16) oraz o potopie (por. Rdz 8, 20), co wskazuje na to, że autor biblijny był przekonany o składaniu ofiar od zarania dziejów. Już historia Kaina i Abła, przekazując, że Bogu zostały ofiarowane „pierwociny z drobnego bydła i z jego tłuszczu”¹¹ (Rdz 4, 4), wskazuje, że Bogu oddaje się

⁶ Por. K. Markłowski, „*In spiritu humilitatis*”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951), s. 162–163.

⁷ Por. tamże.

⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 25.

⁹ Por. tamże, s. 25–26; por. tenże, *Opera Omnia*, t. XI: *Teologia Liturgii*, przeł. W. Szymona OŹ, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 610.

¹⁰ Por. K. Markłowski, dz. cyt., s. 163.

¹¹ Wszystkie cytaty biblijne podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000⁵.

to, co najcenniejsze¹². Historia ta wyraźnie pokazuje, iż istotą ofiary nie są same dary, lecz wewnętrzne usposobienie ofiarowującego. Sama ofiara jest tylko zewnętrznym wyrazem wewnętrznego nastawienia¹³.

Pierwotne ofiary odznaczały się prostotą i dowolnością rytuału, nie było konkretnego miejsca na składanie ofiar, jak również osobnego stanu kapłanów, który jednakże wyodrębnił się wcześniej. Funkcję ofiarnika sprawowała przeważnie głowa rodziny lub klanu, ewentualnie król. Od początku składano w ofierze płody rolne oraz zwierzęta, a jednym z pierwszych sposobów składania ofiary była „ofiara całopalna”. Polegała ona na spaleniu całego zwierzęcia, co wskazywało na nieodwołalny oraz całkowity charakter ofiary¹⁴.

Innymi pierwotnymi sposobami składania ofiary były święte posiłki. Świat semicki widział w posiłku specjalną przestrzeń, która zawiązywała pewien rodzaj przymierza. Wspólna ofiara podczas świętych posiłków polegała na spalaniu części zwierzęcia na ołtarzu i spożyciu drugiej części, przez co niejako spożywano wspólnie tę samą ofiarę¹⁵. Kształt takiego posiłku miało przymierze synajskie (por. Wj 24, 9-11), podczas którego Mojżesz wraz z reprezentantami Ludu Wybranego po wizji Boga „jedli i pili” (w. 11)¹⁶. Ofiara tworzy komunie między Bogiem i człowiekiem, jest pokonywana nieskończona przepaść pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem, to właśnie dzięki niej człowiek może wejść w sferę *sacrum* Boga nazywaną *hitqaddesz*¹⁷.

Dużo światła na teologię ofiary rzuca historia Abrahama (por. Rdz 22, 1-13). Bóg w ostatniej chwili powstrzymuje Go przed złożeniem w ofierze swojego jednorodzonego syna Izaaka. Bóg wskazuje Abrahamowi na substytut w postaci baranka, którego może ofiarować w miejsce syna. Widoczna jest tu idea zastępstwa, która stanowi figurę wydarzeń przyszłych. Od tej chwili trwało oczekiwanie na „Baranka” prawdziwego, danego od Boga, który nie będzie już substytutem ofiary, lecz prawdziwym zastępstwem, sprawiającym, że człowiek jest niesiony do Boga¹⁸. Biblijna opowieść o ofierze Abrahama (por. Rdz 22) podkreśla, że Bogu nie są miłe ofiary z ludzi, natomiast przyjmuje ofiary ze zwierząt, jeśli tylko są składane z gotowością do wyrzeczenia się wszystkiego, co człowiekowi najdroższe¹⁹.

¹² Por. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentalnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 23.

¹³ Por. Ch. Hauret, *Ofiara*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 612.

¹⁴ Por. T. Barrosse, *Pascha i wieczerza paschalna*, przeł. A. Łączyńska, „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 4 (1968), s. 554.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 26.

¹⁷ Por. S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 2, s. 12.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 36–37.

¹⁹ Por. Ch. Hauret, dz. cyt., s. 612.

Z biegiem czasu pojawiają się nowe formy kult ofiarniczego, a dotychczasowe stają się bardziej złożone, przez co rytuał staje się coraz bardziej rozbudowany, a zarazem pełniejszy. Wśród różnych przyczyn tej ewolucji można wymienić zmianę stylu życia Izraelitów. Przeszli oni od życia pasterskiego do osiadłego. Drugą przyczyną zmian były coraz silniejsze wpływy kapłanów. Nie bez znaczenia były również wpływy kultów ościennych, z których Naród Wybrany czerpał to, co wartościowe, i poddawał je koniecznym zmianom i spirytualizacji. Całościowe podsumowanie prawnego podejścia do ofiary i dokładne określenie rytuału ofiarniczego znajduje się w Księdze Kapłańskiej. Rubrycystyczne uporządkowanie rytuału ofiarniczego nie skutkowało jednakże zanikiem „ducha”, wręcz przeciwnie, każdemu najmniejszemu gestowi została przypisana ściśle określona symbolika. Z ofiar całopalnych wyrasta idea dziękczynienia i przebłagania. Zostaje mocno zaznaczony element ekspiacyjny ofiary, jako efekt uświadomienia przez Naród Wybrany przepaści między ich grzesznością a świętością Boga. Żydowskie przepisy dotyczące czystości również pełne były głębokiej symboliki. Rytualne obmycia, tak jak przepisy, które mówiły o tym, co czyste i co nieczyste, zwracały uwagę na znaczenie wewnętrznego oczyszczenia i unikania zła²⁰. Warto wspomnieć o obrzędzie szczególnie podkreślającym uzewnętrznienie win, tj. wypędzeniu kozła ofiarnego (por. Kpł 16). W Dzień Pojednania Arcykapłan wkładał na niego ręce, po czym kozioł był wypędzany na pustynię, gdzie wynosił grzechy ludu²¹.

Sam obrzęd ofiary ma ogromną głębię. Spalenie ofiary symbolizowało z jednej strony ofiarowanie jej Bogu, a z drugiej całkowitą rezygnację z niej człowieka. Widać tutaj, na czym polega istota daru, mianowicie zanim człowiek złoży Bogu ofiarę, ona już wcześniej była darem podarowanym od Boga. Gdyby nie ten pierwszy dar, będący wyrazem błogosławieństwa Boga, dar człowieka byłby niemożliwy. Z tego powodu, gdy człowiek ofiarowywał to, co uprzednio otrzymał, mógł ponowić swoje zawierzenie Stwórcy. Dlatego też ofiara nie była źródłem łaskawości Boga, lecz jej owocem²².

Jednakże należy zauważyć, że pokusa rytualizmu była od początku silna wśród ludu izraelskiego, a szczególnego wymiaru nabrała w czasach upadku religijnego, kiedy to wśród Izraelitów coraz silniejszy był pogląd, jakoby samo złożenie darów ofiarnych wypełniało prawo i gwarantowało otrzymanie dobrodziejstw od Boga²³. Jednym z zadań proroków było właśnie nakreślanie właściwej relacji pomiędzy rytuałem a sensem znaku. Już Samuel mówił, że „lepsze jest posłuszeństwo niż ofiara” (1 Sm 15, 22). Myśl tę w różnych formach będą podejmować kolejni prorocy. Jednakże ich zabiegi były niejednokrotnie błędnie

²⁰ Por. tamże, s. 610–611.

²¹ Por. P. Parsh, *Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy Świętej w duchu odnowienia liturgicznego*, przeł. J. Pachucki, Kraków 1947, s. 15.

²² Por. S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 3, s. 8.

²³ Por. K. Markłowski, dz. cyt., s. 163.

odczytywane jako potępienie samych ofiar, gdy tymczasem wyrażali oni swój sprzeciw wobec nadużyć i wypaczeń sensu rytów ofiarniczych. Krytykowali rytualizm, podkreślając, że nie poprzez mnogość obrzędów Bóg doznaje chwały, ale to wewnętrzne nastawienie człowieka świadczy o godności ofiary. W przeciwnym wypadku ryt ofiarniczy staje się pustym gestem, a gdy towarzyszą mu grzeszne uczucia, staje się wręcz obraźliwy dla Boga. Prorocy, trwając i przekazując odwieczną tradycję, wskazują na nadrzędną rolę duszy w obrzędzie ofiarowania, zwalczając tym samym rytualistyczne nowinkarstwo. Ofiara ma sens jedynie wtedy, gdy wyraża to, co człowiek czuje wewnętrznie, jego oddanie i posłuszeństwo Stwórcy²⁴. Również psalmy coraz wyraźniej wskazują na wartość modlitwy jako duchowej ofiary miłej Bogu, np. w Ps 50 ofiara jest przedstawiana jako symbol wewnętrznego usposobienia ofiarującego. Z nielicznych wzmianek na temat ofiar obecných w literaturze mądrościowej można wysnuć wniosek, iż kontynuują one naukę proroków o konieczności współgrania ofiar z takim usposobieniem człowieka, jakie one wyrażają²⁵. W tym podkreśleniu znaczenia ofiary wewnętrznej można dostrzec zwiastun nowotestamentalnej nauki o ofierze.

Podsumowanie nauki o ofierze, tyle że w podejściu głębszym niż w Księdze Kapłańskiej, ma miejsce u proroka Izajasza. Przedstawiony tam Sługa Jahwe staje się ofiarą przebłagalną, zajmując miejsce grzeszników. Jest to swoista nowość w stosunku do Księgi Kapłańskiej. Sługa Jahwe staje się żertwą ofiarną, inaczej niż kozioł ofiarny wypędzany w Dzień Pojednania. Można powiedzieć, za Ch. Hauretem, że „maksymalna wewnętrzność tej ofiary wiąże się tu z maksimum daru, który posiada maksymalną skuteczność”²⁶.

2. Pascha

Tradycja biblijna przekazała jeszcze jedną istotną formę ofiary – ofiarę Paschy. Jej wspomnienie, które gromadziło wszystkich Żydów wokół ofiary z baranka paschalnego, było największą coroczną uroczystością w Izraelu za czasów Chrystusa. Wydarzenie to nie było jedynie wspomnieniem dzieł Bożych w historii Izraela, ale stało się żywą aktualizacją zbawczych wydarzeń. Stała się ona kolejnym etapem Bożego działania. Dlatego święto Paschy, ustanawiając w przeszłości egzystencję Narodu Wybranego, aktualizowało zbawcze działanie Jahwe i wybiegało do przyszłości eschatologicznej, wypatrując swego kresu – czasów mesjańskich²⁷.

²⁴ Por. Ch. Hauret, dz. cyt., s. 613.

²⁵ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 59–61.

²⁶ Ch. Hauret, dz. cyt., s. 612–613.

²⁷ Por. J. Janicki, *Pascha – centrum roku liturgicznego Starego i Nowego Ludu Bożego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 104–105; por. P.-E. Bonnard, *Pascha*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 646.

Początki święta Paschy pozwalają widzieć w niej wydarzenie rodzinne, podczas którego składano Bogu ofiarę ze zwierzęcia w celu uproszenia błogosławieństwa. Święto Paschy ma swoje źródło w czasach przedmojżeszowych, Księga Wyjścia podaje (por. Wj 5, 1-13 i 10, 8-11), że Naród Wybrany jeszcze przed wyjściem z Egiptu był związany jakąś formą praktykowania święta Paschy. Powiedzenie ludowi, że dzień ten „obchodzić będziecie jako święto dla uczczenia Pana” (Wj 12, 14), wskazuje, że Księga Wyjścia bardziej nadaje sens tej uroczystości niż przedstawia ją jako nowość²⁸. Księga Wyjścia opisuje szczegółowe przepisy odnośnie do paschalnej ofiary, precyzując, że jako dar powinien być złożony baranek, który jest bez skazy, samiec, jednoroczny (Wj 12, 5). Barankowi nie łamano kości (Wj 12, 46), jego krwią skrapiano odrzwia i progi domów (Wj 12, 7. 22), co pozwoliło ocalić ich mieszkańców od śmierci, a mięso spożywano pośpiesznie (Wj 12, 8-11). Pomimo istnienia Paschy w czasach sprzed Exodusu, to właśnie wydarzenie wyjścia z Egiptu nadało tej uroczystości jej ostateczny sens. Od tego momentu Pascha nabiera charakteru pamiątki Exodusu, a w konsekwencji przypomina również karę – w postaci zgładzenia pierworodnych – zesłaną na Egipcjan i łaskę okazaną Izraelitom²⁹. W taki sposób poprzez ten obrzęd naród izraelski wyraźnie oddzielał się od Egipcjan i tworzył odrębną wspólnotę wybawioną i przyjętą jako swoją własność przez Boga Jahwe.

Nazwa „Pascha” pochodzi od hebrajskiego czasownika *pesah*, który został użyty trzykrotnie w 12. rozdziale Księgi Wyjścia (ww. 13.23.27). Znaczenie tego czasownika nastrocza jednakże pewne trudności. Można to zaobserwować choćby w Septuagincie, gdzie tłumacze raz przekładają ten czasownik jako „zasłonić, ochronić” (w. 13 i 27, grec. *skepàdzo*), a innym razem jako „ominać, przejść obok” (w. 27, grec. *poréchromai*)³⁰. Czasownik ten występuje również u proroka Izajasza (31, 5), gdzie jego znaczenie jest różnie interpretowane: jako „osłaniać”³¹, „przejść ponad”³² lub „wyratować”³³. Warto zauważyć, że czasownik *pesah* występuje również w znaczeniu „utykać” (2 Sm 4, 4) i „tańczyć” (1 Krl 18, 21.26). Wychodząc z takiego znaczenia tego czasownika, najczęściej tłumaczy się sens rzeczownika jako „święto” (analogia do czasownika „tańczyć”), „przeskoczenie”, „przejście”, tzn. Bóg, idąc przez Egipt, by go dotknąć karą, przeszedł obok/przeskoczył domy Izraelitów naznaczone krwią baranka³⁴.

²⁸ Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 555.

²⁹ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 646–647.

³⁰ Por. Cz. Jakubiec, *Pascha*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), s. 135–136.

³¹ Por. H. Witczyk, *Pascha w Starym Testamencie*, [w:] *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, Kielce 2007 s. 32.

³² Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 556.

³³ Por. Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 136.

³⁴ Por. tamże; por. H. Witczyk, dz. cyt., s. 32.

Obrzędy święta Paschy sprawowane w czasach Chrystusa są obecnie dość dobrze znane dzięki traktatowi *Pesachim*, wchodzącemu w skład Miszny. Przynajmniej do czasów reformy deuteronomicznej istniał w Izraelu pewien kompromis pomiędzy Paschą pierwotną, której celebracja skupiała się w rodzinie, a Paschą deuteronomiczną, która skupiona była w świątyni jerozolimskiej. Rozdzielenie to polegało na tym, że ofiara rzeczywiście była składana w świątyni, w obecności kapłanów, natomiast sama wieczerza paschalna miała już miejsce w domu, w obecności ojca rodziny. Po zburzeniu świątyni w 70 r. nastąpił koniec ofiar z baranka, a Pascha przekształciła się w zwykłą wieczerzę³⁵.

Paschę obchodzono nocą, podczas wiosennej pełni księżyca lub w czasie równonocy, w miesiącu zwanym Abib lub Nisan, którym rozpoczynał się nowy rok³⁶. Wieczerzę należało spożywać po zachodzie słońca, niekiedy jednak Paschę urządzano już późnym popołudniem³⁷. Każda rodzina powinna postarać się o baranka bez skazy, który musiał mieć przynajmniej osiem dni, ale nie więcej niż jeden rok. Dnia 14 Nisan zabierano baranka do świątyni i w jej przedsionku zabijano go w godzinach popołudniowych. Czyniono to według specjalnego ceremoniału w ten sposób, by wszystka krew z niego wyciekła. Kapłani wylewali krew na stopniu ołtarza ofiarnego, a stamtąd przez kanał spływała ona do potoku Cedron. Część zwierzęcia palono na ołtarzu, natomiast jadalne części zabierano do domu³⁸. Baranka należało upiec w całości na rożnie. Nie wolno było łamać jego kości, a to, co zostało po uczcie, wrzucano do ognia. Przygotowywano również jarzyny, chleb praśny sporządzany z samej tylko mąki i wody oraz owoce i wino. Z owoców i wina sporządzano rodzaj czerwonego sosu zwanego *haroszet*.

Paschę spożywano według ściśle przestrzeganego porządku. Po zwyczajnym obmyciu rąk służba stawiała przed każdym z ucztujących kielich z winem zmieszany z wodą. Najpierw ojciec rodziny wypowiadał podwójne błogosławieństwo, dziękując Bogu za dzień święty oraz za wino³⁹. Po wypiciu pierwszego kielicha wnoszono na stół przygotowane potrawy: gorzkie zioła, praśny chleb, mięso baranka, *haroszet*, a także inne, jak np. ryż, ryby, jaja. Potrawy były podawane przed błogosławieństwem stołu i łamaniem chleba, który poprzedza żydowski posiłek⁴⁰. Ojciec rodziny brał je do ręki, maczał w sosie *haroszet* i odmawiał nad nimi błogosławieństwo: „Bądź pochwalony, o Jahwe, nasz Boże, królu Izraela, który usławiłeś nas przez swoje przykazania i nakazałeś

³⁵ Por. R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 18 (1980), nr 1, s. 103; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Kraków 1998, s. 35–36.

³⁶ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 646.

³⁷ Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 559.

³⁸ Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 103.

³⁹ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 40.

⁴⁰ Por. Bartnicki, dz. cyt., s. 104.

nam spożywać gorzkie zioła”. Wszyscy odpowiadali: „Amen” i kosztowali gorzkich ziół⁴¹. Następnie ojciec rodziny brał praśne chleby i unosząc je nieco nad stół, wypowiadał słowa: „To jest chleb niedoli, który spożywali nasi ojcowie w krainie Egiptu. Ktokolwiek łaknie, niech przystąpi. Ktokolwiek jest w potrzebie, niech przyjdzie i sprawuje Paschę”⁴².

Przygotowywano drugi kielich, mieszając wino z wodą. W tym momencie miała się rozpocząć główna część posiłku. Zanim to nastąpiło, najmłodszy syn zadawał tradycyjne pytanie: „Dlaczego ta noc różni się od innych nocy?”. W odpowiedzi ojciec rodziny wygłaszał haggadę, czyli opowiadanie, tłumacząc symbolikę święta Paschy. Jej celem – poza przybliżeniem znaczenia tego dnia – było wzbudzić w uczestnikach poczucie, jakby sami uczestniczyli w Exodusie⁴³. Mógł posłużyć się tekstami z Pwt i Wj, choć najczęściej była to jego własna kompozycja. Za wzór klasycznej haggady podaje się tekst z Księgi Mądrości (por. Mdr 15, 1 – 19, 22). Wygłaszający haggadę podawał zazwyczaj historię wyzwolenia z niewoli egipskiej, następnie wyjaśniał znaczenie trzech głównych potraw wielkanocnych: baranka, chleba niekwaszonego i gorzkich ziół. Baranek przypomina o tym, iż Bóg przeszedł obok domów przodków w Egipcie; chleb niekwaszony jest wspomnieniem wyzwolenia z Egiptu; gorzkie zioła są spożywane dlatego, że Egipcjanie uczynili gorzkim życie przodków w Egipcie. Następnie wygłaszający haggadę kończył ją zachętą, by chwalić Jahwe: „Śpiewajmy więc przed Nim – Alleluja!”⁴⁴, po czym śpiewano lub recytowano pierwszą część *Hallelu*, tj. Ps 113. Ojciec rodziny brał do ręki drugi z kolei kielich, odmawiał nad nim błogosławieństwo i wypijał wino, w czym naśladowali go inni⁴⁵.

Wszystkie dotychczasowe obrzędy stanowiły część przygotowawczą, dopiero teraz rozpoczynała się właściwa uczta paschalna. Przed jej rozpoczęciem wszyscy obmywali ręce, odmawiając krótką modlitwę. Po tej czynności ojciec rodziny siadał na swoim miejscu, brał do lewej ręki praśny chleb, nakładał nań gorzkie zioła i maczał w *haroszet* oraz odmawiał nad nim błogosławieństwo: „Bądź pochwalony o Jahwe, nasz Boże, Królu świata, który uświęciłeś nas przez swoje przykazania i nakazałeś spożywać niekwaszony chleb”. Wszyscy odpowiadali: „Amen”. Następnie ojciec podnosił chleb nieco do góry, po czym łamał go po kawałku i podawał współbiesiadnikom. Chleb rozdawano bez słów⁴⁶. Wielką wagę tego rytuału podkreśla fakt, iż po nim nie dopuszcza się do udziału w uczcie nikogo, kto się spóźnił⁴⁷.

⁴¹ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 40.

⁴² Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 386.

⁴³ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 41.

⁴⁴ Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 105; por. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 387.

⁴⁵ Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 559–560.

⁴⁶ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 42–43.

⁴⁷ Por. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 388.

Dalszy przebieg Paschy nie miał już ścisłego rytuału, a każdy z uczestników mógł spożywać do woli. Jedynie należało zachować przepis nakazujący jedzenie baranka na koniec uczyty, tak żeby stanowił on ostatni kęs spożywających Paschę. Przed spożyciem baranka odmawiano błogosławieństwo: „Bądź pochwalony o Jahwe, nasz Boże, Królu świata, który uświęciłeś nas przez swoje przykazania i nakazałeś spożywać baranka”⁴⁸.

Następnie po obmyciu rąk przygotowywano trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”. Przepisy określają dokładnie, że powinien zawierać jedną czwartą wina, a trzy czwarte wody. Na początku wygłaszano specjalne błogosławieństwa nad tym kielichem. Ojciec rodziny kierował do współbiesiadników słowa: „Chwalcie naszego Boga, do którego należy to, co spożyliśmy”, a oni odpowiadali: „Bądź pochwalony, nasz Boże, za pokarmy, które spożyliśmy”. Ojciec siadał, brał do rąk kielich z winem, podnosił go nad stołem i trzymając w prawej ręce, odmawiał modlitwy dziękczynne, które za czasów Chrystusa były tylko dwie, ale po zburzeniu świątyni liczba ich wzrosła do czterech⁴⁹. W pierwszej (*Birkat Hazan*) wielbiono Boga za to, że karmi cały świat, druga (*Birkat Ha-Arez*) wyrażała wdzięczność Izraela za Ziemię Obiecaną i przymierze, trzecia (*Birkat Yerushalayim*) stanowiła modlitwę wstawienniczą za Jerozolimę⁵⁰, a czwarta (*Birkat Ha-Tov v’Ha-Maytiv*) uwielbiała dobrego Boga za Jego dary⁵¹. Wszyscy odpowiadali „Amen”. Ojciec wypijał nieco wina i podawał kielich współbiesiadnikom. Po wypiciu wina i dokonaniu ablucji recytowano drugą część *Hallelu*. W czasach późniejszych, tj. współczesnych spisywaniu Miszny, przygotowywano jeszcze czwarty kielich, ale nie jest pewne, czy uwzględniano go przy uczcie paschalnej już w epoce Jezusa. Paschę kończono odśpiewaniem *Wielkiego Hallelu*⁵².

Izrael wielokrotnie popadał w nową niewolę i za każdym razem była to okazja do przypomnienia wydarzenia Exodusu. W przepowiedni Deutero-Izajasza pojawia się koncepcja nowego, prawdziwego uwolnienia, które przyćmiło wyjście z Egiptu, a którego skutkiem było zgromadzenie wszystkich rozproszonych wokół Baranka-sługi, będącego typem przyszłego Zbawcy.

Na przestrzeni czasu święto Paschy nabierało również nowego znaczenia, różnego od jego początkowego charakteru rodzinnej uroczystości. Na kartach Księgi Pieśni nad Pieśniami święto Paschy jest już przedstawione jako święto świątynne i takowy charakter nabiera jej ceremoniał, włączając się w ogólną

⁴⁸ Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 105–106.

⁴⁹ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 43–44.

⁵⁰ Por. L. Mycielski, *Modlitwy Ostatniej Wieczery i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), s. 348–349; A.S. Rosenberg, *Jewish Liturgy as a Spiritual System: A Prayer-by-Prayer Explanation of the Nature and Meaning of Jewish Worship*, Northvale, N.J. 1997, s. 173.

⁵¹ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 44.

⁵² Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 559–560.

tendencję centralizacji kultu wokół świątyni. Tak więc odchodzi się od składania ofiary z baranka w rodzinie na rzecz kultu sprawowanego w Jerozolimie⁵³.

Należy również zauważyć, że uczta paschalna w swoim wydzwiku wspominała również ofiarę. Przyjęcie Słowa Bożego przez Naród Wybrany nie mogło być jedynie czysto intelektualne ani też bierne. Wymagało ono, aby lud złożył ofiarę z siebie. To zaufanie do Bożych Słów wyraża się w darze ofiarnym, ofercie wyznaczonej przez Boga. Zauważyć można, iż ze służby Słowu wynika bezpośrednio służba ofiary, która wyraża się poprzez posłuszeństwa Prawu Bożemu. Bóg, przyjmując ofiarę Narodu Wybranego, potwierdzał swoją własność nad ludem, a przez to potwierdzał złożone przez siebie obietnice. Ofiara ta wyraża się poprzez modlitwę błogosławieństwa i dziękczynienia (*berakah*), w której Naród Wybrany ofiaruje się Bogu jako odpowiedź na otrzymane dary⁵⁴.

3. Świątynia

Świątynia stanowiła i stanowi dla wszystkich religii świata miejsce wyjątkowe. Zawsze istniało silne przeświadczenie, że świątynia jest szczególnym miejscem obecności Boga, gdzie człowiek miał okazję nawiązać specjalną relację z bóstwem. Starotestamentalne spojrzenie na świątynię było bardzo podobne, gdyż jawiła się ona jako symbol obecności Boga pośród swojego ludu⁵⁵.

Naród Wybrany nie posiadał od początku świątyni, w epoce patriarchów ważną rolę w życiu religijnym narodu odgrywały miejsca święte: Betel, Beer-Szeba, Sychem czy Synaj. Góra Synaj była miejscem zawarcia przymierza pomiędzy Narodem Wybranym a Bogiem Jahwe, który wyprowadził ich z niewoli egipskiej. Znakiem tego przymierza była decyzja Boga, który polecił Mojżeszowi zbudować namiot dla Arki Przymierza, przez co Bóg zamieszkał ze swoim ludem. W taki sposób Izrael wszedł w posiadanie pierwszego, przenośnego sanktuarium, które zostało nazwane Namiotem Spotkania. Jest ono znakiem niewidzialnego Boga, miejscem Jego przebywania i spotkania się z Izraelitami oraz miejscem, skąd Stwórca ogłasza swoje wyrocznie. Bóg dzielił los ze swoim ludem, jego mieszkanie było wędrujące, tak samo jak mieszkania Izraelitów⁵⁶.

Za czasów Dawida, gdy arka została odebrana Filistynom, zostaje ona uroczyście przeniesiona do Jerozolimy, gdzie Dawid planuje zbudować świątynię będącą centralnym punktem kultu dla wszystkich pokoleń. Plany króla Dawida napotykają jednak sprzeciw Jahwe. Można to tłumaczyć tym, że najdoskonalsze

⁵³ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 647–648.

⁵⁴ Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 28–29.

⁵⁵ Por. F. Amiot, *Świątynia*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 963.

⁵⁶ Por. J. Miazek, *Teologia świątyni*, „Msza Święta” 73 (2008), nr 7–8, s. 14.

szym miejscem kultu dla Izraela ma pozostać przybytek, który przypomina okres pobytu na pustyni. Innym wytłumaczeniem jest chęć uniknięcia skojarzeń z bałwochwalczymi kultami narodów ościennych, gdzie świątynie były miejscem „niewolniczego” podporządkowania bóstwu⁵⁷.

Okres rządów Salomona przyniósł znaczące zmiany, od tej pory Bóg – poprzez swoich proroków – nie okazuje sprzeciwu wobec urzeczywistniania przez Salomona Dawidowych planów. Wiara Narodu Wybranego była już na tyle silna, że możliwe stało się czerpanie pewnych elementów z kultury kananejskiej, nie tracąc przy okazji własnej tradycji. Świątynia staje się przedłużeniem dawnego, wspólnego wszystkim pokoleniom miejsca kultu. Sam Bóg stwierdził, że świątynia jest „domem dla imienia Pana” (1 Krl 8, 20), czemu dał wyraz poprzez obłok i chwałę Pańską, która wypełniła dom Pański (por. 1 Krl 8, 10-11), a Salomon stwierdza, że świątynia, którą zbudował, jest mieszkaniem i miejsce przebywania Jahwe (por. 1 Krl 8, 13). Wiadomym jest, że Bóg nie jest ograniczony ziemską budowlą, lecz aby dać ludowi możliwość spotkania Go, wybrał sobie ziemskie mieszkanie jako swój dom (por. 1 Krl 8, 29)⁵⁸. Bóg jednakże skierował do Salomona ostrzeżenie, iż w momencie, gdy lud sprzeniewierzy się Bogu i odejdzie od Niego, wtedy On opuści świątynię. To wierność ludu decyduje o zamieszkaniu Boga w świątyni⁵⁹. Jest to moment centralizacji kultu Bożego wokół świątyni jerozolimskiej, która staje się dla ludu niejako kopią pałacu niebieskiego, co nadaje kultowi świątynnemu rangę urzędową⁶⁰.

Epoka królów przyniosła zmianę w patrzeniu na świątynię. Z jednej strony cały kult świątynny stał się nic nieznaczącym rytuałem dla Izraelitów, których wiara jest płytka. Z drugiej zaś strony świątynia stała się gwarantem pomyślności oraz swoistym zabezpieczeniem. Prorok Jeremiasz występował przeciw takiej postawie ludzi mówiących „Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska” (Jer 7, 4), dla których pewne było to, że Bóg zawsze będzie chronił świątynię, bez względu na postawę moralną narodu. Te skrajne wypaczenia pozwalają zrozumieć różnorakie podejście proroków do kwestii świątyni. Z jednej strony prorok Izajasz doznał widzenia Jahwe właśnie w świątyni (por. Iz 6) i sam zapewniał, że Bóg obroni miasto święte, lecz z drugiej strony trzeba podkreślić, że prorocy Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel ostro występowali przeciwko obłudnemu sprawowaniu kultu świątynnego, jak również przeciw pojawiającym się praktykom bałwochwalczym. Słowa proroków radykalnie wskazują, że Bóg opuści swe umiłowane miejsce, będące przez lata jego mieszkaniem i znakiem Jego przebywania pośród narodu, a co

⁵⁷ Por. tamże; por. F. Amiot, dz. cyt., s. 964.

⁵⁸ Por. tamże, s. 964–965.

⁵⁹ Por. J. Miazek, dz. cyt., s. 14.

⁶⁰ Por. F. Amiot, dz. cyt., s. 965.

więcej, miejsce to – tj. świątynia – zostanie zburzone jako kara za grzechy ludu (por. Mi 3, 12; Jer 7, 12-15; Ez 9-10)⁶¹.

Wszelkie wysiłki zmierzające do podjęcia reform religijnych – szczególnie za króla Ezechiasza (por. 4 Krl 18, 4; 2 Krn 29 – 31) i Jozjasza – powodowały wzrost znaczenia świątyni, która towarzyszyła Narodowi Wybranemu w jego historii. W końcu jednak spełniają się przepowiednie proroków dotyczące zburzenia świątyni (por. 1 Krl 25, 8-17) i opuszczenia jej progów przez chwałę Jahwe (por. Ez 10, 18)⁶². Jednakże prorocy nie widzieli w zburzeniu jej końca, wręcz przeciwnie, ich przepowiednie wyznaczały ogromną rolę świątyni w eschatologicznej przyszłości. Prorok Izajasz roztaczał wizję świątyni jako centrum dla całego świata, w niej cała ludzkość wspólnie będzie oddawała cześć prawdziwemu Bogu (por. Iz 2, 1-4). Prorok Ezechiel natomiast opisuje w sposób szczegółowy przebieg odbudowy świątyni. Gdy Naród Wybrany powrócił z niewoli babilońskiej, prorocy Aggeusz i Zachariasz intensywnie zachęcali lud do podjęcia dzieła odbudowy. Po jej ukończeniu świątynia zaczyna odzyskiwać dawną pozycję, pojawiają się nowe proroctwa zapowiadające jej przyszłe wywyższenie (por. Ag 2, 1-9; Iz 60, 7-11), na nowo dokonuje się obrzędów kultycznych. Świątynia ponownie staje się wyraźnym zewnętrznym znakiem obecności Jahwe pośród swojego ludu. Kolejnej profanacji miejsca świętego dokonuje Antioch, co mobilizuje Żydów do jak najszybszego oczyszczenia świątyni i powrotu do dawnego sprawowania kultu. Za kilkadziesiąt lat dokona się jej wspaniała odbudowa przez Heroda Wielkiego⁶³.

Religijne myślenie Narodu Wybranego zaczyna z biegiem czasu ewoluować w stronę kultu bardziej duchowego niż zewnętrznego. Na taką zmianę składało się wiele czynników, zarówno wpływ proroctw Jeremiaszowych, jak i zburzenie świątyni oraz pobyt w niewoli babilońskiej. Okres niewoli pozwolił dostrzec Izraelitom, że Bóg znajduje się wszędzie i wszędzie można go czcić, że słyszy On wszystkie modlitwy, gdziekolwiek byłyby zanoszone (por. Tob 3, 16). To wszystko powodowało coraz większe docenianie takiej wiary, która płynie z serca, a której znaczenie szczególnie podkreślał zarówno prorok Jeremiasz (por. Jr 31, 31-34), jak i Księga Powtórzonego Prawa (por. Pwt 6, 4-6). W przepowiedniach prorockich coraz wyraźniej pojawiają się ostrzeżenia przed zbyt dużym skupieniem się na świątyni materialnej (por. Iz 66, 1-2). Bogu miły był właśnie kult duchowy składany przez biednych i zgębionych, którzy z drżeniem czczą Jego słowo (por. Iz 66, 2). Tuż przed przyjściem Chrystusa następuje coraz silniejsze oddziaływanie takiego spojrzenia na świątynię, pojawiają się apokryficzne apokalipsy, które opisują niebieską świątynię, której niedoskonałe odbicie ma się pojawić na ziemi, przy końcu świata. Jest

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

to także okres działalności sekty esseńskiej, która zupełnie zerwała z kultem świątynnym, ten bowiem miałby być skalany świętokradczym kapłaństwem. Esseńczycy samych siebie uważali za świątynię duchową, gdzie Bóg otrzymuje godną chwałę⁶⁴.

Przyjście na świat Jezusa Chrystusa rozpoczyna nowy etap w dziejach świątyni. On od najmłodszych lat był z nią związany, począwszy od ofiarowania, Pismo Święte będzie wielokrotnie wspominało o obecności Chrystusa w świątyni. Pomimo jednak tak bliskiego związku z sanktuarium Jezus zapowiada jej zniszczenie (por. J 2, 19). Proroctwo to zostało zinterpretowane przez Żydów w sposób dosłowny i stało się głównym argumentem w późniejszym procesie Chrystusa. Jednakże ewangelista Jan wyjaśnia sens Chrystusowych słów: „On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2, 21). Jezus nie wygłosił tego proroctwa dlatego, że materialne zburzenie świątyni miało nastąpić w roku 70, lecz to właśnie zburzenie było konsekwencją powstania Nowej Świątyni⁶⁵.

J. Ratzinger dowodzi, że teologicznie konieczne było zburzenie świątyni, gdyż dokonywał się w niej kult symboliczny, oparty na substytucie, była ona jedynie znakiem tymczasowym. Spełniła swoje zadanie i straciła rację bytu, gdy dokonał się rzeczywisty kult – ofiarowanie Syna Bożego. W Nowym Przymierzu zastąpiło ją Ciało Chrystusa i Jego Kościół. Autor analizuje mowę św. Szczepana (por. Dz 7) w celu nakreślenia chrześcijańskiego spojrzenia na świątynię. Mojżesz wznosił Namiot według wzoru ujrzanego na górze (por. Wj 25, 40; Dz 7, 44). Oznacza to, że świątynia jest tylko obrazem i parabolą wskazującą poza siebie, kopią prawdziwej Świątyni. Najważniejszym starotestamentalnym cytatem przytaczanym przez Szczepana jest fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Proroka jak ja wzbudzi wam Bóg pośród braci waszych” (Dz 7, 37; Pwt 18, 15). Odwołując się do przykładu Mojżesza, którego dziełem było wykonanie Namiotu Spotkania i uporządkowanie kultu, J. Ratzinger wskazuje, że zadaniem nowego i ostatniego Proroka musi być wyprowadzenie ludu z tymczasowej epoki namiotu i błędnych ofiar zwierzęcych, zburzenie świątyni i zmiana obyczajów nakazanych przez Mojżesza⁶⁶. Ratzinger pisze, że tym Prorokiem jest sam Jezus Chrystus, przez którego śmierć krzyżową dokonał rzeczywistego kultu i zakończył kult oparty na substytucie⁶⁷. Podsumowuje to słowami: „W krzyżu Jezusa stało się to, czego na próżno usiłowano dokonać przez ofiary ze zwierząt: świat dostał się ekspiacji. «Baranek Boży» wziął na siebie grzech świata i go zgładził”⁶⁸.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. J. Miazek, dz. cyt., s. 14.

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 38–41.

⁶⁷ Por. J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przeł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 245.

⁶⁸ Tamże.

4. Synagoga

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na rolę synagogi w życiu religijnym Izraelitów. W czasach Drugiej Świątyni termin synagoga odnosił się zarówno do grupy ludzi, jak i do budynku lub instytucji. Jej pochodzenie jest niepewne, jednakże większość uczonych skłania się ku umieszczeniu jej początku w czasach wygnania babilońskiego⁶⁹. Jednym z aspektów kryzysu życia Żydów na wygnaniu była kwestia, jak czcić Boga bez sanktuarium znajdującego się w świętym miejscu. Wielu badaczy zakłada (powołując się na Ez 11, 16), że prorok Ezechiel był kluczową postacią w tworzeniu lokalnych domów modlitwy, które miały rozwiązać ten problem. Inni cytują „domy ludności” z Jer 39, 8, również jako wyraz potrzeby nie-świętynnego kultu. Niezależnie od rzeczywistej sytuacji na uchodźstwie, faktem jest, że w konsekwencji edyktu Cyrusa z 538 r. a. C. Żydzi mogli powrócić do Palestyny. Wielu jednak zdecydowało się pozostać w diasporze i taka decyzja wyraźnie wskazuje, że ich religijne potrzeby były spełnione. Źródła potwierdzają istnienie wspólnot w Babilonii, które zachowały swoją Jahwistyczną tożsamość. Jednakże nie są znane żadne pozostałości, które pozwoliłyby zweryfikować istnienie synagogi jako struktury czy instytucji społecznej w diasporze. Ponadto rola Ezechiela w tworzeniu alternatywnego dla Świątyni Jerozolimskiej ośrodka kultu musi być zweryfikowana w związku z faktem, że był on kapłanem, który popierał kult świątynny i który działał energicznie na rzecz odnowienia świątyni⁷⁰.

W każdym razie okres wygnania można przyjąć za czas narodzenia się idei lub faktycznego ustanowienia synagogi jako miejsca, gdzie gromadzili się Żydzi, aby się modlić, czytać Pisma i czcić Jahwe. Doświadczenia i trauma zniszczenia oraz wygnania pozwoliły na opracowanie takich sposobów zbliżenia się do Boga, które przekroczą granice świętego miejsca. Istnienie innych ośrodków kultu poza Palestyną wskazuje, że takie zróżnicowanie było rozpowszechnione w okresie Drugiej Świątyni. Dlatego ośrodki kultu i najwcześniejsze synagogi istnieją obok siebie za czasów hellenistycznych. Chociaż Świątynia Jerozolimska nie była wyłącznym miejscem kultu w tym okresie, to jednak jej centralna rola w życiu Żydów palestyńskich i diaspory jest niezaprzeczalna⁷¹.

Bez wątpienia synagoga odegrała bardzo ważną rolę w historii judaizmu, nadając wyjątkowy charakter wierze żydowskiej. Rozwój synagog z ich nie-ofiarniczym kultem pozwolił judaizmowi istnieć bez świątyni, ołtarza i ofiary. Dzięki niej judaizm wykształcił swoją interpretację prawa. Tekst Ez 11, 16: „przez krótki czas będę dla nich świątynią w tych krajach, do których przybyli”, w interpretacji Żydów oznaczał, że w rozproszeniu na całym świecie Izrael miał

⁶⁹ Por. E.M. Meyers, *Synagogue*, [w:] *The Anchor Yale Bible Dictionary*, I–VI, red. D.N. Freedman, New York 1996, c1992, s. 251.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże, s. 251–252.

synagogi, jako swoiste sanktuarium w miniaturze, aby zastąpić utratę świątyni. W przeciwieństwie do świątyni synagoga znajdowała się we wszystkich częściach ziemi⁷². A. Menes stwierdza: „Podczas Szabatów i świąt utrata świątyni i brak możliwości składania ofiar było dotkliwie odczuwane przez Żydów. W tym kontekście synagogi służyły jako substytut świątyni. W synagodze nie było ołtarza, a modlitwa i czytanie Tory zajmował miejsce ofiary. [...] Synagoga stała się kolebką całkowicie nowego typu życia społecznego oraz religijnego i dała podwaliny wspólnocie religijnej o zakresie uniwersalnym”⁷³.

Właśnie sytuacja niewoli była zdaniem J. Ratzingera bardzo ważnym punktem w rozwoju pojęcia kultu izraelskiego. Przed niewolą pojawiały się opinie ostrzegające, że kult staje się coraz bardziej skostniały i traktowany jedynie zewnętrznie. Utrata świątyni stała się bodźcem do oddania czci Bogu w nowy sposób. Jest to moment formowania się spojrzenia na cierpienia i wołania doświadczanego Izraela oraz jego natarczywe modlitwy jako na nowe ofiary całopalne. To przepełnione modlitwą serca stały się odpowiednikami brakujących ofiar. Słowo modlitwy, które pochodzi od człowieka i włącza w siebie całą ludzką egzystencję, jest czymś więcej niż język albo mowa, jest Duchem objaśniającym siebie, komunikującym siebie⁷⁴.

Termin „ofiara słowa”, zakorzeniony w Starym Testamencie, jest kluczowy dla zrozumienia chrześcijańskiego pojęcia ofiary. „Ofiara słowa” wypełnia się we wcielonym *Logosie*. Benedykt XVI, wychodząc od fragment Ps 51, 18, nakreśla obecną tam nową ideę kultu Bożego, która zostanie spełniona dopiero w Misterium Męki i Śmierci Chrystusa. Wynika stąd fakt, że w Eucharystii spotykają się wszystkie wątki myślowe Starego Przymierza. Jednakże, jak zaznacza J. Ratzinger, liturgia chrześcijańska to nieschrytystianizowana liturgia synagogalna, gdyż ta zawsze była skierowana na świątynię. Nie można więc widzieć kultu chrześcijańskiego jako kultu *stricte* synagogalnego, będącego w opozycji do kultu świątynnego. W takim ujęciu zarówno kapłaństwo, jak i ofiara byłyby niemożliwe do zrozumienia, jak również sposób wypełnienia się Starego Testamentu w czasach mesjańskich zostałby zaciemniony. Na liturgię Nowego Przymierza wpływ miała zarówno „synagoga”, jak i „świątynia”⁷⁵.

⁷² Por. C.L. Feinberg, *Synagogue*, [w:] *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., Leicester 1996, s. 1142.

⁷³ „On the Sabbaths and holy days the loss of the Temple and the absence of the solemn sacrificial celebrations were keenly felt by the exiles [...] the synagogue [...] served as a substitute for the Temple. In the synagogue there was no altar, and prayer and the reading of the Torah took the place of the sacrifice. The synagogue became the cradle of an entirely new type of social and religious life and established the foundation for a religious community of universal scope”. Cyt. za: tamże.

⁷⁴ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 42–43; tenże, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religia świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 119.

⁷⁵ Por. tenże, *Duch liturgii...*, s. 43–46.

5. Wnioski

Podsumowując, należy zauważyć, że z prześledzonego rozwoju rytów składania ofiar wylania się specyfika kultu żydowskiego, który nie polegał na handlu z Bogiem czy nawet podtrzymywaniu Go w istnieniu. To Bóg Jahwe ustalił postać ofiar i ogólnie pojętego kultu publicznego, aby przez nie wychowywać swój lud⁷⁶. Z ofiar Narodu Wybranego przebija zarówno świadomość, że Jahwe jest Stwórcą i Dawcą wszelkich darów, któremu należy się uwielbienie, jak i stałe i wyraźne pragnienie zbliżenia się do Boga, pokonania dzielącej Go z człowiekiem granicy, nawiązania dialogu oraz ekspiacji za popełnione winy. Zapowiedź zastępczego odkupienia jest widoczna już w ofercie Abrahama, który ofiarowuje nie to, co sam przygotował, lecz składa w darze baranka, który został mu podarowany przez Boga. Ten baranek jest już pierwszym zwiastunem Jezusa Chrystusa – Baranka Bożego dźwigającego winy człowieka. Później idea zastępstwa będzie widoczna w obrzędzie nałożenia rąk na kozła w Dzień Pojednania, a duchowo pogłębiona przez Izajasza będzie już wyraźniej zapowiadać dzieło Mesjasza. Również inne ofiary zapowiadające wspólnotę z Bogiem, prawdziwe i ostateczne przymierze, a w końcu definitywne oczyszczenie i odkupienie ludzkości zmierzały ustawicznie do Eucharystii. Pojawiające się nadużycia w dziedzinie kultu stawały się dla proroków okazją do rozwijania coraz głębszego i duchowego rozumienia kultu. Dlatego za R. Cantalamessą⁷⁷ można powiedzieć, że Eucharystia jest już obecna w Starym Testamencie, choć jeszcze jako figura, oraz że cały Stary Zakon stanowił przygotowanie do wydarzenia Chrystusowej wieczerzy. Prawdę tę wyraża Kościół w sekwencji *Lauda Sion Salvatorem* przewidzianej na Uroczystość Bożego Ciała: *In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur: agnus paschae deputatur: datur manna patribus*⁷⁸.

Również rozumienie miejsca składania ofiar – świątyni – staje się z biegiem czasu coraz bardziej duchowe, stanowiąc figurę i przygotowując Izrael na wypełnienie w postaci Ciała Chrystusa i Jego Kościoła. Przygotowaniem do tego *novum*, jakie miały przynieść czasy mesjańskie, stanowiła synagoga, która wytworzyła się w kontekście wygnania i przejściowego braku świątyni, tworząc nowy – oparty na ofiarach duchowych – sposób kultu. Była pierwszym momentem wyjścia ze schematu kultu skoncentrowanego w jednym miejscu oraz kultu

⁷⁶ Por. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”* z 20 listopada 1947 r. (tekst w języku polskim: *Ojca Świętego Piusa XII z Boskiej Opatrzności Papieża Encyklika o Liturgii (Mediator Dei) z dnia 20 listopada 1947 roku*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948), s. 16.

⁷⁷ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uswięcenie. Tajemnica Wieczerzy Pańskiej*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Warszawa 1994, s. 8.

⁷⁸ „Figur głoszą go osłony: Izaak na stos wiedziony, jagniąt Paschy krwawe zgony, manna ojcom dana w dom”, tłum. za: *Mszal Rzymski. Przekład polski i objaśnienia opracowali o.o. Benedyktyni z opactwa Tynieckiego*, Poznań 1963.

opartego na ofiarach materialnych. Dała ona podwaliny religii powszechnej, wypełnionej w religii chrześcijańskiej.

Najbliższym już kontekstem dla Mszy Świętej jest wydarzenie uczty paschalnej, stanowiącej anamnezę wydarzeń zbawczych z dziejów Narodu Wybranego, będących uwolnieniem i odkupieniem Izraela, a zarazem antycypacją przyszłych czasów mesjańskich, które dokonają ostatecznego uwolnienia i odkupienia. Właśnie uczta paschalna stała się kontekstem dla uczynienia przez Chrystusa całkowitej nowości – ustanowienia Eucharystii. Pismo Święte wyraźnie widzi jej zakotwiczenie w Passze. Podobnie jak w Starym Przymierzu, Nowe również gromadzi wszystkich wiernych wokół baranka paschalnego, którym jest Chrystus, i pozwala uczestniczyć w Nowej Passze – Misterium Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa⁷⁹. W Eucharystii dokonuje się prawdziwa i jedyna Ofiara z Baranka Paschalnego. Podobnie jak dawna Pascha, tak nowa uobecnia przeszłość i antycypuje eschatologiczną przyszłość. Poza ucztą paschalną Chrystusowa wieczerza wypełnia również inne figury starotestamentalne. Tak jak w Starym Przymierzu były one pewnym sposobem na połączenie się i wejście we wspólnotę z Bogiem, tak Ofiara Nowego Testamentu wypełnia tę figurę, stając się ucztą i ofiarą w znaczeniu pełnym. Wątek „uczty” rozszerza się w kontekście Janowej aluzji do manny, która jest interpretowana jako figura Eucharystii. To Chrystus staje się nową manną, która daje życie i zaspokojenie wszelkich pragnień.

Kult Izraela, z jego ideą zastępstwa, ofiary duchowej i ofiarowania wcześniej otrzymanych od Boga darów, miał istotne znaczenie dla kształtowania się kultu chrześcijańskiego. Poprzez Bożą pedagogię człowiek dochodził do odnalezienia w miłości prawdziwej podstawy dla ofiary. Kult starotestamentalny, jak również pozaizraelski przygotowywały człowieka na wprowadzenie ostatecznego kultu – kultu Nowego Przymierza. Dlatego za J. Ratzingerem można powiedzieć, że liturgia chrześcijańska jest „liturgią spełnionych poszukiwań historii religii”⁸⁰.

Bibliografia

- Amiot F., *Świątynia*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 963–969.
- Barrosse T., *Pascha i wieczerza paschalna*, przeł. A. Łączyńska, „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 4 (1968), s. 554–560.
- Bartnicki R., *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18 (1980), nr 1, s. 97–123.

⁷⁹ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 646.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 47.

- Bonnard P.-E., *Pascha*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 646–651.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982.
- Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczery Pańskiej*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Warszawa 1994.
- Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Kraków 1998.
- Drozd J., *Ostatnia Wieczera nową Paschą*, Katowice 1997.
- Feinberg C.L., *Synagogue*, [w:] *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., Leicester 1996, s. 1142–1143.
- Hauret Ch., *Ofiara*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 610–615.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Dominicae Cenae” z 24 lutego 1980 r.*
- Jakubiec Cz., *Pascha*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), s. 135–136.
- Janicki J., *Pascha – centrum roku liturgicznego Starego i Nowego Ludu Bożego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 101–114.
- Konstytucja o liturgii. Sacrosanctum Consillium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1986.
- Leon XIII, *Encyklika „Caritatis studium” z 25 lipca 1898 r.*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.
- Łach S., *Rozwój ofiar w religii starotestamentalnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1970.
- Markłowski K., „*In spiritu humilitatis*”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951), s. 162–170.
- Meyers E.M., *Synagogue*, [w:] *The Anchor Yale Bible Dictionary*, VI, red. D.N. Freedman, New York 1996, c1992, s. 251–259.
- Miązek J., *Teologia świątyni*, „Msza Święta” 73 (2008), nr 7–8, s. 14–16.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
- Mycielski L., *Modlitwy Ostatniej Wieczery i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), s. 345–351.
- Ormanty S., *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 2, s. 11–13.
- Ormanty S., *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 3, s. 8–10.
- Parsh P., *Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy Świętej w duchu odnowienia liturgicznego*, przeł. J. Pachucki, Kraków 1947.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przeł. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. XI: *Teologia Liturgii*, przeł. W. Szymona OP, red. K. Góźdź i M. Górecka, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religia świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Rosenberg A.S., *Jewish Liturgy as a Spiritual System: A Prayer-by-Prayer Explanation of the Nature and Meaning of Jewish Worship*, Northvale, N.J. 1997.

- Sobór Trydencki. Sesja XXII. Nauka o Mszy Świętej*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 637–645.
- Witczyk H., *Pascha w Starym Testamencie*, [w:] *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, Kielce 2007, s. 32–50.

Kamil Mielniczuk – ksiądz; w 2013 r. uzyskał tytuł magistra na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. W 2017 r. podjął studia specjalistyczne w Instytucie Liturgiki i Homiletyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Mirosław Rucki¹

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego
w Radomiu, Wydział Mechaniczny
m.rucki@uthrad.pl
ORCID: 0000-0001-7666-7686

Michael Abdalla²

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Neofilologii, Instytut Językoznawstwa,
Zakład Komunikacji Międzykulturowej i Aksjolingwistyki
masatur@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0933-3755

Kamień, o który wszyscy się potykają (Mt 16, 23)

The Rock that Causes Everyone to Stumble (Matt. 16:23)

Abstract: The article deals with the verse Matt. 16:23 in which Jesus addresses Peter in the following way: “Get thee behind me, Satan: thou art an offence unto me: for thou savourest not the things that be of God, but those that be of men” (KJV). One of the meanings of the word provided by dictionaries is analysed: ‘*skándalon* is the native rock rising up through the earth, which trips up the travel-

¹ Mirosław Rucki: autor hipotezy badawczej oraz struktury tekstu, przeprowadził badania w zakresie słownictwa hebrajskiego i greckiego, odpowiedzialny za napisanie artykułu.

² Michael Abdalla: autor zastosowanej metody badawczej, przeprowadził badania w zakresie słownictwa syriackiego i aramejskiego, odpowiedzialny za sprawdzenie artykułu i nadanie mu ostatecznego kształtu.

er' (<http://biblehub.com/greek/4625.htm>). Syriac dictionaries explain the meaning of the word used in the *Peshitta* as a *stumbling-block*, that is the rock upon which people stumble. The expression *kefo d-tuqalto* in *Peshitta* Rom. 9:33, referring to Isa. 18:14, is a particularly interesting use of this word. Considering an original Aramaic version of the Peter's name *Kefo*, the wordplay difficult to be translated into Polish is analysed: in Matt. 16:18 Jesus names Simon with a new name *Kefo* meaning the Rock as the foundation of the Church, and a few verses farther He calls him [*kefo*] *d-tuqalto* meaning the rock that sticks up on the road for everyone to stumble. Moreover, an analysis of the related words in the Hebrew *Bible*, the *Peshitta* and the *Targums* provides additional interesting details, for example about the millstone mentioned in Matt. 18.

Keywords: Gospel, Aramaic, *Targum*, *Peshitta*, Talmud, Translation Studies, rock, Simon Peter, millstone, offence

Abstrakt: Artykuł dotyczy wersetu Mt 16, 23, zawierającego wypowiedź Jezusa skierowaną do Piotra: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (Biblia Tysiąclecia). W analizie zwrócono uwagę na jedno ze znaczeń podawanych przez słowniki: „*skándalon* is the native rock rising up through the earth, which trips up the traveler” (<http://biblehub.com/greek/4625.htm>). Słowniki języka syriackiego również wyjaśniają znaczenie użytego w *Peszittie* słowa jako *stumbling-block*, czyli kamień, o który wszyscy się potykają. Szczególnie ciekawym użyciem tego słowa jest połączenie *kifo d-tukalto* w wersecie Rz 9, 33, nawiązującym do Iz 18, 14. Mając na uwadze aramejskie brzmienie imienia Piotra – Kefa, zauważono grę słów trudną do oddania w języku polskim: w wersecie Mt 16, 18 Jezus nadaje Szymonowi nowe imię Kefa (Skała jako fundament Kościoła), a kilka wersetów później nazywa go [*kefo*] *d-tukalto*, czyli kawałek skały sterczącej z ziemi na drodze, o który wszyscy się potykają. Analiza słownictwa *Biblii Hebrajskiej*, *Peszitty* i *Targumów* dostarcza dodatkowych interesujących szczegółów, m.in. dotyczących „kamienia młyńskiego” wspomnianego w Mt 18.

Słowa kluczowe: Ewangelia, język aramejski, *Targum*, *Peszitta*, Talmud, translatoryka, skała, Szymon Piotr, kamień młyński, zgorzenie

Wstęp

Podstawowy problem translatoryki biblijnej został zauważony już w samej Biblii. W *Prologu* do Mądrości Syracha tłumacz stwierdza, że „nie taką samą mają słowa siłę, gdy są wypowiedzane po hebrajsku i gdy są przełożone na inny język” (Syr *Prolog*, 23)³. Denotacja słów w językach oryginalnych nigdy nie pokrywa się w 100% z adekwatnym słowem w języku docelowym; poza tym

³ Cyt. za: *Biblia Pierwszego Kościoła*, Vocatio, Warszawa 2017.

funkcjonowanie słowa w zwrotach i idiomach tworzących własny, niepowtarzalny świat znaczeń i skojarzeń uniemożliwia przetłumaczenie go w sposób dokładny⁴. Dodatkową trudność sprawia zachowanie jasności przekazu sensów biblijnych, tak aby były zrozumiałe dla odbiorcy odległego w czasie i przestrzeni od realiów biblijnych⁵. Spory o koncepcję przekładu „rzecz rzeczą” czy „słowo słowem” są prowadzone w Polsce od wieków⁶, a w najnowszych tłumaczeniach pojawia się dylemat, czy zachować pewne wyrażenia tradycyjnie należące do polszczyzny biblijnej, czy też użyć współczesnych słów bez odcienia archaicznego⁷.

Przedmiotem niniejszego studium jest werset Mt 16, 23, który w oryginale greckim brzmi następująco:

ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων

Polskie przekłady, usiłując oddać znaczenie słowa σκάνδαλον, przeważnie tłumaczą je jako „zawada” lub „zgorzenie”:

- *Lecz On odwrócił się i rzekł do Piotra: Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie* (BT)⁸.
- *A On, obróciwszy się, rzekł Piotrowi: Idź precz ode mnie, szatanie! Jesteś mi zgorzeniem, bo nie myślisz o tym, co Boskie, lecz o tym, co ludzkie* (BW)⁹.
- *Lecz On, odwróciwszy się powiedział do Piotra: Odejdź ode Mnie, szatanie! Jesteś mi zawadą dlatego, że twoje myśli nie pochodzą od Boga, lecz od ludzi!* (BWP)¹⁰
- *A on obróciwszy się, rzekł Piotrowi: Idź ode mnie, szatanie! Jesteś mi zgorzeniem; albowiem nie pojmujesz tego, co jest Bożego, ale co jest ludzkiego* (BG)¹¹.

⁴ M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają sens Biblii*, Kraków 2013, s. 44.

⁵ T. Lisowski, *Ekwiwalenty greckiego leksemu πάσχα we współczesnych przekładach Nowego Testamentu – dialog z tradycją*, „Język. Religia. Tożsamość” 57 (2017), nr 1, s. 163–173.

⁶ R. Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław 2011, s. 197.

⁷ K. Bardzki, *Nowe ujęcia translatorskie w przekładach Księgi Koheleta i Pieśni nad Pieśniami w Biblii Ekumenicznej*, „Roczniki Biblijne” 4 (2014), s. 451–459.

⁸ Biblia Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallottinum, Poznań⁴ 1991. Jeśli nie zaznaczono inaczej, polskie brzmienie wersetów biblijnych jest podane według tego wydania.

⁹ Biblia Warszawska – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

¹⁰ Biblia Warszawsko-Praska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. ks. bp prof. K. Romaniuk, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997.

¹¹ Biblia Gdańska – *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.

– *A on obejrzawszy się rzekł Piotrowi: Pódź ode mnie szatanie! Jesteś mi na zawadzie. Abowiem nie rozumiesz co jest Bożego, ale co jest ludzi (BB)¹².*

Nieco inny kierunek obrał zespół tłumaczy Biblii Poznańskiej, nie tłumacząc słowa σκάνδαλον, ale oddając sens pojęcia „zgorzenie” jako skierowanie ku złemu:

– *A (Jezus) odwróciwszy się powiedział Piotrowi: – Zejdź mi z oczu, kusicielu, nakłaniasz Mnie do złego, bo nie po Bożemu myślisz, ale po ludzku (BP)¹³.*

Podobnie, w wydaniu Edycji św. Pawła zwrócono uwagę raczej na przeszkadzanie:

– *On zaś odwrócił się i rzekł do Piotra: „Idź za Mną, szatanie! Przeszkadzasz Mi, bo nie myślisz po Bożemu, ale po ludzku” (NP)¹⁴.*

Tłumaczenia te, choć oddają sens wypowiedzianego zdania, przesłaniają bogactwo obrazów, które stoją za wypowiedzianymi w rzeczywistości słowami. Obrazowo bowiem σκάνδαλον w krajobrazie charakterystycznym dla Izraela i Syrii jawi się jako kamień sterczący z ziemi na drodze¹⁵. Nie można go obejść, bo znajduje się na drodze, i nie można też go usunąć, ponieważ jest wystającą z gruntu częścią masywu skalnego.

Niektórzy badacze w swoich rozważaniach zwracają uwagę zarówno na to, że język aramejski stanowi kontekst opowiadania o nadaniu imienia „Piotr” Szymonowi, jak i na to, że σκάνδαλον oznacza kamień zgorzenia i przeszkodę¹⁶. Inni zajmują się problemem nazwania Piotra „szatanem” w Mt 16, 23 z uwzględnieniem osobliwości języka aramejskiego, w którym odbywała się konwersacja¹⁷. Jeszcze inni odnotowują grę słów w oryginale trudną do oddania w innych językach, podkreślając, że w latach 1781–1965 napisano ok. tysiąca prac egzegetycznych na temat wersetów Mt 16, 17–19¹⁸. Sugeruje się nawet, że nazwanie Szymona Piotrem w Mt 16, 18 miało charakter ironiczny¹⁹.

¹² Biblia Brzeska – *Biblia Brzeska 1563*, Kalwin Publishing, Kraków 2003.

¹³ Biblia Poznańska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań³ 1999.

¹⁴ Najnowszy Przekład – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Wydawnictwo: Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

¹⁵ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 556, podaje znaczenie ‘pułapka, zasadzka’, można jednak znaleźć też wyjaśnienie, że (skándalon) „is the native rock rising up through the earth, which trips up the traveler”, <http://biblehub.com/greek/4625.htm> (dostęp: 9.07.2018). J. Donnegan, *A New Greek and English Lexicon*, Boston 1840 (s. 1122) odnotowuje, że słowa σκάνδαλον używano tylko w Septuagincie oraz w Nowym Testamencie.

¹⁶ Zob. np.: S. Ormanty, *Liturgiczne tło władzy udzielonej Piotrowi*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 31–39.

¹⁷ M. Rosik, *Ewangelie z językiem aramejskim w tle*, „Scripturae Lumen” 7 (2015), s. 101–114.

¹⁸ Ch.C. Caragounis, *Peter and the Rock*, Berlin 1990, s. 1 oraz 44.

¹⁹ A. Stock, *Is Matthew’s Presentation of Peter Ironic?*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 17 (1987), nr 2, s. 64–69.

W niniejszym studium zwrócono uwagę na wiele skojarzeń i obrazów związanych z wypowiedzią Jezusa o Szymonie jako przeszkodzie (Mt 16, 23) w kontekście aramejskich pojęć w niej występujących. W analizie porównawczej wykorzystano zarówno wyjaśnienia słownikowe, jak i odniesienie do codziennego życia oraz krajobrazu, w jakim analizowane słowa zostały wypowiedziane.

1. Kontekst wypowiedzi Mt 16, 23

W wersetach poprzedzających interesującą nas wypowiedź Jezusa opisane są następujące wydarzenia: nadanie Szymonowi imienia „Piotr” (Mt 16, 13-20), zapowiedź męki Chrystusa (w. 21), po której następuje sprzeciw Piotra (w. 22). Miejsce zdarzenia to Cezarea Filipowa (Mt 16, 13), miasto skalne znane dzisiaj jako Paneas (z gr. Πανειάς, hebr. טַבַּיַּת בַּנְיָאָס Banias). Nazwa ta pochodzi od imienia pogańskiego bożka Pan (Πάν), na którego cześć wyryto w skale piękną świątynię. Do dziś można podziwiać piękne konstrukcje i dzieła sztuki rzeźbiarzy z czasów Jezusa.

Należy też mieć na uwadze mocno akcentowany aramejski kontekst wypowiedzi zapisanych w Ewangeliach, a szczególnie w Ewangelii Mateusza. Wielu mieszkańców Judei i Galilei w czasach Jezusa było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku²⁰. Ostański wyraża nawet pewność, że „pierwszym językiem Jezusa był aramejski i w tym języku przemawiał do prostych ludzi”²¹. Powszechność języka aramejskiego w środowiskach żydowskich była tak wielka, że rabini się obawiali, by nie wyparł on całkowicie „języka świętego”, czyli hebrajskiego. W celu zniechęcenia Żydów do modlenia się w języku aramejskim jeden z rabinów Talmudu, rabbi Jochanan, nauczał: „Kiedy człowiek zanosí swoje modły w języku aramejskim, aniołowie służebni nie przekażą ich [Bogu], ponieważ nie rozumieją aramejskiego” (*Szabat* 12b). Środowiska rabiniczne godziły się na używanie języka greckiego i perskiego, ale stanowczo wypowiadały się przeciw aramejskiemu, włączając w to również dialekt syryjski (syriacki): „Rabbi powiedział: «Dlaczego używacie języka syryjskiego(סורסי) w ziemi Izraela? Używajcie albo świętego języka [hebrajskiego], albo greki!». Zaś rabbi Josef powiedział: «A dlaczego używacie aramejskiego (ארמי) w Babilonie? Używajcie świętego języka albo perskiego!»” (*Sota* 49b). Na podstawie tego, że Hegessipos, pisarz chrześcijański II w., znał język hebrajski i aramejski, wielu badaczy wnioskuje o jego żydowskim pochodzeniu²².

²⁰ P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.

²¹ Tenże, „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27, 46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 215–225.

²² P. Hirschberg, *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers*, [w:] *Jewish Believers in Jesus*, red. O. Skarsaune, R. Hvalvik, Peabody 2007, s. 325–378.

Ewangelia Mateusza wyróżnia się wśród pism Nowego Testamentu tym, że według tradycji została napisana po hebrajsku²³ lub aramejsku²⁴. Za wersją aramejską przemawiałby fakt, że był to powszechnie znany język używany przez Żydów w Izraelu oraz w Mezopotamii; możliwe jednak, że Mateusz posłużył się językiem hebrajskim, gdyż w umysłach ówczesnych Żydów język hebrajski był językiem świętych pism i ery Mesjańskiej²⁵. „Sposób pisania i komponowania [Ewangelii Mateusza] odpowiada [...] mentalności ludzi pochodzących z kręgu kultury semickiej i hebrajskiej”²⁶. Struktura Ewangelii Mateusza wskazuje, że Autor kierował swoje dzieło przede wszystkim do religijnego czytelnika żydowskiego, w ogóle nie biorąc pod uwagę możliwości czytania jego Ewangelii przez nie-Żydów. Wskazywałyby na to takie słowa, jak „nie idźcie do pogan [...], idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 5-6) czy też „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24).

Obserwacje te pozwalają na potraktowanie syriackiego tłumaczenia *Peszitty* jeśli nie na równi z oryginałem greckim, to przynajmniej jako kulturowo-językowego uzupełnienia tekstu greckiego. Jak zostanie wykazane poniżej, niejednokrotnie wyrazy aramejskie, pokrewne wyrazom hebrajskim, ukazują wewnętrzne powiązania pomiędzy tekstami, sugerując intencjonalne aluzje poczynione przez Jezusa Chrystusa.

2. Kamień potknięcia się

Słowo *kifā* (*kefas*, głoskę „s” na końcu dodano na modłę języka greckiego) jest aramejskim przydomkiem apostoła Piotra nadanym mu przez samego Jezusa²⁷, gdyż rozmowa między Jezusem i apostołem toczyła się najprawdopodobniej w języku aramejskim²⁸. Z tego powodu syriackie tłumaczenie *Pe-*

²³ Mówi się o świadectwach Papiasza, Ireneusza (*Przeciw herezjom* III,1,1), Pantanusa (Pantajnosa), Orygenesisa i innych Ojców Kościoła (Euzebiusz, *Historia Kościelna* V,10,3 oraz VI,25,4). Epifaniusz (ok. 310–420) w swojej pracy *Panarion* XXX,3,7 stwierdza, że „w Nowym Testamencie tylko Mateusz wyłożył i głosił Ewangelię po hebrajsku i alfabetem hebrajskim” (Ἐβραῖστί καὶ Ἐβραϊκοῖς γράμμασιν).

²⁴ R. Popowski, dz. cyt., s. 151, podaje, że wyraz Ἐβραῖστί w Nowym Testamencie jest używany w stosunku do języka aramejskiego. Ewidentnie aramejskie, a nie hebrajskie toponimy Gabbata (J 19, 13) i Golgota (J 19, 17) są opisane jako Ἐβραῖστί.

²⁵ M. Rucki, *Apostołowie dowodem boskości Jezusa* (Mt 10, 2), „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 22 (2014), nr 2, s. 119–137.

²⁶ *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłum., wstęp i komentarz ks. T. Loska SJ, Katowice 1995, s. 12.

²⁷ Stosowne wyjaśnienie dla imienia Kefas – Piotr podaje Jan Ewangelista, adresując swoje dzieło do greckojęzycznych czytelników nieznających języka aramejskiego (J 1, 42).

²⁸ P. Ostański, *Ty będziesz nazywał się Kefas* (J 1, 42). *Kefas i inne aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016), nr 2, s. 7–22.

Na przykład Targum Neofiti używa go w tłumaczeniu hebrajskiego słowa מוקש ‘pułapka’ w Księdze Wyjścia:

Asłudzy faraona rzekli do niego: Jak długo jeszcze będzie ten dla nas nieszczęściem (לתוקלה)? Wypuść ludzi, aby służyli swemu Panu Bogu. Czy nie rozumiesz, że ginie Egipt? (Wj 10, 7).

Strzeż się zawierania przymierza z mieszkańcami kraju, do którego idziesz, aby się nie stali sidłem (לתוקלה) pośród was (Wj 34, 12).

Tymczasem powiązany z nim wyraz תִּקַּל ‘uderzyć, stuknąć’ oraz תִּקַּלְתָּ ‘potknąć się, upaść’ jest odpowiednikiem hebrajskiego כָּשַׁל w znaczeniu ‘potykać się, chwiać się’³⁵, choć analogiczny wyraz כָּשַׁל w znaczeniu ‘uderzyć się o coś, potknąć się’ funkcjonował również w języku aramejskim³⁶, w tym w formie ܟܫܠ w literackim dialekcie syriackim³⁷. Z kolei rzeczownik ܟܫܠܐ oznacza ‘kamień potykania się, skałę’ oraz ‘przyczynę obrazy’.

W tym kontekście interesująco wyglądają tłumaczenia aramejskie (Targum Jonatana i *Peszitta*)³⁸ wersetów Iz 8, 14-15: „On będzie kamieniem obrazy i skałą potknięcia się dla obu domów Izraela; pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem. Wielu z nich się potknie, upadnie i rozbije, będą usidleni i w niewolę wzięci”.

Tekst Masorecki (Iz 8, 14):

וְהָיָה לְמַקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מְכַשׁוּל לְשָׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל לְפַח וּלְמוֹקֵשׁ לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם

Targum Pseudo-Jonatana (Iz 8, 14):

וְאִם לֹא תִקְבְּלוּן וְיְהִי מִימְרֵיהּ כְּכּוּן לְפוּרְעוֹן גְּלֵאבּוֹן מְחֵי לְגַכִּיף מִתְקַל לְתַרְיִן בְּתֵי רַבְרָבֵי יִשְׂרָאֵל
לְתַבְרָ לְתַמְקֵלָא עַל דְּאֵתְפְּלִיגּוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה דְּתִבְיִן בִּירוּשָׁלַם:

Peszitta (Iz 8, 14):

ܘܗܝܘܢ ܠܡܩܕܫܘܢ ܘܠܥܒܘܢ ܢܓܦܘܢ ܘܠܥܘܪܘܢ ܡܚܫܘܢ ܠܟܝܦܘܢ ܡܩܬܠܘܢ ܠܬܪܝܢ ܒܬܝ ܝܫܪܐܝܝܠ ܠܦܚܘܢ ܘܠܡܘܩܫܘܢ ܠܝܘܫܒܝ ܝܪܘܫܐܝܠ
ܘܠܬܒܪܘܢ ܠܬܡܩܠܘܢ ܥܠ ܕܐܬܦܠܝܓܘ ܒܝܬ ܝܫܪܐܝܠ ܥܠ ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ ܕܬܝܒܝܢ ܒܝܪܘܫܐܝܠܘܢ:

Jak widać, rozpatrywane wyrazy aramejskie nie są prostymi odpowiednikami słówek hebrajskich, tylko synonimami oddającymi sens tekstu hebraj-

³⁵ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1 i 2, red. naukowy wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2013, s. 472.

³⁶ M. Jastrow, dz. cyt., s. 676.

³⁷ *A Compendious Syriac Dictionary*..., s. 229.

³⁸ Teksty aramejskie są dostępne dzięki narzędziu <http://cal.huc.edu/searching/targumsearch.html> (dostęp: 9.07.2018).

skiego. Zresztą tłumaczenie polskie również nie jest tutaj konsekwentne: „kamień obrazy” (BT) to w rzeczywistości „kamień plagi”, gdyż hebrajski wyraz קָנַף oznacza raczej plagi jako coś, co uderzyło w Egipt (Wj 12, 13) albo w Izrael (Lb 16, 47), a nie obrazę³⁹. Warto też odnotować, że słowo מְשׁוֹל ‘coś, o co ktoś się potyka’⁴⁰ odnosi się gdzie indziej do przeszkody ustawianej przed niewidomym, by ten się potknął (Kpł 19, 14). Forma tego słowa z kolei odpowiada wyrażeniu $\text{يُصْحَمُّهُ الْكَاِفُ}$ użytemu w *Peszicie* w wersecie Rz 9, 33.

Polski	Hebrajski	Aramejski	Syriacki
Kamień obrazy	אָבֵן נֶגֶף	אַבְּן מְחִי	كَاِفُ وَصَحْمُهُ
Skala potknięcia się	צוּר מְשׁוֹל	כִּיף מִתְקַל	$\text{حֲבֵטָא, לְאוֹמְדָא}$
Potkną się	כָּשַׁל	וַיִּתְקַלּוּן	تَبְאַמְכֵּ
Pułapka	פָּח	תְּבַר	فֶסָא
Sidla	מוֹקֵשׁ	תְּקָלָא	مֶחְבֵּלָא

Podobnie można zauważyć, że Targum nie wykorzystuje słowa פָּח na oznaczenie pułapki⁴¹, tylko preferuje wyraz תְּבַר oznaczający ‘rozbicie, zniszczenie’. Być może, stosując go, autor Targumu nawiązywał do wersetu następnego, zapowiadającego upadek i rozbicie się wielu (וַיִּתְבַּרְוּן), w pewnym sensie naśladując grę słów tekstu hebrajskiego, gdzie wyrazowi מוֹקֵשׁ ‘sidła’⁴² w wersecie 14 odpowiada słowo וַיִּקְשׂוּ ‘będą usidleni’ w wersecie 15.

Tekst Masorecki (Iz 8, 15):

$\text{וְקָשְׁלוּ בָּם רַבִּים וְנִפְלוּ וְנִשְׁפְּרוּ וְנִקְשׂוּ וְנִלְכְּדוּ:$

Targum Pseudo-Jonatana (Iz 8, 15):

$\text{וַיִּתְקַלּוּן בְּהוֹן סְגִיאוֹן וַיִּפְלוּן וַיִּתְבַּרוּן וַיִּתְצַדּוּן וַיִּתְאַדְדוּן$

Peszitta (Iz 8, 15):

$\text{וְנִבְאַמְכֵּ, חֲבֵטָא, מְחִי, וְנִבְאַחֲבוּ, וְנִבְאַנְיָבוּ, וְנִבְאַסְבֵּבוּ, *$

³⁹ L. Koehler i in., dz. cyt., s. 630, podaje znaczenie קָנַף ‘cios, plaga’.

⁴⁰ Tamże, s. 548.

⁴¹ M. Jastrow, dz. cyt., s. 1151, odnotowuje użycie tego słowa w znaczeniu ‘przeszkoda, zawada’.

⁴² Koehler i in., dz. cyt., s. 526, podaje, że wyraz ten oznacza dosłownie drewnianą pułapkę na ptaki, ale też metaforycznie ogólnie sidła.

Można też odnotować, że autorzy tłumaczeń aramejskich posługują się różnymi wyrazami oznaczającymi skałę: w Targumie to są אבן oraz אבן, a w *Peszitcie* אבן oraz אבן.⁴³ Ten ostatni oznacza twardą skałę i może występować w połączeniu אבן אבן.⁴³ Autorzy *Peszitty* nie wykorzystali w tym miejscu słowa אבן, które raczej rzadko występuje w języku syriackim⁴⁴, ale w rabinicznym języku aramejskim można je spotkać również w interesującym nas połączeniu dotyczącym kamienia, o który się ktoś potyka:

א"ר אלעזר לא שנו אלא שנתקל באבן ונשוף באבן

Rabbi Eleazar powiedział: to dotyczy jedynie przypadku, kiedy ktoś potknie się o kamień i rozbije o kamień [butelkę] (Baba Kama 28b).

Niemniej jednak wyraz ten pojawia się w *Peszicie* Nowego Testamentu (1 P 2, 8) w znaczeniu ‘kamień potknięcia’ w połączeniu ze słowem אבן (czyli אבן, אבן) obok synonimicznego wyrażenia אבן אבן, tłumaczonego zazwyczaj jako ‘kamień obraży’:

אבן אבן, אבן אבן, אבן אבן, אבן אבן, אבן אבן

Należy odnotować, że werset ten również w tłumaczeniu polskim sygnalizuje, iż kamień ów powoduje potknięcie: „[pozostał] kamieniem, o który się potkną, i skałą zgorszenia”. Znamienną natomiast rzeczą jest to, że te słowa znajdują się w Liście św. Piotra, który został nazwany „kamieniem potykania się” w rozpatrywanym wersecie Mt 16, 23.

Dla uzupełnienia obrazu przytoczmy jeszcze komentarz Bār Šalībiego do interesującego nas wersetu:

Nazwał go szatanem, ponieważ jego nadmierna lojalność wobec Chrystusa zaczęła stanowić przeszkodę, dlatego zasłużył się na naganę. Miała to być lekcja dla tych, którzy negują męki Chrystusa i Jego ukrzyżowanie, aby się opamiętali. Bo skoro ten, który powiedział Chrystusowi, że jest Synem Bożym, ten, kto otrzymał błogosławieństwo i klucze, został nazwany szatanem, jak wielki może wobec tego być grzech tych, którzy wstydzą się przyjąć Jego nauki i afirmować swoją wiarę przy apostatach. Twierdzenie: „nie pojmujesz” wskazuje, że Piotrem kierowały myśli natury materialistycznej⁴⁵.

⁴³ *A Compendious Syriac Dictionary*..., s. 182.

⁴⁴ Taką adnotację umieszcza przy tym słowie J. Payne-Smith, [w:] *A Compendious Syriac Dictionary*..., s. 2.

⁴⁵ Bār Šalībī (†1171), *Kitāb ad-durr al-farīd fī tafsīr al-‘ahd al-dzādīd*, t. 1, s. 349. Jest to arabskie tłumaczenie syriackiego dzieła wykonane w 1828 r., poprawione przez ‘Abd al-Masīh Dōlabānīego i wydane w Egipcie w 1914 r.; t. 1 (ss. 645) zawiera komentarz do Ewangelii Mateusza i Marka, t. 2 to komentarz do Ewangelii Łukasza i Jana, ss. 477.

kiedy człowiek będzie się „potykał” o swojego brata, co Żydzi rozumieją jako wzajemne pogrążanie się ludzi w grzechach. Tekst hebrajski zawiera słowo כָּשַׁל ‘potykać się’, które w Targumie Onkelosa zostało przetłumaczone na aramejski jako קַלְתָּ, podobnie jak w *Peszitcie* Starego Testamentu: ܩܠܬܝܢ. Rabini Talmudu komentują ten werset następująco:

והכתיב וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה

Oto jest napisane: „I będzie się potykał jeden o drugiego”, czyli z powodu win [grzechów] swojego brata. To nas uczy, że cały Izrael [i każdy Izraelita] odpowiada jeden za drugiego (Szewuot 39a).

Chodzi więc o wzajemną odpowiedzialność Żydów za grzechy popełniane we wspólnocie ludu Bożego. W słowach Jezusa, ukazujących ciężar tej odpowiedzialności, widzimy bezpośrednią analogię do obrazu „kamienia potknięcia”, jakim stał się Szymon Piotr. Nie można wykluczyć, że Pan Jezus poczynił w tym momencie aluzję do własnych słów skierowanych do przyszłego biskupa Rzymu, który stał się zawadą, zgorzeniem, przeszkodą – tym wszystkim, co się kojarzy z kamieniem sterczącym na drodze. Ciągnąc dalej, w kolejnych „slajdach” Jezus „przemienia” ten kamień w kamień młyński.

Zwróćmy uwagę, że greckie słowo μύλος – ‘młyn, żarna’ oraz μύλος ὄντικος ‘młyński kamień’⁴⁹ – zostało przetłumaczone przez chrześcijan syryjskich jako „ośli kamień młyński” ܩܠܬܝܢ ܕܥܘܠܝܢܐ. Komentatorzy podkreślają, że chodzi o wielkość tego kamienia młyńskiego, wprawianego w ruch wysiłkiem zwierząt. Traktat talmudyczny *Moed Katan* (10b) wspomina o osłach poruszających kamień młyński i używa w stosunku do nich wyrażenia חמרא דריהיא. W ten sposób język syriacki podkreśla powagę konsekwencji dla kogoś, kto stał się zgorzeniem – jeśli jesteś kamieniem potknięcia się, to na twoją szyję szykowany jest ogromny kamień, nie do udźwignięcia przez człowieka, z którym zostaniesz wrzucony do morza!

Obraz ten pomaga zrozumieć, dlaczego Pan Jezus mówi następnie o odcięciu ręki lub nogi, która jest powodem zgorzenia. Współczesnemu czytelnikowi z kręgu kultury europejskiej porada odcięcia ręki lub nogi (Mt 18, 8) wydaje się przesadą. Może gdyby Jezus Chrystus powiedział o amputacji kończyny dotkniętej gangreną, odbieralibyśmy te słowa bardziej pozytywnie, jako wskazanie możliwego ratunku wobec poważnego zagrożenia śmiercią.

W rzeczywistości słowa te mają takie właśnie znaczenie, a stojący za nimi obraz rozmaitych kamieni jest bardzo mocny i wymowny, przynajmniej dla aramejskojęzycznych słuchaczy Jezusa Chrystusa i syriackojęzycznych czytelników Ewangelii. Kiedy bowiem nasz Pan mówi: „Biada światu z powodu zgor-

⁴⁹ R. Popowski, dz. cyt., s. 404.

szeń!” (Mt 18, 7), ponownie używa wyrazu σκάνδαλον, a w tekście syriackim ܫܚܘܬܐ – czyli biada światu z powodu kamieni sterczących na drodze i powodujących potknięcia i obrażenia. A kiedy kontynuuje: „jeśli twoja ręka lub noga jest dla ciebie powodem grzechu”, wypowiada słowo σκανδαλίξει oznaczające upadek w wyniku potknięcia się o taki kamień.

W myśl wersetu poprzedzającego, kamień taki przeobraża się w „ośli kamień młyński” przywiązany do szyi. Przed oczami zgromadzonych tłumów słuchających Jezusa pojawia się obraz wielkiego kamienia przywiązywanego do szyi człowieka, z którym to kamieniem człowiek ten zostaje wrzucony do morza. Ogromny ciężar kamienia błyskawicznie ciągnie człowieka na dno – nie ma chwili do zastanowienia, ubolewanie nad wartościowym kamieniem nie ma najmniejszego sensu. Jest tylko jedna możliwość ratunku: natychmiast uciąć sznur i wyrwać się z otchłani morskiej, póki głębokość jeszcze pozwala na bezpieczne wynurzenie się.

Trzeba pamiętać, że morze (gr. θάλασσα, hebr. יָם) dla Żydów oznaczało w zasadzie miejsce zniszczenia, które może coś wchłonąć bez śladu, jak otchłani. Na przykład w Księdze Hioba morze występuje jako synonim otchłani, krainy umarłych: „Człowiek nie zna tam drogi, nie ma jej w ziemi żyjących. Otchłani mówi: Nie we mnie. Nie u mnie – tak morze dowodzi” (Hi 28, 13-14); „Czy dotarłeś do źródeł morza? Czy doszedłeś do dna Otchłani? Czy wskazano ci bramy śmierci?” (Hi 38, 16-17). Izraelici bowiem nie zajmowali się żegluga; okres świetności Salomona jest raczej wyjątkiem (2 Krn 9, 20-22), a późniejsze próby odnowienia żeglugi przez Jozafata i Ochozjasza spełzły na niczym (2 Krn 20, 35-37).

Obrazem morza posłużył się Micheasz, mówiąc o całkowitym i nieodwracalnym przebaczeniu grzechów: „zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy” (Mi 7, 19). Również totalna, bezpowrotna zagłada porównywana jest w Księdze Ezechiela do utopienia w morzu:

Oni podniosą lament nad tobą i powiedzą do ciebie: O, jakżeś upadło, przez morze zalane, o miasto przesławne, na morzu potężne, ty i twoi mieszkańcy, któreś grozę siało na całym lądzie (Ez 26, 17). Twoje bogactwo, twoje towary i twoje ładunki, twoi sternicy i twoi żeglarze, naprawiający twoje okręty i twoi klienci, wszyscy twoi wojownicy przebywający u ciebie i cały twój lud znajdujący się u ciebie utoną w głębi morza w dniu twego upadku (Ez 27, 27).

W tym kontekście pozbycie się kamienia młyńskiego, szybko i bezpowrotnie pogrążającego człowieka w otchłani morza, jawi się jako ogromna ulga i ocalenie. Jak bardzo pragnąłby tonący odciąć ten kamień!

Zatem ręka czy noga ciągnąca człowieka na dno, jak przywiązany do szyi kamień młyński, może być odcięta z ulgą, bez cienia żalu.

Podsumowanie

Przemawiając do Piotra, a potem do zgromadzonych tłumów, Jezus Chrystus wykorzystał obrazowo właściwości fizyczne kamienia (twardość, ciężar) w celu ukazania fundamentalnych prawd teologicznych. W Polsce XXI w. mamy mniej kamiennych przedmiotów i mniej kamieni różnego rodzaju w krajobrazie, co utrudnia oddanie głębi aluzji pojawiających się w Ewangelii.

Niemniej jednak, dzięki aramejskim tekstom Nowego Testamentu, a także Targumów i Talmudu można prześledzić wiele skojarzeń odmalowanych w wyobraźni żydowskich słuchaczy Jezusa. Wyznanie wiary w Jezusa jako Syna Bożego czyni z nas skałę stanowiącą fundament dla trwałej budowli Kościoła, jednak przestając „myśleć po Bożemu”, możemy odciągnąć kogoś od pełnienia woli Boga i spowodować potknięcie, jak kamień sterczący na środku drogi. Ponosimy za to odpowiedzialność tak wielką, że kamień ten przekształca się dla nas w kamień młyński zawieszony na szyi i ciągnący na dno morza – jedynym ratunkiem jest odcięcie go.

Niestety, te jaskrawe obrazy są zakryte przed czytelnikiem polskim. Chciałoby się, by tłumacze zaczęli dostrzegać aluzje i skojarzenia tego typu, i zaznaczać je w polskich wydaniach Biblii przynajmniej w przypisach.

Bibliografia

- Bar Bahlul H., *Lexicon Syriacum*, red. R. Duval, Parisiis 1901.
- Bardzki K., *Nowe ujęcia translatorsyczne w przekładach Księgi Koheleta i Pieśni nad Pieśniami w Biblii Ekumenicznej*, „Roczniki Biblijne” 4 (2014), s. 451–459.
- Bār Šalībī, *Kitāb ad-durr al-farīd fī tafsīr al-‘ahd al-dżadīd*, t. 1, Kair 1828.
- Biblia Brzeska – *Biblia Brzeska 1563*, Kalwin Publishing, Kraków 2003.
- Biblia Gdańska – *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.
- Biblia Pierwszego Kościoła*, Vocatio, Warszawa 2017.
- Biblia Poznańska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1999.
- Biblia Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallottinum, Poznań 1991.
- Biblia Warszawska – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.
- Biblia Warszawsko-Praska – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. ks. bp prof. K. Romaniuk, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997.

- Biblia: Najnowszy Przekład – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Wydawnictwo: Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- Caragounis Ch.C., *Peter and the Rock*, Berlin 1990.
- A Compendious Syriac Dictionary*, red. J. Payne-Smith, Winona Lake 1998.
- Donnegan J., *A New Greek and English Lexicon*, Boston 1840.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, tłum. ks. M. Gilski, oprac. ks. A. Baron, Kraków 2015.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, oprac. H. Pietras SJ, Kraków 2013.
- Ewangelia wg św. Mateusza*, tłum., wstęp i komentarz ks. T. Loska SJ, Katowice 1995.
- Hirschberg P., *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers*, [w:] *Jewish Believers in Jesus*, red. O. Skarsaune, R. Hvalvik, Peabody 2007, s. 325–378.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London–New York 1903.
- Jennings W., *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford 1926.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1 i 2, red. naukowy wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2013.
- Lisowski T., *Ekwiwalenty greckiego leksemu πάσχα we współczesnych przekładach Nowego Testamentu – dialog z tradycją*, „Język. Religia. Tożsamość” 57 (2017), nr 1, s. 163–173.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają sens Biblii*, Kraków 2013.
- Ormanty S., *Liturgiczne tło władzy udzielonej Piotrowi*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 31–39.
- Ostański P., „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27, 46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 215–225.
- Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.
- Ostański P., *Ty będziesz nazywał się Kefas (J 1, 42). Kefas i inne aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016), nr 2, s. 7–22.
- Payne-Smith R., *Thesaurus Syriacus*, Oxonii 1879.
- Peszitta Nowego Testamentu* <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> (dostęp: 16.06.2018).
- Pietkiewicz R., *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”. Recepcja zachodnio-europejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław 2011.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rosik M., *Ewangelie z językiem aramejskim w tle*, „Scripturae Lumen” 7 (2015), s. 101–114.

- Rucki M., *Apostolowie dowodem boskości Jezusa (Mt 10, 2)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22 (2014), nr 2, s. 119–137.
- Stock A., *Is Matthew’s Presentation of Peter Ironic?*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 17 (1987), nr 2, s. 64–69.
- Saint Irenaeus of Lyons, *Against Heresies and Other Writings*, red. A. Roberts, J. Donaldson, Ex Fontibus 2016.

Mirosław Rucki – dr hab. inż., prof. nadzw. UTH Radom, Wydział Mechaniczny. Oprócz zainteresowań z zakresu budowy i eksploatacji maszyn zajmuje się bibliistyką i historią chrześcijaństwa pierwszych wieków. Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (PWT we Wrocławiu). Należy do Stowarzyszenia Bibliistów Polskich, Society of Biblical Literature oraz Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki. Jest autorem lub współautorem dwóch książek recenzowanych i ponad 160 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn, a także trzech książek i ponad dwudziestu artykułów w czasopismach punktowanych z dziedziny bibliistyki.

Michael Abdalla – dr hab., prof. nadzw. UAM, ur. w 1952 r. w Syrii, jest natywnym użytkownikiem języka aramejskiego (syriackiego). Studia z dziedziny nauk o żywności i żywieniu ukończył na obecnym Uniwersytecie Przyrodniczym w Poznaniu. Pracując w tejże uczelni od 1980 r., opublikował dwie książki i ponad sto artykułów naukowych z zakresu wiedzy o żywności i kulturze żywienia ludów Bliskiego Wschodu, ze szczególnym uwzględnieniem społeczności asyryjskiej. Jego podstawowym miejscem pracy jest obecnie Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Zakład Komunikacji Międzykulturowej i Aksjolingwistyki), gdzie zajmuje się zagadnieniami z pogranicza historii, literatury, kultury i etnografii społeczności asyryjskiej. Plonem tych zainteresowań są dwie książki i kilkadziesiąt prac naukowych i popularnonaukowych.

Dariusz Sambora

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

dariosambora@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6106-6850

Pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukaszowym

Jesus' First Passion and Resurrection Prediction in the Gospel of Luke

Abstract: The article presents an outcome of the analysis of Jesus' first Passion and Resurrection prediction. After establishing the text and the context of Lk. 9:22, it focuses on the authenticity and historicity of the Lucan passage. The immediate context is similar in all three Synoptic Gospels. In the case of the Gospel of Luke, we must mention some omissions that result from the conception of the structure of this Gospel. The study of tradition and edition of the first Passion prediction has shown us a large number of problems concerning especially the authenticity and historicity of the *logion*. Many arguments are presented to defend the pre-Easter origin of this prediction. In the section dedicated to the analysis of the vocabulary and the commentary, meanings of particular words and expressions are studied in detail. Eventually, we can state that Jesus, while pronouncing the words about the Son of Man's suffering, Passion and Resurrection, was consciously predicting His future.

(tłum. Olha Zatwardnicka)

Keywords: suffering, Passion, Son of Man, three days, prediction, Resurrection

Abstrakt: Artykuł prezentuje wyniki analizy dotyczącej pierwszej zapowiedzi Męki i Zmartwychwstania Jezusa. Po ustaleniu tekstu i określeniu kontekstu Łk 9, 22 uwagę poświęcono problematyce autentyczności i historyczności *logionu*. Kontekst jest analogiczny u wszystkich trzech ewangelistów synoptycznych. W przypadku Ewangelii według św. Łukasza trzeba zaznaczyć niektóre opuszczenia i pominięcia, które są wynikiem koncepcji struktury jego dzieła. Analiza tradycji i redakcji pierwszej zapowiedzi ukazała nam szerokie pole problemów odnoszących się szczególnie do autentyczności i historyczności *logionu*. Zostały przedstawione liczne argumenty za pochodzeniem *pre-pasquale* analizowanego tekstu. W części poświęconej wyjaśnieniu słownictwa i komentarzowi pogłębiono znaczenie poszczególnych słów i wyrażeń. W konsekwencji stwierdzono, że Jezus, wypowiadając słowa odnoszące się do cierpienia, męki i zmartwychwstania Syna Człowieczego, świadomie zapowiadał swoją przyszłość.

Słowa kluczowe: cierpienie, Męka, Syn Człowieczy, trzy dni, zapowiedź, Zmartwychwstanie

Ewangelia według św. Łukasza przedstawia Osobę Jezusa w różnych aspektach: jako proroka (np. Łk 4, 24; 7, 16; 13, 33; 24, 19), jako głosiciela przyjscia Królestwa Bożego (np. 4, 16-30) lub jako uzdrowiciela działającego własną mocą (np. 5, 12-26; 7, 1-17). Jego misją było zatem uzdrawianie chorych i głoszenie Dobrej Nowiny. Obok tych celów działalności Jezusa należy podkreślić najważniejszy. Jezus przybył, aby zbawić ludzi przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie: Jezus Chrystus jest Zbawicielem ludzi (1, 47; 2, 11).

Męka i śmierć Chrystusa, jak twierdzi X. Léon-Dufour¹, jest duszą Ewangelii Łukaszej. W niej znajdują się liczne wskazówki, które odnoszą się w sposób bezpośredni lub pośredni do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Augustin George², w eseju na temat znaczenia śmierci Jezusa w Ewangelii Łukasza, wymienia różne grupy zapowiedzi, które mają miejsce przed Męką Jezusa. Jest około dwudziestu tekstów, które poruszają ten temat:

- teksty, które nawiązują mniej więcej w sposób jasny do Męki, to: Łk 2, 34-35 – proroctwo Symeona; 4, 1-13 – kuszenie na pustyni; 4, 16-30 – wystąpienie w synagodze w Nazarecie;
- różne zapowiedzi o Męce wyrażone przez Jezusa: 5, 35 – pan młody zostanie wzięty od nich; 9, 22 – Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć; 9, 44 – Syn Człowieczy ma być wydany; 12, 50 – pragnienie chrztu; 13, 32-33 – bo prorok nie może zginąć poza Jeruzalem; 17, 25 – potrzeba

¹ *Ewangelia według Łukasza*, [w:] A. George, P. Grelot, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, 2: *głoszenie Ewangelii*, Rzym 1980, s. 114.

² A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, RB 80 (1973), s. 186-217.

cierpienia i odrzucenia przez to pokolenie; 18, 31-33 – wypełnienie tego wszystkiego, co zostało napisane odnośnie do Syna Człowieczego; 19, 12-14 – przypowieść o minach; 20, 9-18 – przypowieść o przewrotnych rolnikach.

- liczne fragmenty Ewangelii przygotowują dramat krzyża: 6, 16 – Judasz – zdrajca; 9, 9 – Herod pragnie zobaczyć Jezusa; 9, 31 – przemienienie Pańskie; 9, 51 – „Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy”; 13, 31 – Herod próbuje zabić Jezusa; 19, 47 – najwyżsi kapłani starali się, aby Jezus zginął; 20, 19 – zachowanie uczonych w piśmie po przypowieści o przewrotnych rolnikach; 20, 20 – kwestia podatku Cesarzowi.

Duża liczba tekstów dotyczących w sposób domyślny lub wyraźny Męki Jezusa potwierdza tezę, że dla Łukasza motyw cierpienia i pasji ma niezwykle znaczenie. Tak więc celem trzech odrębnych artykułów będzie zbadanie trzech zapowiedzi w Ewangelii Łukasza (9, 21-22; 43b-45; 18, 31-34), mając na uwadze aspekt cierpienia i męki Jezusa w ich wymiarze chrystologicznym.

W badaniu poszczególnych perykop oraz w celu przedstawienia chrystologicznej perspektywy trzech zapowiedzi ograniczymy się, w dużej części, tylko do dzieła Łukasza, bez odniesienia do całej Biblii. Powodem tego jest skupienie się tylko na tym, jak Łukasz widzi Osobę Jezusa i w jaki sposób Go przedstawia.

Niniejszy artykuł dotyczy pierwszej zapowiedzi Łk 9, 21-22. Poprzez zastosowanie metody historyczno-krytycznej podjęta zostanie problematyka związana ze znaczeniem egzegetyczno-teologicznym i przesłaniem tego fragmentu w Ewangelii św. Łukasza.

1. Tekst i tłumaczenie

²¹ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδεὶν λέγειν τοῦτο ²²εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκταθῆναι καὶ τῆς τρίτης ἡμέρας ἐγερθῆναι.³

²¹Wtedy surowo im przykazał i napomniął ich, żeby nikomu o tym nie mówili.

²²I dodał: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; będzie zabity, a trzeciego dnia zmartwychwstanie”⁴.

³ Tekst grecki za: *The Greek New Testament* (28 Revised Edition), red. K. Aland, B. Aland, C.M. Martini, B.M. Metzger, J. Karavidopoulos, Stuttgart 2012.

⁴ Tekst polski za: *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2014.

2. Kontekst perykopy

Pierwsza zapowiedź Męki Pańskiej znajduje się wewnątrz pierwszej części Ewangelii, nazywanej powszechnie *działalnością Jezusa w Galilei*. W niej trzeci ewangelista przedstawia działalność Jezusa i Jego uczniów, poczynając od Nazaretu, w Kafarnaum i okolicach.

Ta część Ewangelii, stanowiąca tło dla pierwszej zapowiedzi Męki i Zmartwychwstania Jezusa, dzieli się na sześć sekwencji. Ostatnia z nich Łk 9, 1-50 stanowi dla niej szeroki kontekst, w którym możemy wyodrębnić następujące sceny: 9, 1-6 – wysłanie Dwunastu i ich działalność; 9, 7-9 – niepokój Heroda Antypasa; 9, 10-17 – powrót apostołów i rozmnożenie chleba; 9, 23-27 – wezwanie do naśladowania Jezusa na drodze krzyża; 9, 28-36 – przemienienie Jezusa; 9, 37-43a – uzdrowienie epileptyka; 9, 46-50 – wskazania dla uczniów⁵.

Kontekstem bezpośrednim pierwszej zapowiedzi Męki Pańskiej są wersety 9, 18-27. Elementami, które wyznaczają granice tego kontekstu, są: a) główni bohaterowie, tj. grupa uczniów, którzy pojawiają się w miejsce „tłumów” (por. ww. 9, 16-17), po scenie cudownego rozmnożenia chleba (por. 9, 18); b) w. 18 zawiera wskazania określające czas: „Gdy raz modlił się na osobności...” oraz w. 28: „W jakieś osiem dni po tych mowach...”. We wspomnianych wersetach znajdują się typowe dla Łukasza wyrażenia w. 18: *καὶ ἐγένετο* i w. 28: *ἐγένετο δέ*⁶.

Te słowa służą jako element łączący dwie sceny (Łk 9, 18-22 i Łk 9, 23-27). Pierwsza z nich podzielona jest na dwie części. Pierwsza część pierwszej sceny (Łk 9, 18-20) rozpoczyna się od wzmianki o tym, że Jezus znajdował się w miejscu na osobności i tam się modlił w obecności uczniów, do których później skierowuje pytanie o opinie „tłumów” na temat Jego Osoby. Na postawione pytanie słyszymy odpowiedzi uczniów, które chociaż w różny sposób, uznają Jezusa za proroka (por. w. 19). Następnie Jezus kieruje podobne pytanie, ale już do samych apostołów. Piotr, który mówi w imieniu grupy apostołów (w. 20), wyznaje własną wiarę w Jezusa jako Mesjasza (por. 2, 26). Po wyznaniu Piotra Jezus nakazuje milczenie, dzięki czemu uwaga słuchaczy przenosi się z tego, co przed chwilą było powiedziane, na to, co następuje: pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa. Mimo że wyznanie Piotra ukazuje prawdę zawartą w tytule Mesjasza, sam Jezus ukaże jego właściwy sens w części następującej po *logionie*.

Drugą część perykopy Łk 9, 18-27 tworzy pierwsza zapowiedź Męki (w. 22). Jezus mówi otwarcie i dobitnie o tym, co Go czeka: cierpienie, odrzucenie przez członków Sanhedrynu, śmierć i zmartwychwstanie.

⁵ Por. C.G. Bottini, *La struttura del vangelo di Luca. Proposta per una lettura d'insieme*, [w:] *Il vangelo secondo Luca. Lettura esegetico-esistenziale*, red. R. Corona, L'Aquila 1988, s. 32-36.

⁶ Por. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Edinburgh 1928, s. 45.

Druga scena obejmuje wersety 23-27. Jest to grupa *logiów*, czyli też powieżeń Jezusa, które wyjaśniają bardziej dokładnie, co to znaczy „iść za” Chrystusem. Tutaj Jezus zwraca się do wszystkich słuchaczy. Zaprasza On wszystkich do pójścia za Nim. Pójście za Nauczycielem wymaga zaparcia się samego siebie i niesienia swojego krzyża każdego dnia (w. 23). Werset 24 jest sentencją, *mashal*, składającą się z dwóch członów sformułowanych w paradoksalnych terminach: za każdym razem na określony warunek jest przeciwstawna odpowiedź: pragnienie ocalenia swojego życia doczesnego prowadzi do jego utraty; wybranie Jezusa kosztem utraty życia doczesnego prowadzi do zbawienia⁷. Następny w. 25 ma charakter przysłowia w formie pytania retorycznego. Jest wezwaniem, aby wystrzegać się chęci posiadania dóbr światowych, ponieważ w grę wchodzi nie tyle życie człowieka, ile jego zbawienie. Obok niebezpieczeństwa szukania dóbr doczesnych istnieje jeszcze inne, mianowicie wstydzenie się Jezusa i Jego słów (w. 26). Stąd płynie wezwanie do odważnego wyznawania wiary. Konsekwencje wyrzeczenia się Jezusa będą bardzo surowe i grożą sądem w dzień Syna Człowieczego, kiedy przybędzie On w swojej chwale.

W końcowym zdaniu (w. 27) jest mowa o bliskości królestwa Bożego i dla niektórych wręcz będzie możliwe, aby zobaczyć jego przybycie. Nawiązując do kontekstu poprzedzających wersetów, taki przywilej otrzymają ci, którzy wypełnią wskazania zawarte w ww. 24-26.

3. Struktura perykopy

Perykopa ma układ właściwy dla ewangelisty św. Łukasza. Składa się z modelu dwu- i trzyczęściowego.

Werset 9, 21 stanowi wprowadzenie perykopy. Spójnik przyłączający δέ znajdujący się na początku zdania koordynuje perykopę wyznania Piotra (9, 18-20) z tą zawierającą pierwszą zapowiedź Męki i Zmartwychwstania (9, 21-22)⁸. Czasownik ἐπιτιμάω wraz z παραγγέλλω i następującym po nich zdaniem bezokolicznikowym podkreśla surowy nakaz milczenia nałożony przez Jezusa⁹.

Werset 22 jest połączony z nakazem milczenia (w. 21) poprzez imiesłów εἰπών. Wewnątrz tego zdania możemy wyodrębnić trzy frazy. Pierwsza jest zapoczątkowana przez spójnik zdania podrzędnego ὅτι, natomiast druga, łącząca się z pierwszą za pomocą spójnika και, wymienia autorów męki Chrystusa, trzy grupy tworzące Sanhedryn. Ostatnia fraza połączona z poprzednią także za pomocą spójnika και zamyka *logion* Jezusa.

⁷ Por. H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca I: testo greco e traduzione, commento ai capp. 1,1-9,50*, Brescia 1983, s. 850.

⁸ Por. A. Plummer, dz. cyt., s. 247.

⁹ Por. H.I. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter-Grand Rapids 1978, s. 369.

Schemat graficzny pierwszej zapowiedzi Męki i Zmartwychwstania przedstawia się zatem następująco:

A + B, gdzie B = b1 + b2 + b3

A „Wtedy surowo im przykazał i napomniął ich, żeby nikomu o tym nie mówili”

B b1 – „I dodał: *Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć*

b2 – *będzie odrzucony przez starsząznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie, będzie zabity,*

b3 – *a trzeciego dnia zmartwychwstanie”*

4. Pochodzenie *logionu*

Badanie kontekstu bliskiego i struktura perykopy ukazały nam, że kompozycja zapowiedzi Męki (Łk 9, 21-22) ma jednolitą i skomponowaną przez ewangelistę Łukasza formę. Pomimo to pozostaje problem pochodzenia *logionu*. Można doszukać się elementów zarówno treściowych, jak i lingwistycznych, które mogłyby sugerować niepewne pochodzenie pierwszej zapowiedzi. Chcąc odpowiedzieć na te problemy, zaczęto szukać formy najbardziej oryginalnej zapowiedzi. W celu realizacji tego postulatu egzegeci analizowali pochodzenie zapowiedzi Męki Chrystusa, ale w jej pierwotnej formie, która znajduje się w Ewangelii św. Marka (8, 31-33).

Zanim jednak przejdziemy do odpowiedzi dotyczącej autentyczności zapowiedzi, warto zbadać kwestie tradycji i redakcji. Pozwoli to lepiej poznać pochodzenie i kształt pierwotny, a zarazem i dzisiejszą formę zapowiedzi.

Porównanie synoptyczne

Mając na uwadze fakt, że mamy do czynienia z fragmentem synoptycznym, należy przede wszystkim dokonać porównania synoptycznego i analizy Łk 9, 21-22 w relacji do testów paralelnych u Mk 8, 31-33 i Mt 16, 21-23.

Łk 9, 21-22	Mk 8, 31-33	Mt 16, 21-23
<p>²¹ὁ δὲ ἐπιτιμῆσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο ²²εἰπὼν ὅτι δεῖ</p> <p>τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ</p>	<p>³¹Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοῦς</p> <p>ὅτι δεῖ</p> <p>τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ</p>	<p>²¹Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ</p> <p>ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ</p>

<p>γραμματέων και ἀποκτανθῆναι και τῆ τρίτῃ ἡμέρα ἐγερθῆναι.</p>	<p>τῶν ἀρχιερέων και τῶν γραμματέων και ἀποκτανθῆναι και μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.</p> <p>³² και παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. και προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῶ. ³³ ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς και ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ και λέγει· Ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.</p>	<p>ἀποκτανθῆναι και τῆ τρίτῃ ἡμέρα ἐγερθῆναι.</p> <p>²² και προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῶ λέγων· Ἰλεῶς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. ²³ ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῶ Πέτρῳ· Ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.</p>
--	---	---

Badając równoległe teksty synoptyczne, zauważamy właściwości, które można podzielić na dwie grupy: pierwsza grupa to wyrażenia, które występują u wszystkich trzech ewangelistów; druga grupa zawiera słownictwo wspólne dwóch ewangelistów w przeciwieństwie do trzeciego.

Pierwsza grupa

Wszyscy trzej ewangelisci używają spójnika zdania podrzędnego ὅτι i wyrażają konieczność realizacji tego, co następuje, za pomocą czasownika bezosobowego δεῖ (Łk 9, 22; Mk 8, 31; Mt 16, 21). We wszystkich trzech Ewangeliach Jezus wyznaje otwarcie, że będzie musiał „wiele wycierpieć” πολλὰ παθεῖν. Wspólnym elementem jest także fakt wyliczenia osób, które odrzucają Jezusa. Jedyną różnicą między ewangelistami tkwi w tym, że Mateusz i Łukasz używają jednego rodzajnika dla trzech grup osób, natomiast Marek używa rodzajnika dla każdej z grup. Jezus jest przekonany, że czeka Go okrutna śmierć, co jest wyrażone przez trzech ewangelistów użyciem czasownika ἀποδοκιμασθῆναι. Jeśli chodzi o formę dopełniacza czasu, który określa dzień zmartwychwstania, dostrzegamy mniejsze podobieństwo Łukasza i Mateusza w porównaniu z Markiem. Mianowicie pierwsi dwaj posługują się formą τῆ τρίτῃ ἡμέρα, z kolei u Marka obecna jest μετὰ τρεῖς ἡμέρας.

Druga grupa

Mateusz 16, 21a i Marek 8, 31a mówią, że to był początek zapowiedzi Chrystusa odnoszących się do Jego Męki i Zmartwychwstania. Łukasz pomija tę informację. Jedynie u Łukasza 9, 22 i u Marka 8, 31 występuje tytuł „Syn Człowieczy”, który jest podmiotem cierpień. Zarówno Mateusz, jak i Łukasz

posługują się przyimkiem ἀπό¹⁰, aby wskazać dokonujących odrzucenia Jezusa. U Marka występuje natomiast ὑπό. Mateusz i Łukasz używają tej samej formy przechodniej czasownika ἐγερθηῖναι.

Pomiędzy tekstami zapowiedzi u trzech ewangelistów występują nieliczne różnice. Wersety Mt 16, 21a i Mk 8, 31a nie mają swoich odpowiedników w Ewangelii Łukasza. Pomija on wprowadzenie do zapowiedzi Męki, która po nim następuje. Łukasz także pomija wersety Mt 16, 22-23 i Mk 8, 32-33, gdzie mówi się o napomnieniu Piotra przez Jezusa. Liczne elementy wspólne, przede wszystkim słowa Jezusa, podkreślają wzajemną zależność tekstów Marka, Mateusza i Łukasza. Nieliczne różnice świadczą o tym, że tekst Marka jest podstawą dla wersji pierwszej zapowiedzi u Łukasza i Mateusza.

Jak wynika z porównania tekstów pierwszej zapowiedzi u trzech ewangelistów, można stwierdzić bez wątplenia, co jest też stwierdzone przez wielu egzegetów, że Łukasz (a także Mateusz) czerpią z Ewangelii Marka jako źródła. Pozostaje jednak problem słownictwa: które słowa należą do tradycji, a które do redakcji Łukasza?

Łukasz na pewno przeredagował kontekst bliski pierwszej zapowiedzi ww. 9, 21-22¹¹. Otwarcie sceny z wyznaniem Piotra, w. 18, ewangelista rozpoczyna od καὶ ἐγένετο¹², omija kontekst geograficzny pierwszej zapowiedzi, tj. Cezarei Filipowej. Związane jest to z koncepcją teologiczną trzeciej Ewangelii. Łukasz unika podawania za dużo wskazówek topograficznych na korzyść konstrukcji literackiej swojej Ewangelii. Poczynając od ww. 9, 1n, Łukasz zebrał i streścił cały materiał Marka. Przedstawił główne perykopy: rozmnożenia chleba, wyznania Piotra, przemienienia itd. w kontekście opowiadania o drodze Jezusa do Jerozolimy¹³. Jednym z powodów opuszczenia powyższych informacji może

¹⁰ U Mateusza przyimek ἀπό łączy się z „wycierpieć wiele”, gdzie może znaczyć „przez” lub „w rękach”; por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX. Introduction, Translation, and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1981, s. 780.

¹¹ Przyjmuje się, że wyznanie Piotra i pierwsza zapowiedź Męki to dwie części tego samego epizodu, co jeszcze wyraźniej widać u Łukasza i Mateusza; por. A. Feuillet, *Les trois grandes prophéties de la passion et de la resurrection des évangiles synoptiques*, Rev Thom 67 (1968), s. 554. W Ewangelii Marka (8, 31) mamy zaznaczone, że pierwsza zapowiedź była początkiem nauczania Jezusa nt. Jego męki. H.F. Bayer w analizie Mk 8, 31 dochodzi do wniosku, że ten werset jest tak ściśle związany z poprzedzającą sceną (ww. 8, 27-30), że stanowi on centrum pomiędzy dwoma przeciwstawnymi scenami: wyznaniem Piotra i upomnieniem Piotra przez Jezusa; por. H.F. Bayer, *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection*, Tübingen 1986, s. 158–159.

¹² Takie lub podobne wyrażenia są typowe dla ewangelisty Łukasza. Posługuje się nimi na początku różnych perykop (3, 12; 5, 1.17; 6, 1.6.12; 7, 11; 8, 1.22.40; 9, 18.28.37.51; 10, 38; 11, 1.27; 14, 1; 17, 11; 18, 35; 19, 29; 20, 1). Zwykle też po ἐγένετο następuje rzeczownik odczasownikowy (3, 21; 5, 1.12; 8, 40; 9, 18.51; 10, 38; 11, 1.27; 14, 1; 17, 11; 18, 35) połączony z określeniem miejsca (5, 12; 8, 1; 10, 38; 11, 1; 14, 1; 17, 11) lub też czasu (5, 17; 6, 1.6.12; 7, 11; 8, 1.22; 9, 28.51; 20, 1). Por. H. Zimmermann, *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino 1971, s. 218.

¹³ Por. A. Feuillet, dz. cyt., s. 553.

być wg Schürmanna fakt, że znaczące wydarzenia są osadzone w przestrzeni modlitwy (por. Łk 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 16; 9, 28; 10, 21; 11, 1; 22.17.19; 22, 32; 23, 34; 23, 46; 24, 30). Dla Łukasza było więc niemożliwe, aby takie wydarzenie, jak wyznanie Piotra, miało miejsce w czasie, kiedy Jezus i Jego uczniowie są w drodze¹⁴.

Po wyznaniu Piotra Jezus zwraca się do swoich uczniów z nakazem milczenia (w. 21). Podobieństwo między trzema ewangelistami ukazuje ten nakaz jako most łączący wyznanie Piotra i pierwszą zapowiedź Męki. Prawdopodobnie Łukasz i Mateusz zinterpretowali tekst Marka¹⁵. U Marka (w. 8, 30) i Mateusza (w. 16, 20) nakaz milczenia wydaje się mieć jako przedmiot wyznanie Piotra. Łukasz natomiast ten nakaz łączy zarówno z wyznaniem Piotra, jak i następującą po nim zapowiedzią. Tylko Łukasz podkreśla w sposób wyraźniejszy nakaz milczenia, używając dwóch czasowników: ἐπιτιμήσας¹⁶ i παρήγγειλεν. W taki sposób nakaz milczenia (w. 21) poprzedza w. 22 i stanowi niejako wprowadzenie do pierwszej zapowiedzi Męki.

Jeśli chodzi o werset 22, to dostrzec można niektóre różnice w stosunku do źródła Markowego. Łukasz jest wierny w użyciu tytułu „Syn Człowieczy”. Tytuł ten stwarza wiele problemów o różnym charakterze. Pozostawiając na boku całą problematykę związaną z tym tytułem, warto stwierdzić, że tytuł „Syn Człowieczy” ma bardzo szerokie i bogate znaczenie. Bez wątpienia, jak podkreślają liczni egzegeci, tytuł ten może się odnosić bardzo dobrze do koncepcji judeochrześcijańskich w Palestynie. To samo dotyczy czasownika δεῖ¹⁷.

W tym, co odnosi się do zmartwychwstania, Łukasz różni się od Mk 8, 31. U Łukasza występuje εὐγεῖρω i τῆς τρίτης ἡμέρας, natomiast u Marka 8, 31 spotykamy ἀνύστημι i μετὰ τρεῖς ἡμέρας. Podobieństwa pomiędzy Łukaszem i Mateuszem sugerują, że znają oni tradycję różną od Markowej. W taki sposób Łukasz mógł posłużyć się materiałem od Mateusza, opuszczając wzmiankę o szatanie, obecną u Marka 8, 32-33 i u Mateusza 16, 22-23¹⁸. Możliwym powodem mógłby być fakt, że Łukasz „oszczędza” Piotra i apostołów, jak to czyni w innych miejscach Ewangelii (por. Łk 8, 11; 8, 24n; 9, 43; 18, 25n, 18, 31 i in.)¹⁹. Marshall²⁰ argumentuje w sposób przekonujący, że opuszczenie przez trzeciego ewangelistę napomnienia Piotra przez Jezusa jest związane ze skupieniem uwagi na tematyce męki Chrystusa i naśladowaniu Jezusa przez uczniów.

¹⁴ Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 831.

¹⁵ Por. A. Feuillet, dz. cyt., s. 554.

¹⁶ Według różnych opinii przedstawionych przez Bayera odnośnie do Mk 8, 30, czasownik ten wydaje się należeć do tradycji Markowej, a nawet przed-Markowej; por. H.F. Bayer, dz. cyt., s. 157–158.

¹⁷ Por. tamże, s. 214.

¹⁸ Por. tamże, s. 192.

¹⁹ Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 532, 839.

²⁰ H.I. Marshall, dz. cyt., s. 367; por. J. Nolland, *Luke* (World Biblical Commentary, 35B), Dallas 1993, s. 475.

5. Autentyczność wyrażeń o cierpiącym Synu Człowieczym i pierwszej zapowiedzi o Męce

W stosunku do problemu pochodzenia i autentyczności Mk 8, 31 oraz innych zapowiedzi męki egzegeci pozostają podzieleni²¹. Jedni całkowicie odrzucają przypisywanie Jezusowi autorstwa zapowiedzi, uważając je za *vaticinia ex eventu*, czyli powstałe po zmartwychwstaniu. Inni zaś podtrzymują opinię o pochodzeniu zapowiedzi *przedpaschalnym*.

Zwolennicy pierwszej opinii, czyli że zapowiedzi powstały dopiero po zmartwychwstaniu, opierają swoje argumenty na następujących punktach:

1) *logion* ze względu na słownictwo i treść nie może należeć do Jezusa, ale musi być przypisany ewangelicie lub pierwszej wspólnocie chrześcijan. Problem tkwi przede wszystkim w obecności tytułu „Syn Człowieczy”, w jego pochodzeniu i interpretacji²² oraz w temacie zmartwychwstania. Motywem przemawiającym za odrzuceniem autentyczności zapowiedzi o męce (a także pozostałych dwóch zapowiedzi Łk 9, 43b-45; 18, 31-34) ma być fakt, że Syn Człowieczy w Księdze Daniela 7, 13-14 nie cierpi;

2) zapowiedź zawiera otwarte potwierdzenie świadomości Jezusa o swojej przyszłości.

W odpowiedzi na te krytyczne opinie zwolennicy pochodzenia *przedpaschalnego* zapowiedzi przytaczają liczne argumenty²³:

1. Powiedzenia mówiące o cierpiącym Synu Człowieczym mogą odnosić się do trzech tekstów: o cierpiącym królu w Psalmie 118, o cierpiącym słudze *Jahwe* w Iz 53 i do ogólnego tematu cierpienia sprawiedliwego, obecnego w myśli judaistycznej ST. Bayer²⁴ zauważył, że w początkach judaizmu Psalmi kładą duży naciska na związek między wywyższeniem sprawiedliwych a nadzieją zmartwychwstania (Ps 3; 8; 9; 18; 27; 32; 56; Mdr 2, 12-20; 5, 1-7). Zatem możliwość cierpienia Syna Człowieczego istnieje w kontekście myśli żydowskiej.

²¹ Por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania w świetle kryteriów autentyczności logiów Jezusa*, CT 51/2 (1981), s. 53-64.

²² Taką opinię wyrażają m.in. H. Lietzmann, R. Bultmann i ich zwolennicy. Według Lietzmana wszystkie teksty zapowiedzi męki Syna Człowieczego oraz teksty mówiące o tajemniczej postaci Syna Człowieczego nie są autentyczne. Dla judaizmu w czasach Jezusa tytuł „Syn Człowieczy” (tłumaczenie z aramejskiego *barnasha*) odnosił się i znaczył „człowieka”. R. Bultmann dzieli teksty o Synu Człowieczym na trzy grupy: (1) Syn Człowieczy przybywający w czasie *Paruzji*; (2) Syn Człowieczy, który cierpi; (3) Syn Człowieczy, który działa na ziemi. Wśród tych grup Bultmann neguje autentyczność tylko drugiej grupy tekstów, gdzie mówi się o cierpieniu Syna Człowieczego: por. A. Feuillet, dz. cyt., s. 538-539.

²³ Przedstawiamy tutaj streszczenie poszczególnych opinii. W celu szerszego zapoznania się z problematyką odsyłamy do: D.L. Bock, *Luke 1,1-9-50*, t. 1, Grand Rapids 1994, s. 952-955.

²⁴ H.F. Bayer, dz. cyt., s. 238-242.

2. Przeciwno zaliczeniu tekstu Marka zapowiedzi jako *vaticinia ex eventu* przemawiają w sposób szczególny²⁵: a) tradycyjny kontekst zapowiedzi. Mamy określone miejsce, tj. Cezarea Filipowa; wyznanie Piotra i początek nauczania chrystologicznego przekazane nam przez Marka i obecność wzmianki o szatanie; b) wielokrotne świadectwa (por. Mt 16, 21-23/Łk 9, 22); c) obecność elementów semickich w perykopie Mk 8, 31-33 par. umożliwiają uznanie pierwszej zapowiedzi za pochodzącą z tradycji przedpaschalnej.

3. Ważne jest także odniesienie do samej działalności i nauczania Jezusa. Jedno jest pewne, że Jezus musiał liczyć się z tym, iż w perspektywie przyszłości czeka na Niego gwałtowna śmierć. Jezus w czasie swojej działalności kilkakrotnie, według prawa żydowskiego, zasługiwał na takową śmierć. Np. kiedy Jezus wypędzał demony (Łk 11, 14-15 par.); kiedy był oskarżony o bluźnierstwo przeciwko Bogu (Mk 2, 7) i o niezachowanie szabatu (Łk 6, 1-5; 6-11). W związku z tym ostrzeżenie: „Wyjdź i uchodź stąd, bo Herod chce Cię zabić” (Łk 13, 31) zasługiwało na poważne traktowanie. W sposób szczególny, kiedy Jezus wyrzuca kupców ze świątyni, musi liczyć się z tym, że ryzykuje życiem.

4. W Ewangeliach możemy znaleźć szeroki wachlarz tekstów mających formę *logiów*, które jako temat mają przyszłą mękę Chrystusa²⁶:

- a) słowa krytyki, nagany i *biada* skierowane pod adresem nauczycieli Pisma i faryzeuszów, którym Jezus zarzuca prześladowanie i zabijanie proroków (Mt 23, 34-36 par.), wnoszenie grobowców prorokom, ale z zamiarem ich zabicia (Mt 23, 29-32 par.);
- b) oskarżenie Jerozolimy, która zabija posłanych do siebie proroków (Mt 23, 27-32 par.) i niegodziwi dzierżawcy chcący zabić syna gospodarza-dziedzica (Mk 12, 8 par.);
- c) niektóre fragmenty mówiące o szczególnym losie i przeznaczeniu Jezusa. Na przykład los Jana Chrzciciela (Mk 9, 13 par.); los proroków (Łk 13, 33); baranek paschalny (Mk 14, 22-24 par.);
- d) seria tekstów, które umieszczają problem losów życia Jezusa w kontekście końcowych wydarzeń, tak jak np. rozpoczęty wraz z męką Jezusa „czas miecza” (Łk 22, 35-38) lub też motyw kielicha męki i chrztu (Mk 10, 38nn);
- e) zapowiedzi męki i cierpienia uczniów: Mk 3, 34 par.; 10, 38nn par.; 14, 27nn par.; Łk 22, 35-38.

Ten szeroki zbiór tekstów zawartych w różnych źródłach zasługuje na wnikliwe zbadanie, jeśli chcemy dać w miarę obiektywną opinię na temat historyczności i autentyczności zapowiedzi i przedstawić racje za tym, że Jezus zapowiedział swoją mękę i zmartwychwstanie.

²⁵ Por. tamże, s. 216; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, t. 1-2, Brescia 1985, s. 403.

²⁶ Por. J. Jeremias, *La Passione*, [w:] *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1, Brescia 1972, s. 322-323.

6. Komentarz

Przed pierwszą zapowiedzią Męki i Zmartwychwstania Piotr, w imieniu apostołów, rozpoznaje w Osobie Jezusa obiecanego Mesjasza. Wyznanie Piotra stanowi „motyw” interwencji Jezusa. Zwraca się On do uczniów z nakazem milczenia (w. 21). Czasownik παραγγέλλω (5, 14; 8, 29.56) wyraża tutaj zakaz, który dotyczy tego, co powiedział Piotr. Jego odpowiedź, mimo że nie była błędna, wymaga korekty. Będzie miało to miejsce w zapowiedzi Męki, gdzie Łukasz przedstawia tajemnicę męki Mesjasza. Niestety, opinia publiczna nie jest jeszcze przygotowana na przyjęcie takiej wiadomości (por. Łk 9, 44-45; 18, 34). Objawienie świadomości Jezusa o Jego przyszłości i przeznaczeniu na razie zarezerwowane jest tylko dla grona apostołów. Uczniowie potrzebują wskazań o typie Mesjasza, jakim jest Jezus, i o tym, jakie będą konsekwencje dla tych, którzy będą chcieli Go naśladować. Plany Boże pozostają w sprzeczności z tymi, które są wyczekiwane przez uczniów odnośnie do Osoby Mesjasza. Wyznanie Piotra sugeruje oczekiwanie na Mesjasza politycznego i pełnego chwały (Dn 7, 13-14; Ps 17 – 18; J 6, 15). Jezus nie neguje takiej wizji Mesjasza. Już w Osobie i w czynach Jezusa zostało zapoczątkowane królestwo Boże, chociaż nie jest jeszcze w roli Syna Człowieczego przychodzącego w chwale, aby dokonać ostatecznego sądu Bożego²⁷.

Przez użycie imiesłowu εἰπὼν Łukasz łączy wyznanie Piotra z nakazem milczenia. Dzięki takiej konstrukcji ewangelista wyraża ideę, że mesjanistyczność Jezusa należy rozumieć w relacji do Jego Męki i Zmartwychwstania²⁸.

Motywy milczenia ma być cierpienie Syna Człowieczego, czyli Jego cierpienia. To jest pierwszy raz w Ewangelii Łukasza, kiedy Jezus otwarcie o tym mówi. Cały przekaz w. 22 koncentruje się na figurze Syna Człowieczego. Jezus nie posługuje się tutaj tytułem Mesjasza, który został Mu nadany przez Piotra, ale właśnie tytułem Syna Człowieczego.

W Starym Testamencie tytuł Syn Człowieczy, szczególnie w swoim wymiarze religijnym, występuje w Księdze Daniela 7, 9-14, a także w Ps 8, 4nn; 80, 17; Ez 1, 4.15; 21, 26. Pochodzenie i tożsamość tej symbolicznej figury jest przedmiotem wielu dyskusji. Czy jest to symbol kolektywny, czy pojedynczy? Można ten tytuł z jednej strony rozumieć jako przedstawienie figury narodu izraelskiego, który na końcu będzie miał udział w ostatecznym królowaniu Boga. Taka wizja będzie wyrażała mesjanistyczną nadzieję w czasach ucisku narodu wybranego przez wielkie imperia. Mimo takiej wizji „Syn Człowieczy” w Księdze Daniela przedstawia swój królewski charakter i będzie ponownie odczytywany i utożsamiany w judaizmie z Mesjaszem, potomkiem króla Dawida i wyzwolicielem Izraela. Przykłady tego znajdujemy u 1 Henocha 37-71, a także w pismach I w. po Chr., w syryjskiej *Apokalipsie Barucha* w *Apokalipsie*

²⁷ Por. R. Fabris, *Messianismo escatologico e apparizione di Cristo*, [w:] *Dizionario Interdisciplinare di Teologia*, Torino 1979, s. 530–531.

²⁸ „Wiara apostołów pogłębia się dzięki temu, co usłyszą. Muszą oni przejść od Jezusa Mesjasza do Jezusa, Mesjasza cierpiącego”; F. Bovon, *L'Évangile selon Saint Luke* (1,1-9,50), Genève 1991, s. 486.

Ezdrasza. Widzimy więc ewolucję tej figury od znaczenia kolektywnego do indywidualnego tytułu określającego już właściwą postać.

W Nowym Testamencie tytuł „Syn Człowieczy” należy do jednych z częściej występujących: 1) określenie „Syn Człowieczy” występuje 69 razy (w Ewangelii Jana 13 razy; w materiale wspólnym Łukasza i Mateusza 11 razy; 7 razy w potrójnej tradycji; w materiale własnym Mateusza 9 razy i 7 razy u Łukasza); 2) to wyrażenie znajduje się jedynie na ustach Jezusa. Nigdy ten tytuł nie był nadany Jezusowi przez uczniów czy też przez tłumy; 3) tytuł ten nie ma większego znaczenia w tradycji pierwotnego Kościoła. Spotykamy go jedynie w *Dziejach Apostolskich* 7, 56 i w *Apokalipsie* 1, 13; 14, 14. Termin ten z kolei pochodzi z j. aramejskiego i był używany przez Jezusa: *bar enash*²⁹.

Egzegeci klasyfikują wyrażenia z „Synem Człowieczym” w różny sposób³⁰:

1. Największa grupa uczonych klasyfikuje te wyrażenia według treści: (a) działalność obecna i historyczna Syna Człowieczego; (b) Syn Człowieczy cierpiący; (c) powrót Syna Człowieczego i Sąd Ostateczny.

2. Inni dzielą wyrażenia o Synu Człowieczym w zależności od ich powiązania z *Księgą Daniela*: (a) grupa tekstów, która nie ma żadnego powiązania; (b) odniesienie domyślne do Dn 7; (c) nawiązanie bezpośrednie.

3. Inna jeszcze grupa egzegetów dzieli te powiedzenia na dwie grupy: (a) grupa wyrażen odnoszących się do władzy Syna Człowieczego i (b) teksty mówiące o odrzuceniu Syna Człowieczego.

Łukasz w swojej Ewangelii używa tytułu *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, aby określić misję Jezusa tutaj na ziemi. Dzięki niemu podkreśla Jego władzę i autorytet (Łk 5, 24; 6, 5; 12, 10; 19, 10; 22, 48) lub też służbę i Jego pokorę (Łk 6, 22; 7, 34; 9, 58). Trzeci ewangelista używa tego terminu także w tekstach dotyczących Jego chwalebego przyjścia i dnia sądu (Łk 9, 26; 11, 30; 12, 8.40; 17, 22.24.26.30; 18, 8; 21, 27.36; 22, 69). W ostatniej grupie znajdują się te fragmenty Ewangelii, w których Łukasz używa tego tytułu w odniesieniu do męki Jezusa (9, 22.44; 18, 31; 22, 22.48; 24, 7)³¹.

Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, obecność tego tytułu w materiale synoptycznym stwarza liczne problemy zarówno na poziomie interpretacji, jak i autentyczności i historyczności pochodzenia. Nie chcąc wchodzić w szczegóły całej szerokiej problematyki, odsyłamy zainteresowanych do odpowiednich prac naukowych³².

Nas interesuje przede wszystkim zagadnienie: jak pogodzić wizję chwalebłą Syna Człowieczego w *Księdze Daniela* z figurą Syna Człowieczego, którą się obecnie zajmujemy.

²⁹ Por. J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 208–209.

³⁰ Por. D.L. Bock, dz. cyt., s. 925.

³¹ Por. J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 208–211; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1974, s. 193–194.

³² B. Lindars, *Credi tu nel Figlio dell'Uomo?*, Torino 1987; J.R. Donahue, *Recent Studies on the Origin of "Son of Man" in the Gospels*, CBQ 48 (1986), s. 484–498; M.P. Casey, *General, Generic and Indefinite: The Use of The Term 'Son of Man' in Aramaic Sources and in The Teaching of Jesus*, JSNT 29 (1987), s. 21–56.

Możliwą odpowiedź możemy znaleźć, analizując całą działalność Jezusa. Jezus, Mesjasz, zapowiada ustanowienie i początek Królestwa Bożego, czego znakiem będą Jego dzieła: uzdrowienia, wypędzanie złych duchów (por. 4, 41). Z drugiej strony jednak figura Syna Człowieczego musi być skonfrontowana z innymi figurami mesjanistycznymi: prześladowanego proroka i „Sługi Bożego”. Wpływ tych ostatnich dwóch figur na działalność Jezusa daje Mu impuls do tego, aby zaprezentować w nowy sposób nadzieję eschatologiczną w obliczu Jego śmierci. W takim kontekście znajdują się wyrażenia dotyczące Syna Człowieczego w Jego upokorzeniu i chwale, los, jaki można było po części dostrzec w wizji symbolicznej w Księdze Daniela, która przedstawiała prześladowany „naród święty”³³.

Przyszłość i to, co czeka Syna Człowieczego, jest opisane poprzez użycie czterech bezokoliczników. Poczynając od $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$, treść słów się rozwija i intensyfikuje, przechodząc w $\alpha\pi\omicron\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$, $\alpha\pi\omicron\kappa\tau\alpha\nu\theta\eta\nu\alpha\iota$, aby na końcu przejść w $\epsilon\gamma\epsilon\rho\theta\eta\nu\alpha\iota$ jako przeciwieństwo poprzedzającej go triady.

Przed wszystkim Jezus „musi” wiele wycierpieć. To jest wyrażenie, które nie ma dokładnych odpowiedników w językach semickich. U Greków wyrażało ono konieczność, która realizuje się w sposób fatalistyczny. W LXX termin $\delta\epsilon\iota$ jest użyty jako ukazanie odwiecznego Bożego planu zbawienia i jako wezwanie do dobrowolnej jego realizacji.

W okresie międzytestamentalnym $\delta\epsilon\iota$ oznacza ciągłość eschatologiczną, której plan zbawienia człowieka będzie bezwzględnie zrealizowany. Często w LXX $\delta\epsilon\iota$ jest tłumaczeniem bezokolicznika hebrajskiego. W taki sposób niektóre zwroty, które pierwotnie miały znaczenie przyszłościowe i ostateczne, w późniejszym okresie będą rozumiane w sensie deterministycznym. Tak jak np. teksty apokaliptyczne w Dn 2, 28.29.45. Do tego $\delta\epsilon\iota$ z Dn 2 wydaje się, że nawiązuje $\delta\epsilon\iota$ z Mk 8, 31 i innych tekstów mówiących o życiu i śmierci Jezusa.

W Ewangelii Łukasza $\delta\epsilon\iota$ odnosi się do tematu męki jako zamierzonej i chcianej przez Boga. Konieczność męki nie ma jednak nic z jakiegoś fatum, ale jest wypełnieniem planów Bożych. Występuje w zapowiedziach męki Jezusa (9, 22; 17, 25; 13, 33). Termin $\delta\epsilon\iota$ występuje, i to tylko u Łukasza, kiedy ewangelista przypisuje Jezusowi cechy zawarte w czwartej pieśni o Słudze Pańskim, Jego cierpienie, śmierć i chwałę (Łk 22, 37; por. Iz 53, 12), oraz kiedy ponownie podejmuje temat konieczności męki w Łk 24, 7.26.44-46. W innych dwóch fragmentach (Łk 2, 49; 4, 43) słowo to określa wolę działania Boga Ojca w życiu Jezusa. Pozostają jeszcze inne dwa fragmenty mówiące o tym, w jaki sposób Jezus realizuje plan zbawienia człowieka. Pierwszy to konieczność uzdrowienia w szabat kobiety, która była pochylona i nie mogła się wyprostować (Łk 13, 16), i drugi opisujący spotkanie Jezusa z Zacheuszem i konieczność zatrzymania się w jego domu (Łk 19, 5). W pozostałych tekstach, które należą prawie wyłącznie do Łukasza, termin $\delta\epsilon\iota$ oznacza po-

³³ Por. R. Fabris, dz. cyt., s. 528–531.

winności i obowiązki moralne i religijne (Łk 11, 42; 12, 12; 13, 14; 15, 32; 18, 1; 22, 7)³⁴.

W analizowanym fragmencie Jezus zapowiada swoją mękę i ukazuje uczniom swoją akceptację i nieprzymuszoną wolę realizacji woli swojego Ojca.

Czasownik *παθεῖν* znaczy „cierpieć”, może być rozumiany jako akt cierpienia w ogóle lub też jako sama śmierć. W naszym przypadku termin ten mógłby się odnosić do: a) cierpienia Jezusa poprzedzających jeszcze odrzucenie przez Sanhedryn; b) męki i śmierci Jezusa; c) bądź też razem z czasownikiem *ἀποδοκιμάζω* – odrzucenia i prześladowania ze strony Żydów³⁵.

Koncepcję wielu cierpień znoszonych przez Syna Człowieczego należy najprawdopodobniej rozumieć w świetle przedstawienia figury Sługi Pańskiego u Izajasza 53 lub Psalmów (np. 30, 20)³⁶. W judaizmie znajdujemy liczne teksty, które mówią o cierpieniu sprawiedliwych, jak np. w Księdze Hioba i w Psalmach (34, 19; por. 118, 22); motyw cierpienia pokutniczego jest szczególnie rozwinięty w Iz 52, 13-53,12, gdzie mówi się o cierpiącym Słudze Pańskim JHWH: *lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści* (Iz 53, 4)³⁷. Jego cierpienie i męka mają charakter zadośćuczynienia za winy cudze (Iz 53, 4-6). Z kolei w Księdze Mądrości (2, 10-20; 3, 1-9; 5, 4-5) pojawia się temat śmierci sprawiedliwych, która staje się karą za grzechy Narodu Wybranego³⁸. Temat ten jest fundamentem całej teologii męczeństwa w 4 Księdze Machabejskiej 17, 21-22.

W dalszej kolejności Jezus musi być „oficjalnie” odrzucony przez trzy grupy Żydów, które tworzyły Sanhedryn: *ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων*. Czasownik *ἀποδοκιμάζειν* występuje 9 razy w NT i odnosi się zawsze (z wyjątkiem Hbr 12, 17) do męki Jezusa. Motyw odrzucenia może być inspirowany Psalmem 118, 22. W taki sposób połączenie tych dwóch tematów – „cierpienia” i „odrzucenia” – przypomina nam na pewno figurę Sługi Pańskiego z Iz 53, 3.

Po odrzuceniu Jezus zostanie zabity. „O «zabiciu» Jezusa mówi najstarsza tradycja chrześcijańska i to w sposób pełny i sformułowany”³⁹. Temat ten bardzo często był wykorzystywany przez chrześcijan w polemikach z judaizmem.

Na końcu zapowiedzi występuje wyrażenie „a trzeciego dnia zmartwychwstanie”. U Marka jest obecne *ἀνίστημι*, inaczej niż u Łukasza i Mateusza, którzy używają słowa *ἐγείρω*. Obecność dwóch różnych form mówiących o zmartwych-

³⁴ Por. S. Zedda, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*, Bologna 1991, s. 14; W. Grundmann, *Set*, [w:] *TDNT*, 24; H.F. Bayer, dz. cyt., s. 202–205; E. Tiedtke, H.-G. Link, *Necessità*, [w:] *DCBNT*, s. 1086–1089.

³⁵ H.I. Marshall, dz. cyt., s. 370.

³⁶ Kwestia wpływu Iz 53 nie jest jednak wyraźna; por. J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 780; H.I. Marshall, dz. cyt., s. 370.

³⁷ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza 1–11* (NKB NT III/1), Częstochowa 2011, s. 479.

³⁸ Por. J. Nolland, dz. cyt., s. 465–466; B. Gärtner, *Sofferenza*, [w:] *DCBNT*, s. 1767–1772.

³⁹ H. Schürmann, dz. cyt., s. 838.

wstaniu Jezusa sugeruje prawdopodobne pochodzenie ich z dwóch odmiennych źródeł: Markowego i wspólnego Mateuszowi i Łukaszowi⁴⁰. Łukasz, aby wyrazić motyw zmartwychwstania, używa czasownika ἐγείρω w stronie czynnej (Dz 3, 15; 4, 10; 5, 30), z Bogiem jako podmiotem działającym, albo w stronie biernej, gdzie Bóg jest podmiotem domyślnym (Łk 24, 34). Aoryst *passivi* (teologiczny) tego czasownika tutaj obecnego mocno podkreśla działanie Boga w „zmartwychwstaniu” Jezusa. Wcześniejszemu πολλὰ παθεῖν przeciwstawione jest teraz ἐγερθῆναι. „Z jednej strony mówi się o tym, co wydarzy się przez ręce ludzi, a z drugiej podkreśla się to, co będzie dziełem Boga”⁴¹. W taki sposób męka i zmartwychwstanie są w ścisłym związku.

Termin τῆς τρίτης ἡμέρας (por. Łk 13, 32; 18, 33; 24, 7.21.46) należy do fundamentalnego dziedzictwa wyznania wiary chrześcijańskiej (por. 1 Kor 15, 4). To wyrażenie jednak stwarza pewne problemy. Marek dla określenia przedziału czasowego do zmartwychwstania, używa μετὰ τρεῖς ἡμέρας. Natomiast Łukasz używa tej z w. 22. Obydwa wrażenia mogą znaczyć to samo, ale forma u Marka może oznaczać „po krótkim czasie”. Wydaje się, że zwrot użyty przez Łukasza jest dokładniejszy.

Analiza stanowisk i opinii egzegetów na temat formuły „trzeciego dnia”, dokonanej przez Bayera⁴², prowadzi do kilku wniosków: a) obydwie wyrażenia mówiące o trzecim dniu mają pochodzenie semickie i mogą oznaczać krótki okres, bez dokładności chronologicznej, jak tego mamy świadectwo w Łk 13, 32⁴³; b) takie wyrażenia mogą oznaczać okres trzech dni lub też krótki przedział czasu (por. Rdz 42, 17; 2 Krn 10, 5,12; Est 4, 16); c) na koniec należy rozróżnić między wyrażeniami, które opisują bezpośrednią kolejność wydarzeń związanych z męką i zmartwychwstaniem Jezusa, a bliskością Paruzji⁴⁴. „Jednogłośnie wyjaśnienie znaczenia takiego określenia czasu nie jest już dzisiaj możliwe... Można myśleć o krótkim okresie czasu (Oz 6, 2) między śmiercią a zmartwychwstaniem. W taki sposób znaleźlibyśmy się także przed ukrytą aluzją do czasu pełnego i publicznego ukazania się Mesjasza”⁴⁵.

⁴⁰ Por. H.I. Marshall, dz. cyt., s. 371; H.F. Bayer, dz. cyt., s. 208–210.

⁴¹ H. Schürmann, dz. cyt., s. 838.

⁴² H.F. Bayer, dz. cyt., s. 205–208.

⁴³ Enigmatyczny termin „trzeciego dnia” w Łk 13, 32 może opisywać czas, który Bóg przeznaczył na działalność zbawczą Jezusa. Według Ferraro wyrażenie to sugeruje bezpośrednio fakt zmartwychwstania; por. B. Prete, *Origine del loghion: «Non conviene che un profeta perisca fuori di Gerusalemme» (Lc 13,33b)*, [w:] *L'opera di Luca. Contenuto e prospettive*, Leumann 1986, s. 243–260; tenże, *Il testo di Luca 13, 31-33. Unità letteraria e insegnamento cristologico*, [w:] *L'opera di Luca*, 225–242; G. Ferraro, „Oggi e domani e il terzo giorno” (*oservazioni su Luca 13,32-33*), *RivBiblt* 16 (1968), s. 397–407; J.M. Perry, *The Three Days in the Synoptic Passion Predictions*, CBQ 48 (1986), s. 637–654.

⁴⁴ J. Jeremias, dz. cyt., s. 325–327.

⁴⁵ J. Ernst, dz. cyt., s. 408.

7. Zakończenie

Na zakończenie podsumujemy wyniki analizy nad pierwszą zapowiedzią Męki i Zmartwychwstania Jezusa.

Po ustaleniu tekstu i określeniu kontekstu Łk 9, 21 więcej poświęciliśmy uwagi problematyce autentyczności i historyczności *logionu*. Kontekst jest analogiczny u wszystkich trzech ewangelistów synoptycznych. W przypadku Ewangelii Łukasza trzeba zaznaczyć niektóre opuszczenia i pominięcia, które są wynikiem koncepcji struktury jego Ewangelii.

Analiza tradycji i redakcji pierwszej zapowiedzi ukazała nam szerokie pole problemów odnoszących się szczególnie do autentyczności i historyczności *logionu*. Zostały przedstawione liczne argumenty za pochodzeniem *pre-pasquale* analizowanego tekstu.

W części poświęconej wyjaśnieniu słownictwa i komentarzowi pogłębiono znaczenie poszczególnych słów i wyrażań. Pomimo problemów związanych z autentycznością zapowiedzi możemy stwierdzić, że Jezus wypowiadający słowa odnoszące się do Jego przyszłości jest świadomy swojego cierpienia i męki, które doprowadzą Go do zmartwychwstania i chwalebego zwycięstwa Syna Człowieczego.

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2014.
- Bartnicki R., *Ewangeliczne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania w świetle kryteriów autentyczności logionów Jezusa*, CT 51 (1981), nr 2, s. 53–64.
- Bayer H.F., *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection*, Tübingen 1986.
- Bock D.L., *Luke 1,1–9,50*, t. 1, Grand Rapids 1994.
- Bottini G.C., *La struttura del vangelo di Luca. Proposta per una lettura d'insieme*, [w:] *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, red. R. Corona, Jerusalem 1992.
- Bovon F., *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, Genève 1991.
- Casey P.M., *General, Generic and Indefinite: the User of the term "Son of Man" in the Gospels*, JSNT 29 (1987), s. 21–56.
- Donahue J.R., *Recent Studies on the Origin of "Son of Man" in the Gospels*, CBQ 48 (1986), s. 481–498.
- Ernst J., *Il Vangelo secondo Luca*, t. 1–2, Brescia 1985.
- Feuillet A., *Les trois grandes prophéties de la passion et de la resurrection des évangiles synoptiques*, Rev Thom 67 (1968), s. 533–560; 68 (1968), s. 41–74.
- Fabris R., *Messianismo escatologico e apparizione di Cristo*, [w:] *Dizionario Interdisciplinare di Teologia*, Torino 1979, s. 519–532.
- Ferraro G., «Oggi e domani e il terzo giorno» (osservazioni su Luca 13,32-33), *Rivista biblica* 16 (1968), s. 397–407.

- Fitzmyer J.A., *The Gospel According to Luke I-IX. Introduction, Translation, and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1981.
- Gamba G., *Senso e significato funzionale di Luca 9, 43b-45*, [w:] *Il messianismo: Atti della XVIII settimana biblica*, Brescia 1966, s. 233–267.
- Gärtner B., *Sofferenza*, [w:] *DCBNT*, s. 1767–1772.
- George A., *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, RB 80 (1973), s. 186–217.
- The Greek New Testament* (28 Revised Edition), red. K. Aland, B. Aland, C.M. Martini, B.M. Metzger, J. Karavidopoulos, Stuttgart 2012.
- Grundmann W., δέι, [w:] *TDNT II*, s. 21–25.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1974.
- Jeremias J., *La Passione*, [w:] *Teologia de Nuovo Testamento*, t. 1, Brescia 1972, s. 314–342.
- Lindars B., *Credi tu nel Figlio dell’Uomo*, Torino 1987.
- Marshall H.I., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter–Grand Rapids 1978.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza 1-11* (NKB NT III/1), Częstochowa 2011.
- Nolland J., *Luke* (World Biblical Commentary 35A, 35B, 35C), Dallas 1993.
- Perry J.M., *The Three Days in the Synoptic Passion Predictions*, CBQ 48 (1986), s. 637–654.
- Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Edinburgh 1928.
- Prete B., *Il testo di Luca 13, 31-33. Unità letteraria e insegnamento cristologico*, [w:] *L’opera di Luca. Contenuto e prospettive*, Leumann 1986, s. 225–242.
- Prete B., *Origine del loghion: «Non conviene che un profeta perisca fuori di Gerusalemme» (Lc 13, 33b)*, [w:] *L’opera di Luca. Contenuto e prospettive*, Leumann 1986, s. 243–260.
- Schürmann H., *Il Vangelo di Luca I: Testo greco e traduzione, Commento ai capp. 1, 1-9, 50*, Brescia 1983.
- Tiedtke E., Link H.-G., *Necessità*, [w:] *DCBNT*, s. 1086–1089.
- Zedda S., *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*, Bologna 1991.
- Zimmermann H., *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino 1971.

o. Dariusz Sambora OFM – ukończył studia filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Misjonarzy w Krakowie oraz studia teologiczne w Studium Theologicum Jerosolimitanum w Jerozolimie. W Jerozolimie otrzymał w 1996 r. święcenia kapłańskie. Pracował we Włoszech, następnie jako misjonarz w Burundi. Do Polski powrócił w 2004 r. Od roku 2008 pracuje jako przewodnik grup pielgrzymkowych w Ziemi Świętej, a od 2012 r. pełni także funkcję wicekomisarza Ziemi Świętej w Polsce. W roku 2016 rozpoczął studia licencjacko-doktoranckie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Ewa Sołtys

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

esoltys@o2.pl

ORCID: 0000-0001-8490-1196

Motyw radości w Ewangelii według św. Jana

The Motif of Joy in the Gospel of John

Abstract: The issue of joy in Christians' life seems to be an important part of contemporary magisterial teaching. On the other hand, from a psychological point of view, happiness appears to be one of the most missing goods today. Therefore, it is worthwhile to consider the theme of joy from the perspective of the Word of God which is the primary source of the Christian life. That is why the motif of joy in the Gospel of John is the subject of this article. All pericopes in the Gospel of John that include terms describing joy (*χαρά*, *χαίρω* and *ἀγαλλιάω*) are analysed. The following conclusions are presented in the second part of the article: joy results from the faith in Jesus, it is connected with the fulfilment of God's will and has a relational dimension. Moreover, the joy given by Jesus is durable and full.

(tłum. Olha Zatwardnicka)

Keywords: Gospel of John, joy, biblical theology

Abstrakt: Zagadnienie radości w życiu chrześcijan wydaje się istotnym elementem współczesnego nauczania Magisterium. Z drugiej strony, z perspektywy psychologicznej, wydaje się, że szczęście pozostaje dziś dobrem deficytowym. Warto zatem przyrzeć się tematyce radości u źródeł – w Słowie Bożym. Stąd przedmiotem artykułu jest motyw radości w Ewangelii według św. Jana. Przeanalizowane zostały wszystkie perykopy w Ewangelii Janowej, w których występują terminy opisujące

radość, tj. χαρά (χαίρω) i ἀγαλλιάω. W drugiej części artykułu przedstawiono wnioski: radość wynika z wiary w Jezusa, jest związana z pełnieniem Bożej woli i ma wymiar relacyjny. Ponadto radość, którą daje Jezus, jest trwała i pełna.

Słowa kluczowe: Ewangelia według św. Jana, radość, teologia biblijna

Wstęp

Podstawowym motywem towarzyszącym człowiekowi jest dążenie do szczęścia. Znane są starożytne szkoły filozoficzne, których myśliciele rozważali kwestie cnoty, dobrego życia i szczęścia. Obecnie zainteresowanie tą problematyką wyraża się w częstym stosowaniu pojęć: *well-being*, *wellness*, dobre samopoczucie, dobrostan, jak też w niesłabnącej popularności badań na temat jakości życia oraz zadowolenia z niego. Poszukiwania te wydają się związane z nie najlepszą kondycją współczesnego człowieka, który coraz częściej zmagają się z zaburzeniami depresyjnymi i coraz częściej próbuje odebrać sobie życie¹. Stan ten nie pozostaje bez odpowiedzi w nauczaniu Kościoła. Obie adhortacje papieża Franciszka zawierają radość w samym tytule – *Evangelii gaudium* oraz *Amoris laetitia*. Pierwsza z nich przestrzega przed ryzykiem smutku, koncentracji na własnym cierpieniu, jak i konsumpcjonizmu². Wskazuje też drogę wydostania się z tych zagrożeń – a jest nią radość Ewangelii i jej głoszenia³. Pismo Święte pozostaje zatem najwłaściwszym miejscem poszukiwań radości. Zgodnie z tą inspiracją artykuł poświęcony będzie radości w Ewangelii według św. Jana.

Aby przeanalizować motyw radości w Ewangelii według św. Jana, zostanie przeprowadzona analiza semantyczna i kontekstualna wszystkich perykop, w których pojawiają się greckie terminy opisujące radość – χαρά (χαίρω) i ἀγαλλιάω. Występują one w jedenastu passusach Ewangelii Janowej: J 3, 22-36; J 4, 31-38; J 5, 31-47; J 8, 48-59; J 11, 1-16; J 14, 27-31; J 15, 1-17; J 16, 16-33; J 17, 11-19; J 19, 1-3; J 20, 19-23. W pierwszym kroku przedstawione zostaną

¹ Tylko w Polsce w ostatnich 17 latach liczba podejmowanych prób samobójczych (ogółem, w tym zakończonych śmiercią, jak również prób nieskutecznych) wzrosła niemal dwukrotnie i wynosi obecnie blisko 10 000 w skali roku. Problem ten dotyczy także młodych ludzi – prawie 500 nieletnich oraz 2000 osób pomiędzy 18. a 30. rokiem życia. Wszystkie dane przytoczono na podstawie statystyk policyjnych. Źródło: <http://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/zamachy-samobojcze> (dostęp: 17.02.2018). Wspomniany wzrost może częściowo wynikać ze zmiany systemu zbierania danych przez Komendę Główną Policji.

² *Evangelii gaudium*, 2-8.

³ Por. *Verbum Domini*, 2; *Gaudete in Domino*, I.

wnioski z analizy poszczególnych *passusów*. Pozwoli to na ujęcie podobieństw i różnic w obrazie radości w kolejnych fragmentach, następnie zaś na prezentację ogólniejszej perspektywy. W Nowym Testamencie radość jest również przedstawiana za pomocą słowa εὐφοροσύνη (εὐφραίνω), jednak nie występuje ono w Ewangelii według św. Jana.

1. Odstony radości w Ewangelii Janowej

1.1. Radość przyjaciela oblubieńca (J 3, 22-36)

Fragment ten prezentuje spotkanie Jezusa i Jana Chrzciciela. Istnienie dwóch równoległych chrztów mogło zrodzić dylemat, do kogo należy się udawać⁴. W J 3, 22-24 brak wyraźnych sugestii napięcia między działalnością Jezusa i Jana – zakłócenie wprowadziły dopiero postaci z zewnątrz, biorące udział w sporze o oczyszczenie⁵. Część badaczy dostrzega tutaj reminiscencję napięcia, jakie miało występować między uczniami Jezusa i Jana Chrzciciela⁶. Jan Chrzciciel wykorzystuje tę okoliczność, by wskazać na Jezusa, i wygłasza swoje *Nunc dimittis*⁷.

Radość Jana Chrzciciela związana jest z obecnością Jezusa i towarzyszeniem Mu. Kontekst wskazuje na liczne odwołania wspólnotowe – mówi o relacji przyjaźni i zaślubinach. Ostatni z wątków jest przez badaczy łączony z tematem przymierza z Bogiem⁸. Wskazać można również motyw objawienia Boga i szczególnej więzi pomiędzy Ojcem a Synem (J 3, 31-36).

Wersety J 3, 22-36 obrazują spełnienie symbolicznych zapowiedzi Starego Testamentu. Czasy mesjańskie przedstawiane były jako zaślubiny między Bogiem a narodem wybranym – Jego Oblubienicą⁹. Obecnie tym, do którego wszyscy zmierzają, jest Jezus – Oblubieniec i Mesjasz. Z jednej strony jest to interpretowane jako przypisanie tej samej roli JHWH i Jezusowi, z drugiej

⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, t. 4, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 437.

⁵ B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice 2009, s. 52.

⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. 1, Peabody 2010, s. 575.

⁷ T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1329.

⁸ T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2009, s. 860–861.

⁹ B. Urbanek, dz. cyt., s. 60–61; T. Loska, dz. cyt., s. 860–861. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 439; J. Baddeley, *Two Witnesses and a Discourse: The Gospel of John on Christian Joy*, „The Reformed Theological Review” 64 (2005), nr 1, s. 35–47.

jako nawiązanie do zapowiedzi eschatologicznej uczyty Mesjasza¹⁰. Rolę מְשִׁיחַ¹¹ odnoszono również do Mojżesza, który miał ją odgrywać pod Synajem jako pośrednik między Bogiem a Izraelem¹². Tym samym obraz *przyjaciela oblubieńca* dopełnia też charakterystyki Jana Chrzciciela jako wypełniającego Boże posłannictwo. Jan postrzega swoją misję jako przygotowanie zaślubin. Niektórzy sądzą, że Jan, widząc nadchodzącego Jezusa (i garnących się do Niego ludzi), stwierdza, że jego zadanie się skończyło i stąd jego *radość doszła do szczytu* (J 3, 29). Część badaczy dostrzega tutaj nawiązanie do uroczystości zaślubin z Kany Galilejskiej (J 2, 1-11)¹³.

Istotnym elementem zaślubin pozostaje radość. W żydowskich obyczajach weselnych szczególnie podkreślano jej znaczenie, dbano też o uroczysty, długotrwały i możliwie huczny przebieg zaślubin¹⁴. Jan Chrzciciel został przedstawiony jako przyjaciel Jezusa, który doświadcza radości w jego obecności. Radość tę opisano w sposób emfaticzny za pomocą zwrotu χαρᾷ χαίρει. Może ona wynikać z realizacji przez Chrystusa posłannictwa od Ojca, jak też z wypełnienia misji przez św. Jana. Rolą Chrzciciela było zaświadczyć o Mesjaszu, pośredniczyć w spotkaniu Boga i ludu. Misja ta dobiegła końca wraz z nadejściem Chrystusa¹⁵. Radość Chrzciciela mogła wynikać z oglądania tłumów podążających za Jezusem¹⁶. Badacze podkreślają także pełną dyspozycyjność św. Jana względem Boga (ὁ ἐστῆκὼς καὶ ἀκούων) i całkowite przyłgnięcie do Bożej woli. Niektórzy egzegeci wskazują, że pojawia się tu radość mesjańska¹⁷.

Ciekawa wydaje się charakterystyka radości Chrzciciela: αὐτὴ οὖν ἡ χαρὰ ἢ ἐμὴ πεπλήρωται (J 3, 29). Ten sam czasownik πληρῶ występuje także w mowach pożegnalnych Jezusa przy okazji słów o pełnej radości (J 15, 11; J 16, 24; J 17, 13). We fragmentach tych pozostaje ona jednak zapowiedzią, obietnicą bądź wolą Chrystusa. Uczniowie zatem nie doświadczyli jeszcze pełnej radości, która już stała się udziałem Chrzciciela. W dodatku w J 3, 29 została ona wyrażona za pomocą *passivum* (πεπλήρωται). Strona bierna wskazuje, że wypełnienie radości nie wynika z działania św. Jana. To Jezus jest przyczyną wypełnienia

¹⁰ J. Baddeley, dz. cyt., s. 36–37.

¹¹ Niektórzy proponują, by tak właśnie rozumieć Janowe określenie *przyjaciela oblubieńca*. Por. C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C.S. Keener, red. wyd. polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 193.

¹² B. Urbanek, dz. cyt., s. 59.

¹³ T. Okure, dz. cyt., s. 1329.

¹⁴ C.W. Reines, *Human Relationships in the Jewish Tradition*, „Judaism” 26 (1977), nr 3, s. 364–366.

¹⁵ M. Tait, *The Voice of the Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29*, „Scripture Bulletin” 42 (2012), nr 2, s. 46–55.

¹⁶ B. Urbanek, dz. cyt., s. 60–61. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, 439; J. Baddeley, dz. cyt., s. 35–47.

¹⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 439.

radości Chrzciciela. W dodatku zastosowane tu *perfectum* sugeruje, że stałe słuchanie głosu Chrystusa skutkuje trwaniem w pełni radości.

1.2. Radość siewcy i żeńcy (J 4, 31-38)

Fragment ten umieszczony jest po Jezusowym dialogu z Samarytanką. Cała perykopa znajduje się pomiędzy tym spotkaniem a przybyciem Samarytan do Jezusa. Pojawia się tu, typowe dla Ewangelii Janowej, metodyczne niezrozumienie. Chrystus wykorzystuje je dla ukazania swojej relacji z Ojcem (Posłany – Posyłający)¹⁸. Podkreśla przy tym bezwarunkowe przyjęcie woli Ojca i swoje zaangażowanie w dzieło Boga, ale też wskazuje, że pełnienie dzieła zbawienia pozostaje racją Jego egzystencji¹⁹. Niektórzy egzegeci dostrzegają tu wyjaśnienie, dlaczego Jezus musiał iść przez Samarię (J 4, 4: "Ἐδεῖ δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας")²⁰. Po prostu była to wola Posyłającego, zatem i pokarmem Jezusa było przebywanie z Samarytanami²¹. Stąd też wykazywał większą troskę o ludzi niż o konwencje²².

Zastosowany przez Chrystusa zwrot *podnieście oczy* często pojawia się w Starym Testamencie²³, a badacze wskazują na jego semickie pochodzenie. Egzegeci wyjaśniają także, iż pola już się bielą na żniwo, ponieważ Samarytanie uwierzyli i przychodzą do Jezusa (J 4, 39-42), a początkiem żniw jest wypełnione przez Jezusa dzieło zbawienia²⁴. Poprzez tę wypowiedź Jezus mógł również zwrócić uwagę uczniów na ich misję²⁵. W tej części perykopy Posłany przez Ojca niejako włącza uczniów w swoje posłannictwo²⁶.

Radość w J 4, 31-38 pojawia się w kontekście pełnienia woli Ojca oraz włączenia uczniów w posłannictwo Syna. Istotnym motywem J 4 pozostaje również nawrócenie Samarytan. W J 4, 36 termin χαίρω występuje wraz ze słowami opisującymi pracę na roli. Wskazują one na udział uczniów w trudzie i misji Chrystusa²⁷. Radość siewcy i żniwiarza może być skutkiem oglądania

¹⁸ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina, Collegeville 1998, s. 137–142.

¹⁹ T. Okure, dz. cyt., s. 1331.

²⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 1, s. 622.

²¹ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 137–142.

²² C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 195.

²³ Tamże.

²⁴ T. Okure, dz. cyt., s. 1331.

²⁵ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Katolicki Komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1132.

²⁶ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 137–142. Można wskazać też na misję Samarytanki w stonku do jej rodaków. Por. H. Lempa, *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005, s. 314–316.

²⁷ F. Gryglewicz, *Zagadkowy fragment Czwartej Ewangelii (J 4,31-38)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981), s. 212–214.

owoców własnego wysiłku. Ten zaś, zdaniem badaczy, dotyczy pełnienia woli Ojca, działalności misyjnej uczniów, nawrócenia niewierzących²⁸ oraz objawienia Ojca i Syna. Niektórzy dopatrują się w J 4, 36 motywu przemiany smutku w radość²⁹, inni akcentują teraźniejszy, natychmiastowy charakter nagrody³⁰.

Badacze sugerują, że wspólna radość siewcy i żniwiarza jest już znakiem nowego wieku³¹. Zapowiedzi mesjańskiego urodzaju mówią, że *będzie postępował żniwiarz zaraz za oraczem, a deptający winogrona za siejącym ziarno* (Am 9, 13). Z kolei błogosławieństwo ziemi z Księgi Kapłańskiej głosi: *młocka przeciągnie się u was aż do winobrania, winobranie aż do siewu [...]* (Kpł 26, 5). Metafora żniwa często występuje w tekstach biblijnych i apokaliptyce żydowskiej. Za jej pomocą obrazowano na przykład sąd nad narodami pogańskimi (Jl 4, 13), jak również zgromadzenie rozproszonych Izraelitów (Iz 27, 12)³². Pojawiające się w wersecie 36. wyrażenie *na życie wieczne* sugeruje, że chodzi o wiarę w Jezusa, a żniwem jest nawrócenie³³. Niektórzy egzegeci wyjaśniają, że to Bóg, Jezus i uczniowie cieszą się razem, widząc owoce zbawienia³⁴. Inni twierdzą jednak, że rolę siewcy odgrywa Ojciec, a Jezus, zbierając żniwo, raduje się razem z Nim³⁵.

Analizowany fragment ukazuje wspólnotowy charakter radości. Przede wszystkim staje się ona udziałem siewcy oraz żniwiarza. Ponadto w najbliższym kontekście mowa jest o szczególnej relacji łączącej Ojca z Synem (J 4, 32-34). Zostają odsłonięte również relacje między Jezusem a Samaritanami (J 4, 28-30. 39-42) i uczniami (J 4, 31. 35-38). W postaciach siewcy i żniwiarza egzegeci dopatrują się Ojca i Syna³⁶, ale także uczniów³⁷ czy Jana Chrzciciela³⁸.

1.3. Radość ze świadectwa Jana Chrzciciela (J 5, 31-47)

Cała apologia Jezusa (J 5, 19-47) poprzedzona jest uzdrowieniem nad sazdawką Betesda człowieka chorego od trzydziestu ośmiu lat. Dalsza część J 5 przypomina proces sądowy, w którym dominuje apologia Jezusa. Niektórzy autorzy dzielą ją na dwie części – jedność Ojca i Syna (J 5, 19-30) oraz świadectwa o Chrystusie (J 5, 31-47). W drugim fragmencie pojawia się motyw radości przy opisie świadectwa Jana Chrzciciela (J 5, 35).

²⁸ P. Perkins, dz. cyt., s. 1132.

²⁹ C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 195.

³⁰ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 137-142.

³¹ P. Perkins, dz. cyt., s. 1132.

³² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 469-472.

³³ P. Perkins, dz. cyt., s. 1132.

³⁴ T. Okure, dz. cyt., s. 1331.

³⁵ H. Langkammer, *Komentarz do Ewangelii wg św. Łukasza i Ewangelii wg św. Jana*, Poznań 2014, s. 321-322.

³⁶ Tamże, s. 321-322.

³⁷ C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 195.

³⁸ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 137-142.

Pierwszym przytoczonym przez Jezusa świadkiem jest Jan Chrzciciel, porównany do lampy, *która płonie i świeci*. Obraz ten staje się bardziej zrozumiały w zestawieniu ze słowami Prologu: Jan nie był światłością, ale o niej zaświadczył (J 1, 6-8). Egzegeci wskazują też, że ręczne lampy oliwne z okresu herodiańskiego były bardzo małe i dawały nikłe światło³⁹. Tym samym podkreślony zostałby ograniczony charakter Janowego świadectwa⁴⁰, co także jest spójne z Jezusowym zastrzeżeniem, że nie zważa na świadectwo człowieka (J 5, 34).

Część komentatorów wiąże omawiane wersety z fragmentem Ps 131, 16-17 (LXX):

16 τὸς ἱερεῖς αὐτῆς ἐνδύσω σωτηρίαν καὶ οἱ ὄσιοι αὐτῆς ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται
17 ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρασ τῷ Δαυιδ ἡτοιμάσα λύχνον τῷ χριστῷ μου

Wskazują przy tym na motyw lampy, która jest świadkiem Mesjasza i nie-
sie radość⁴¹. Z kolei Biblia Tysiąclecia łączy to z obrazem zachowania dynastii
Dawidowej w 1 Krl 11, 36⁴². Sam Dawid według 2 Sm 21, 17 był lampą Izraela.
Podobny motyw pojawia się w Syr 48, 1, gdzie jako zapalona lampa określone
jest słowo Eliasza⁴³. Wydaje się zatem, że nazwanie Chrzciciela *lampą, która
płonie i świeci*, wskazuje na wielkość jego postaci i świadectwa. Jednak, jak
to już zostało opisane, światło lampy ma ograniczony charakter. Ponadto nie-
którzy badacze podkreślają, że jest ono zależne (od tego, który lampę zapalił),
czasowe i służy jakiemuś celowi⁴⁴. Egzegeci sugerują, że tę Janową zależność od
Posyłającego podkreśla strona bierna imiesłowu καίόμενος⁴⁵. W ten sposób Jezus
doceniałby świadectwo Jana, ale jednocześnie uznawałby je za niewystarczające
i zależne od świadectwa Ojca⁴⁶.

Być może Jezus wskazuje tutaj na popularność Jana Chrzciciela⁴⁷ i kryty-
kuje tych, którzy rozpoznali go jako proroka, a nie przyjęli jego świadectwa⁴⁸.
Niektórzy badacze tak tłumaczą ograniczony charakter radości wspomnianej
w wersecie 35. Choć adwersarze Jezusa potrafili się ucieszyć z Jana Chrzciciela
wskazującego Mesjasza, to jednak nie byli zdolni przyjąć tego, którego wska-
zał – ich radość zatrzymała się na lampie⁴⁹. Czasownik ἀγαλλιάω pojawia się
w J 5, 35 w kontekście negatywnym. Niewątpliwie jednak opisana w J 5, 35
radość dotyczy świadectwa, objawienia Boga, a może również wynikać z dzia-

³⁹ C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 197.

⁴⁰ H. Langkammer, dz. cyt., s. 333.

⁴¹ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 186.

⁴² Por. przypis wg Biblii Tysiąclecia wyd. 5 do Ps 131, 16-17 (LXX).

⁴³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 531–532.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 1, s. 657.

⁴⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 531–532.

⁴⁷ P. Perkins, dz. cyt., s. 1136.

⁴⁸ H. Langkammer, dz. cyt., s. 333.

⁴⁹ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 187.

łania jego świadka – Chrzciciela. Ponadto radość ta ma charakter relacyjny. Jej podmiotem pozostaje grupa Żydów, którzy w dodatku radują się wobec osoby św. Jana.

Część komentatorów interpretuje ten fragment w kontekście starożytnej retoryki. Jezus wyraźnie wskazuje na złą postawę swoich adwersarzy⁵⁰, odwracając przy tym perspektywę – teraz to oni są oskarżeni, a przeciw nim występuje ten, który był uważany za wstawiającego się za Izraelem⁵¹. Żydzi pokładający nadzieję w Mojżeszu i jego pismach pokazali, że tak naprawdę mu nie ufają, ponieważ nie przyjęli Jezusa, o którym świadczył⁵². Brak jednak wyraźnego odwołania do konkretnego cytatu biblijnego, choć wskazuje się na Pięcioksiąg⁵³. W kontekście J 5, 35 rozwijany jest wątek świadectwa. Chrystus odwołuje się do dzieł Ojca, które wypełnia jako Syn. Zostaje przy tym odsłonięta szczególna relacja, jaka łączy Posłanego z Posyłającym (J 5, 19-30) – wskazuje ona na ścisłą jedność.

1.4. Radość Abrahama (J 8, 48-59)

Fragment ten dotyczy objawienia Boga oraz dzieł Jezusa. Wynikają one ze szczególnego posłannictwa Syna, wiążą się też z wiernym wypełnieniem woli Boga. W J 8, 58 ma miejsce również deklaracja bóstwa Jezusa. Powraca także motyw świadectwa – Abraham ucieszył się, widząc dzień Chrystusa. Egzegeci wskazują na kontrast pomiędzy przyjmującym Boży plan Abrahamem a Żydami, którzy odrzucają Jezusa⁵⁴.

Radość Abrahama jest przez egzegetów łączona z Izaakiem – synem obietnicy⁵⁵. Śmiech Abrahama (Rdz 17, 17) miałby być radością w odpowiedzi na Boże objawienie⁵⁶ – przez to, że uwierzył obietnicy, patriarcha mógł ujrzeć dzień Jezusa. Radość Abrahama ma też wymiar relacyjny – ma miejsce wobec Jezusa, a zarazem jest radością świadka. Wielu jednak widzi w tej reakcji powątpiewanie i wskazuje na etymologię imienia Izaak⁵⁷. Część egzegetów podkreśla, że Izaak pozostaje typem Mesjasza⁵⁸. Większość autorów postuluje spojrzenie eschatologiczne. Według tych interpretacji Abraham miał poznać tajemnice ery mesjańskiej⁵⁹, a przez to, że uwierzył obietnicy – ujrzeć też dzień Jezusa⁶⁰. Zgod-

⁵⁰ J.A. Brant, *John*, Paideia: Commentaries on the New Testament, Grand Rapids 2011, s. 109.

⁵¹ C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 197.

⁵² P. Perkins, dz. cyt., s. 1137.

⁵³ H. Langkammer, dz. cyt., s. 336.

⁵⁴ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 284.

⁵⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 707.

⁵⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 1, s. 767.

⁵⁷ P. Perkins, dz. cyt., s. 1147. Por. przypis Biblii Tysiąclecia wyd. 5 do Rdz 17, 17.

⁵⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 707.

⁵⁹ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 286. Por. C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 206.

⁶⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 707.

nie z żydowskim przekonaniem patriarchowie w czasach ostatecznych mieli mieć udział w tak zwanych *dniach Mesjasza*⁶¹. Radość Abrahama (znającego Boga) z powodu dnia Jezusa stanowi oskarżenie odrzucających go adwersarzy, podobnie jak świadectwo Mojżesza (J 5, 45-47). R.A. Bondi zwraca też uwagę na zmianę, jaką wprowadzili Żydzi w wypowiedzi Jezusa. Jezus stwierdza bowiem, że to Abraham ujrział jego dzień, Żydzi zaś czynią podmiotem Chrystusa, pytając, jak mógł widzieć Abrahama, nie mając lat pięćdziesięciu⁶². Osoba niższa w hierarchii i godności dostrzega kogoś dostojniejszego – zmieniając podmiot widzenia, Żydzi zarazem odrzucają boskie prerogatywy Jezusa⁶³.

W perykopie J 8, 48-59 pojawia się charakterystyczny zwrot: καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη (J 8, 58). Niezwykle podobne słowa występują w opisie odkrycia przez uczniów pustego grobu: καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν (J 20, 8). Związek widzenia Pana z radością pojawił się także przy opisie chrystofanii: ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον (J 20, 20). Oglądanie Jezusa nie jest jednak konieczne dla wiary: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες (J 20, 29). Można więc powiedzieć, że radość budzi się w tych, którzy oglądają Pana, widzą jego dzień. Ponadto wydaje się, że pozostaje ona powiązana z wiarą, przyjęciem Bożego objawienia i wypełnieniem woli Boga.

1.5. Radość z oczekiwanej wiary uczniów (J 11, 1-16)

Część badaczy uważa rozdział 11. Ewangelii według św. Jana za kulminację Jezusowych znaków i boskich roszczeń⁶⁴. Wskreszenie zostało przez Chrystusa zapowiedziane wcześniej jako dzieło dokonywane przez Ojca i przez Syna (J 5, 20-21). Jest to zarazem siódmy i ostatni w źródle znaków⁶⁵. Badacze podkreślają kontrast pomiędzy tak wielkim znakiem: przywróceniem życia a jego konsekwencją: decyzją o zgładzeniu Jezusa⁶⁶. Niektórzy dostrzegają także przeciwieństwo postawy Marty i Marii (wiara) oraz Żydów, którzy nie przyjęli jego znaków⁶⁷. Łazarz jest w analizach narracyjnych uznawany za jedną z głównych postaci Ewangelii według św. Jana⁶⁸.

⁶¹ H. Langkammer, dz. cyt., s. 381.

⁶² Niektórzy sądzą jednak, że J 8, 56 powinno mieć inną lekcję. Por. T. Baarda, *Abraham Has Seen You? John 8,56-59 in a Letter of al-Hasan b. Ayyūb*, „Novum Testamentum” 53 (2011), s. 390–391.

⁶³ R.A. Bondi, *John 8:39-47: Children of Abraham or of the Devil*, „Journal of Ecumenical Studies” 34 (1997), nr 4, s. 473–498.

⁶⁴ T. Okure, dz. cyt., s. 1343.

⁶⁵ H. Förster, *Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel*, „Novum Testamentum” 56 (2014), s. 19–23.

⁶⁶ P. Perkins, dz. cyt., s. 1151.

⁶⁷ T. Okure, dz. cyt., s. 1343.

⁶⁸ R. Zimmermann, *Figurenanalyse im Johannesevangelium*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 105 (2014), nr 1, s. 35.

Scena wskrzeszenia Łazarza odsłania konieczność pełnienia Bożej woli mimo możliwych trudów, a nawet ryzyka śmierci⁶⁹. Wobec zbliżającej się godziny Jezusa, jako Syn okazuje On pełne posłuszeństwo względem woli Ojca. Wskrzeszenie Łazarza pokaże również bóstwo Chrystusa, który posiada władzę nad życiem i śmiercią. Wypełnienie woli Boga wiąże się z jego chwałą (por. J 11, 4. 40). Istotnym motywem w tej perykopie pozostaje także wiara – uczniów, sióstr Łazarza i towarzyszących im Żydów (por. J 11, 15. 25-27. 40. 42. 45. 48). Jest to wiara we władzę Jezusa nad życiem i śmiercią, czyli uznanie jego bóstwa.

Radość Chrystusa w tym fragmencie powiązana jest zarówno z oczekiwaną wiarą uczniów (χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε), jak i z oglądaniem Bożej chwały. Ponadto radość Jezusa pozostaje relacyjna – dotyczy wspólnoty uczniów oraz obcowania z Bogiem. W dodatku wskrzeszenie dotyczy przyjaciół Pana, którym towarzyszy wielu Żydów. Cała perykopa ukazuje również różnice pomiędzy boską a ludzką perspektywą. Wprawdzie Jezus okazał wzruszenie i płakał wobec żałobników (co ewangelista podkreślił trzykrotnie), wyraził jednak radość ze spodziewanych skutków całego zdarzenia. Wzruszenie Pana jest przez badaczy interpretowane w kontekście niewiary Żydów. Płacz Chrystusa w tym miejscu byłby zatem podobny do płaczu nad Jerozolimą (Łk 19, 41) i wynikałby z odrzucenia jego posłannictwa⁷⁰. Wydaje się to spójne z motywem radości Jezusa – oczekiwaną wiarą uczniów.

1.6. Radość z powodu odejścia Jezusa do Ojca (J 14, 27-31)

Radość pojawia się w tym fragmencie w kontekście odejścia Syna do Ojca, widzenia Boga i jego chwały oraz pełnienia jego woli. W pierwszej mowie pożegnalnej (J 14) Jezus dąży do umocnienia uczniów, ich wiary⁷¹. Pokazuje również swoją bliską relację z Ojcem, zapowiada dar pokoju i Pocieszyciela. Ponadto zbliża się koniec misji Mesjasza, czyli kres objawienia Jezusa⁷². Perykopa odsłania bardzo bliską więź, jaka łączy Chrystusa z uczniami⁷³. Występuje tutaj zarazem kontekst wspólnoty, jak i jej relacji względem Boga.

Opisana w J 14, 27-31 radość ma charakter hipotetyczny, Jezus wskazuje na sytuację idealną, nie zaś realną. Prawdopodobnie słowa Mistrza były reakcją na smutek uczniów (por. J 16, 6). Tym samym Chrystus dostrzega ich stan, jednak się na nim nie zatrzymuje, ale pokazuje ideał. W tym przypadku jest to

⁶⁹ Ciekawa wydaje się interpretacja wskazująca na potrzebę pocieszenia wspólnoty Janowej narażonej na prześladowania ze strony Żydów. Por. W.E.S. North, „*Lord, if you had been here...*” (John 11.21): *The Absence of Jesus and Strategies of Consolation in the Fourth Gospel*, „*Journal for the Study of the New Testament*” 36 (2013) 1, s. 40–43.

⁷⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 806–808.

⁷¹ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 409.

⁷² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, t. 4, cz. 2, Częstochowa 2010, s. 104.

⁷³ T. Okure, dz. cyt., s. 1349–1350.

wzór doskonałej, bezinteresownej miłości. Niektórzy twierdzą, że ma ona być podobna do postawy przyjaciela oblubieńca (J 3, 29), który przejawia niesamolubną radość⁷⁴. Uczniowie zatem powinni się cieszyć z odejścia Pana, ponieważ wiąże się to z doskonałym wypełnieniem woli Ojca i ukazuje jego zjednoczenie z Synem. To zaś można odnieść do oglądania chwały Boga. Część badaczy podkreśla, że radość w Ewangelii według św. Jana wiąże się ze zmartwychwstaniem Jezusa i nowym życiem wierzących⁷⁵. To ostatnie wynika z udziału w relacji Ojca i Syna, a także dojrzałości wiary. W kontekście tej perykopy można wskazać również wątek udziału uczniów w losie Jezusa.

1.7. Radość pełna (J 15, 1-17; J 16, 16-33; J 17, 11-19)

a) J 15, 1-17

Rozdział 15. Ewangelii według św. Jana stanowi kontynuację mowy pożegnalnej Chrystusa. Pojawiają się w niej takie tematy, jak: przykazanie miłości, trwanie w jedności z Jezusem, miłość, owocowanie i obietnica spełnienia prośb. Ostatecznie zaś celem działalności uczniów ma być objawienie Boga światu i uwielbienie Ojca (J 15, 8). Wiąże się to z wypełnianiem przykazań oraz włączeniem w miłość Ojca i Syna. W kontekście pojawia się również nowa relacja uczniów z Jezusem (J 15, 15), który oddaje za nich życie. Podążający za Panem zostają wprowadzeni w jego relację z Ojcem i mają kontynuować misję Posłanego.

Opisana w J 15, 11 radość może być skutkiem wypełniania przykazania miłości. Jej źródłem może również pozostawać komunია Ojca i Syna. Radość może także wynikać z bezwarunkowego posłuszeństwa Jezusa względem Ojca. Wypełnianie jego woli oraz zachowywanie przykazań jest zadaniem uczniów i może być przyczyną ich radości. Jej wspólnotowy charakter wyraża się w tym, że dotyczy wspólnoty uczniów, jak również komunii Ojca i Syna.

Radość w tej perykopie została określona jako pełna. Część badaczy odnosi to do eschatologii, wskazując, że radość uczniów zostanie dopełniona w wieczności⁷⁶. Inni podkreślają, że Bóg, w istocie będąc miłością, hojnie obdarowuje swoich przyjaciół⁷⁷. Źródłem pełnej radości uczniów może być także spełnienie pragnienia Jezusa – udział w jego komunii z Ojcem⁷⁸. Niektórzy egzegeci wskazują na ogólny związek przyjaźni i miłości z radością. W tradycji żydowskiej jest ona skutkiem zachowywania przykazań (Ps 19, 9). W nauczaniu św. Pawła radość łączona jest z obecnością Boga (Ga 5, 22) i znakami jego królestwa (Rz 14, 7)⁷⁹.

⁷⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. 2, Peabody 2010, s. 983.

⁷⁵ Tamże, s. 982–983.

⁷⁶ H. Langkammer, dz. cyt., s. 456.

⁷⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 2, s. 118.

⁷⁸ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 422.

⁷⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 2, s. 1003–1004.

b) J 16, 16-33

Rozdział 16. Ewangelii według św. Jana charakteryzują zapowiedzi nadchodzących trudnych czasów. Pojawiają się także kwestie relacji uczniów ze światem, odejścia Jezusa czy pocieszenie uczniów, co jest wyrazem troski o nich w obliczu męki. J 16 porusza również temat daru Ducha Świętego⁸⁰ oraz wiary i poznania uczniów. W J 16 zostaje też ukazana Boska wiedza Mesjasza, jego szczególna więź z Ojcem i miłość do uczniów. Jezus zapowiada nową relację tych, którzy za nim podążają, z Ojcem oraz spełnienie ich próśb.

J 16, 20-24 zawiera opis przemiany smutku w radość. Jest to przejście od lamentu, płaczu żałobnego (θρηνηνείν) do radości na widok Zmartwychwstałego (J 20, 20). Badacze mówią w tym przypadku o obrazie apokaliptycznej odmiany losów⁸¹. Świat będzie się radował ze śmierci Jezusa. Uczniowie, dzieląc los swojego Mistrza, doświadczą wówczas smutku, jednak wkrótce ustąpi on miejsca radości.

Przejęciowy charakter smutku i bólu, jaki stanie się udziałem uczniów, został przedstawiony również w obrazie rodzącej kobiety. Jej trud i cierpienie pozostają realne, jednak przemijają wobec nowego życia. Egzegeci odnoszą to do doświadczeń uczniów, koniecznych dla ich dojrzałości – straty Mistrza i jego zmartwychwstania⁸². Inni mówią o trudach na końcu czasów bądź próbach w życiu chrześcijanina⁸³. Część badaczy podkreśla jednak cierpienie samego Chrystusa, jak również fakt, że godzina krzyża jest momentem narodzin Kościoła⁸⁴.

W przeciwieństwie do przemijalnego charakteru smutku nadchodząca po nim radość będzie trwała i *nikt jej nie zdoła odebrać*. W tym przypadku ἡ χαρά stanie się udziałem uczniów, gdy Jezus ponownie ich zobaczy. Badacze spierają się jednak co do interpretacji, kiedy to nastąpi. Autorzy mówią o momencie zmartwychwstania⁸⁵, darze Ducha Świętego⁸⁶, a niektórzy o chrystofaniach czy paruzji⁸⁷. Każda z tych interpretacji wskazuje na trwanie w relacji z Jezusem. Radość zatem ma charakter wspólnotowy – dotyczy grupy uczniów wobec Chrystusa. Niektórzy odnoszą się też do inicjatywy Boga – to Jezus zobaczy uczniów i obdarzy ich radością (por. Ga 4, 9)⁸⁸.

⁸⁰ H. Klein, *Der Paraklet als Subjekt Prophetischer Rede im Johannesevangelium*, „Sacra Scripta” 9 (2011), nr 2, s. 179–180.

⁸¹ P. Perkins, dz. cyt., s. 1164.

⁸² T. Okure, dz. cyt., s. 1353.

⁸³ C.S. Keener, *Ewangelia według św. Jana...*, 220–221. Por. P. Perkins, dz. cyt., s. 1164.

⁸⁴ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2012, s. 379–380.

⁸⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 2, s. 137–138.

⁸⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 2, s. 1046.

⁸⁷ H. Langkammer, dz. cyt., s. 466.

⁸⁸ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 448–452.

c) J 17, 11-19

Modlitwa arcykapłańska Chrystusa odsłania jego głębokie, intymne relacje z Ojcem i uczniami. Troska Jezusa o uczniów znalazła wyraz w gorącej prośbie za nich – o zachowanie od zła, jedność i uświęcenie w prawdzie. W rozdziale 17. Ewangelii według św. Jana pojawia się również temat objawienia Ojca, pełnienia jego woli oraz posłannictwa uczniów – kontynuatorów misji Jezusa. Podążający za Chrystusem podzielają jego los – są uświęceni dla Boga i znienawidzeni przez świat. Uświęcenie uczniów może wiązać się z uległością wobec Ojca, ponoszeniem ofiary jak Jezus bądź z konsekracją kapłańską.

Przedstawiona w analizowanej perykopie radość uczniów wydaje się celem mowy Pana. Werset J 17, 13 stanowi powtórzenie J 15, 11, gdzie radość była konsekwencją trwania w miłości Jezusa i wypełniania jego przykazań. Interpretacje Modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa odwołują się do liturgii *Jom Kippur*. Praktyki pokutne tego dnia, a zwłaszcza głęboka modlitwa i oderwanie od codziennych trosk, miały prowadzić do radości⁸⁹. Wydaje się, że jej źródłem mogła być też ufność co do odpuszczenia grzechów. Część autorów, nawiązując do Ne 8, 10, akcentuje motyw radości związanej ze świętowaniem w obecności Boga⁹⁰. W kontekście radości, o jakiej mówi Jezus, pojawia się także temat objawienia Boga i wypełnienia jego woli (J 17, 14). Ponownie mowa jest o radości pełnej.

1.8. Jezus wyszydzony (J 19, 1-3)

Godzina Jezusa już nadeszła, zbliża się uwielbienie na krzyżu. Dochodzi do końca objawienie Boga i wypełnienie jego woli (por. J 19, 5. 7). Ewangelista podkreśla królewską godność Chrystusa, nie eksponuje przy tym biczowania czy szyderstwa żołnierzy (w porównaniu z synoptykami)⁹¹. W Ewangelii według św. Jana najobszerniej przedstawiony został sąd przed Piłatem, którego ruchliwość kontrastuje ze stateczną postawą Jezusa. Chrystus wprawdzie jest pojmany, ale sam dobrowolnie oddaje swoje życie. W takim kontekście pojawia się szyderczy okrzyk ze strony żołnierzy – *χαῖρε ὁ βασιλεὺς*. Jezus został pozdrowiony jako król, powitany jak rzymski władca wobec tłumu⁹².

1.9. Radość oglądania Zmartwychwstałego (J 20, 19-23)

Rozdział 20. Ewangelii według św. Jana zawiera opisy różnych spotkań ze Zmartwychwstałym. W analizowanej perykopie pojawia się wątek posłannic-

⁸⁹ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, s. 107.

⁹⁰ S. Grzybek, *Elementy konstytutywne biblijnej radości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979), nr 5, s. 250–260. Por. M. Ostrowski, *Kościół wspólnotą radości i niosącą radość*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 3 (2006), s. 199.

⁹¹ J.A. Brant, dz. cyt., s. 245–246.

⁹² C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 2, s. 1122–1123.

twa uczniów⁹³, daru Ducha Świętego i władzy odpuszczania grzechów. Egzegeci wskazują także na bliskość Jezusa, fakt przekraczania przez niego różnych granic (fizycznych i emocjonalnych) oraz uzdolnienie uczniów do pełnienia woli Boga. Podążający za Chrystusem mają teraz stać się szafarzami nowego życia.

W takim kontekście uczniowie doświadczają radości na widok Zmartwychwstałego. Może być ona wynikiem oglądania chwały Bożej – Jezusa uwielbionego, w którym rozpoznają Pana (κύριος), który ma władzę nad życiem i śmiercią⁹⁴. Egzegeci podkreślają, że w tej perykopie zostają spełnione obietnice – radości, pokoju, daru Parakleta⁹⁵, ale także spotkania po krótkiej rozłące (J 16, 16). Smutek uczniów został przemieniony w radość. Niektórzy w kontekście J 20, 20 wspominają o radości Tory, podczas gdy to Jezus jest Słowem⁹⁶. W analizowanym passusie radości doświadczają wspólnota uczniów wobec Zmartwychwstałego.

2. W kierunku ogólnej perspektywy

2.1. Radość wynika z wiary w Jezusa

Ewangelista jasno sformułował cel swojego dzieła: *I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego* (J 20, 30-31). Jan Chrzciciel rozpoznał w Jezusie Mesjasza – Oblubieńca, stąd jego radość stała się pełna. W rozdziale 4 cieszy się siewca ze żniwiarzem, co zostało przedstawione w kontekście pracy misyjnej i nawrócenia Samarytan. Radość Żydów w J 5, 35 dotyczy wprowadzie świadectwa św. Jana, jednak Jezus krytykuje tę postawę. Jego adwersarze popełnili błąd, zatrzymując się na osobie Chrzciciela – jego misja nie była właściwym przedmiotem radości. Dlatego też Chrystus podkreśla jej przejściowy, krótkotrwały charakter.

Abraham rozradował się, ujrawszy dzień Jezusa. Wcześniej jednak patriarcha rozweselił się, że go ujrzy (ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν). Tryb przypuszczający wskazuje na to, że pierwotnie Abraham radował się na samą obietnicę oglądania dnia Mesjasza (co wiąże się z wiarą), następnie zaś ucieszył się, gdy została ona spełniona (καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη). Radość Abrahama pozostaje zatem konsekwencją wiary w Mesjasza.

Związek radości i wiary został bezpośrednio ukazany w J 11. Jezus stwierdza w nim: *raduję się, że Mnie tam nie było, że względu na was, abyście uwie-*

⁹³ D. Tidball, *Completing the Circle: The Resurrection According to John*, „Evangelical Review of Theology” 30 (2006), nr 2, s. 175.

⁹⁴ B.M. Sokal, *Uczniowie zmartwychwstałego Jezusa. Studium egzegetyczno-teologiczne J 20,1-29*, *Studia Biblica Lublinensia* 14, Lublin 2016, s. 145–147.

⁹⁵ P. Perkins, dz. cyt., s. 1173.

⁹⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John...*, t. 2, s. 1202–1203.

rzyli (J 11, 15). Mesjasz cieszy się z oczekiwanej wiary uczniów. Przedmiotem tej wiary jest bóstwo Jezusa, który wkrótce objawi swoją władzę nad życiem i śmiercią. Obraz ten jest dopełniony przez interpretację płaczu Chrystusa jako smutku z powodu niewiary Żydów⁹⁷.

Mowy pożegnalne Jezusa mają na celu umocnienie uczniów. Jednym z jego elementów jest obietnica pełnej radości: *To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna* (J 15, 11). Chrystus zatem pragnie radości uczniów. Nie zatrzymuje się jednak na tym, ale w J 16, 1 wskazuje też inny cel swojej mowy: *To wam powiedziałem, abyście się nie załamali w wierze*. Oba tematy, zarówno radości, jak i wiary, zostały wprowadzone w ten sam sposób (ταῦτα λελάληκα ὑμῖν).

Spotkanie ze Zmartwychwstałym budzi w uczniach radość (J 20, 20). Egzegeci wskazują jednak, że nie jest to wyłącznie skutek oglądania utraconej niedawno bliskiej osoby. Chrystus, spełniając swoje zapowiedzi, pokazał, że ma władzę nad życiem i śmiercią, a uczniowie rozpoznali w nim Pana (ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον). Tytuł κύριος jest wyznaniem wiary w bóstwo Jezusa⁹⁸. Ta zaś przynosi radość. Część egzegetów wskazuje, że jest to pierwszy dar przychodzącego Mesjasza. Radość jest skutkiem ze spełnienia zapowiedzi zbawienia zawartych w Starym Testamencie⁹⁹. Wypływa ona ze świadomości Bożej łaski i przywrócenia utraconej relacji ze Stwórcą¹⁰⁰.

2.2. Radość związana jest z pełnieniem Bożej woli

Misja św. Jana dobiegła końca wraz ze wskazaniem Mesjasza. Radość Chrzciciela mogła wynikać zarówno z wypełnienia własnej misji, jak i z oglądania posłannictwa Jezusa. W obu przypadkach można mówić o wypełnieniu Bożych planów. Wprost mówi o tym Chrystus w J 4, 34: *Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło*. Wskazuje również na posłannictwo uczniów: ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς (J 4, 38). Kontekst wskazuje też na działalność misyjną oraz radość z oglądania jej owoców. Także przedstawiona w J 5, 35 radość związana z osobą Jana Chrzciciela dotyczy Bożego świadka, który wypełnia wolę Boga. Podobnie jest z radością Abrahama w J 8,56. Może ona wynikać ze spełnienia obietnicy oglądania dnia Jezusa, jak również z wypełnienia jego posłannictwa. O konieczności pełnienia woli Ojca przez Syna egzegeci mówią również w przypadku wskrzeszenia Łazarza. Chrystus wskazuje, że choroba jego przyjaciela prowadzi do Bożej chwały. Ponadto ponagla uczniów: *Chodźmy znów do Judei [...], chodźmy do niego* (J 11, 7. 15).

⁹⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 1, s. 806–808.

⁹⁸ A. Piwowski, *Apozycja tytułów chrystologicznych i imienia „Jezus”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015), nr 2, s. 111–128.

⁹⁹ S. Grzybek, dz. cyt., s. 254.

¹⁰⁰ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 199.

Odejsie Jezusa do Ojca było doskonałym wypełnieniem jego woli. Stąd słowa Pana do uczniów, że cieszyliby się z jego odejścia, gdyby go miłowali. Źródłem radości jest wykonanie woli Ojca – co czyni Jezus, a co mają kontynuować jego uczniowie. Ich posłannictwo zostało podkreślone także w dalszych mowach pożegnalnych. Pojawia się w nich przykazanie miłości, polecenie zachowywania orędzia Chrystusa i trwania w jedności z Panem. Jezus porusza także kwestie wydawania owoców i spełnienia próśb zanoszonych do Ojca. To ostatnie bywa rozumiane jako wielka hojność Boga oraz zjednoczenie uczniów z jego wolą. Zmartwychwstały spotyka się z uczniami po swoim zwycięstwie nad grzechem i śmiercią. Oznaczało to wypełnienie do końca woli Ojca. Do takiej wierności zostali również wezwani zebrani uczniowie. Jezus posłał ich, obdarzając pokojem i Duchem Świętym oraz dając władzę odpuszczania grzechów. Dary te miały służyć rozpoznaniu i realizacji woli Boga.

Z perspektywy psychologicznej emocje pozytywne, w tym radość, wynikają z powodzenia ludzkich zamierzeń i poczynań – informują o tym, że wszystko przebiega zgodnie z planem i nie trzeba go modyfikować. Jeśli przyjąć taką charakterystykę, radość związana z pełnieniem Bożej woli oznaczałaby również pełną jej interioryzację.

2.3. Radość, którą daje Jezus, jest trwała i pełna

W Ewangelii według św. Jana kilkakrotnie pojawiają się wzmianki o wypełnieniu radości czy radości pełnej (J 3, 29; J 15, 11; J 16, 22-24; J 17, 13). Jest ona interpretowana jako hojny dar Boga, udział w komunii Ojca i Syna bądź zapowiedź eschatologicznego szczęścia¹⁰¹. Warto zauważyć, że Jezusowi zależy na radości uczniów: *To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna* (J 15, 11).

Trwałość i pełnia radości, jaką obdarza Chrystus, została przedstawiona w opozycji do krótkotrwałego ludzkiego szczęścia (J 5, 35) oraz przemijającego smutku (J 16, 20-22). Jezusowa radość nie wyklucza zatem poprzedzającego ją cierpienia, kiedy jednak nadejdzie, nikt nie zdoła jej odebrać (J 16, 22). Wydaje się to sprzeczne z doświadczeniami prześladowań, rozłamów we wspólnocie i wszelkiego zła na świecie¹⁰². Z tego względu część egezetów interpretuje radość pełną i nieprzemijalną jako eschatologiczną. Pojawiają się też głosy o radości wewnętrznej czy duchowej, która nie musiałaby być zgodna z przeżywanymi emocjami. Podobną tendencję można zauważyć w badaniach poświęconych jakości życia, w których wyraźnie odróżnia się obiektywne i subiektywne czyn-

¹⁰¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana...*, t. 4, cz. 2, s. 118. Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 456.

¹⁰² F.J. Moloney, dz. cyt., s. 422.

niki jakości życia. Ponadto zdecydowanie oddzielane są od siebie uogólnione poczucie szczęścia oraz afekt pozytywny. Nie jest do końca jasne, jaka jest istota radości, o jakiej mówi Jezus. Być może chodzi o pewną stałą dyspozycję – skłonność do przeżywania szczęścia czy radosne usposobienie. Jego źródłem mogłaby być zupełnie nowa sytuacja chrześcijan po zmartwychwstaniu Jezusa, w szczególności zaś – odnowiona relacja z Bogiem. To zaś leży u podstawy tożsamości chrześcijan – radość nowego życia jest wpisana w egzystencję wierzących niczym kod genetyczny.

2.4. Radość ma charakter relacyjny

W każdej z analizowanych perykop przedmiotem radości jest osoba i jej działania. W żadnym przypadku nie została opisana radość związana z jakimiś rzeczami czy samą tylko zewnętrzną sytuacją. W czterech z jedenastu fragmentów mamy do czynienia z radością jednej osoby (J 3, 22-36; J 8, 48-59; 11, 1-16; J 19, 1-3), choć zawsze jest ona opisana w relacji do innych postaci. Pozostałe siedem perykop mówi o radości siewcy i żeńcy, uczniów oraz Żydów. Już same te uwagi wskazują na relacyjny i wspólnotowy charakter radości w Ewangelii według św. Jana. Notabene kontekst wspólnotowy mógł być ewangelistycznie szczególnie bliski, biorąc pod uwagę dzieje wspólnoty Janowej i wychodzenie naprzeciw jej potrzebom¹⁰³.

Bardzo często radość związana jest z obecnością Jezusa – słuchaniem Jego głosu (J 3, 29), oglądaniem Jego osoby (J 20, 20) bądź Jego dnia (J 8, 56). W wielu przypadkach radość łączy się z pozostawaniem w relacji z Chrystusem, szczególnie zaś trwaniem w jedności, zachowywaniem jego przykazań i wzajemną miłością, a także kontynuacją jego misji. Niektórzy sugerują, że radość Jezusa wynika z wprowadzenia uczniów w komunię Ojca i Syna¹⁰⁴. Także inni badacze eksponują radość wypływającą z obcowania z Bogiem, który obdarza swoje stworzenie miłością i radością¹⁰⁵. Taka interpretacja jeszcze bardziej eksponuje wspólnotowy – komunijny – wymiar radości w Ewangelii według św. Jana. Szczególny wydźwięk znajduje on w rozdziale 17, gdzie pojawia się modlitwa o jedność uczniów. Podobnego związku można się doszukać w opisie spotkania ze Zmartwychwstałym (J 20, 19-23). W tym przypadku wspólnota wobec Jezusa nie tylko doświadcza radości, ale także otrzymuje dar pokoju, Ducha Świętego i władzę odpuszczania grzechów. Ostatni z darów bywa przez egzegetów łączony z koniecznością przebaczenia i troski o jedność wspólnoty¹⁰⁶.

¹⁰³ R. Kysar, *Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism*, „Interpretation: A Journal of Bible and Theology” 31 (1977), nr 4, s. 355–366.

¹⁰⁴ F.J. Moloney, dz. cyt., s. 422.

¹⁰⁵ S. Grzybek, dz. cyt., s. 250–260.

¹⁰⁶ T. Okure, dz. cyt., s. 1360.

Zakończenie

Zaznaczonym we wstępie celem pracy była analiza motywu radości w Ewangelii według św. Jana. W świetle przedstawionej analizy radość w Ewangelii Janowej pozostaje konsekwencją wiary w Chrystusa. Uznanie bóstwa Jezusa, przyjęcie Go jako Pana i Zbawiciela jest źródłem radości przyjaciół, świadków i uczniów Mesjasza. Z kolei ich wiara jest przyczyną radości Chrystusa. Tak znaczne wyeksponowanie motywu wiary pozostaje zgodne z celem, jaki przyświecał ewangelicie (J 20, 30-31). Chrystus pragnie zarówno wiary, jak i radości swoich uczniów. Istotnym elementem radości na kartach Ewangelii Janowej pozostaje również pełnienie woli Boga, które dokonuje się we wspólnocie. Jej znaczenie podkreśla Modlitwa arcykapłańska Chrystusa, szczególnie zaś – prośba o jedność uczniów. Przywrócenie relacji z Bogiem poprzez dzieło odkupienia niesie ze sobą również odnowienie relacji międzyludzkich. Źródłem i wzorem wzajemnych relacji uczniów Jezusa pozostawać ma relacja Ojca i Syna – komunია miłości.

Odpowiedź płynąca z Objawienia wskazuje kierunek poszukiwań radości w życiu człowieka. Kierunkiem tym jest odnowiona przez Jezusa relacja z Bogiem, z tego zaś wypływa przemiana stosunku do samego siebie, innych ludzi oraz świata. Przyjmowanie nowej perspektywy wymaga jednak pewnego wysiłku – poszukiwania i kształtowania wiary, jak również odkrywania i urzeczywistniania Bożej woli. Szczególnie istotne wydaje się powracanie do chrześcijańskiej tożsamości – człowieka odkupionego, który zawsze może trwać w pełnej miłości relacji z Bogiem. Ta zaś może pozostawać wzorem i źródłem odnowionych relacji z innymi ludźmi, zwłaszcza zaś – wspólnotą wierzących.

Bibliografia

- Baarda T., *Abraham Has Seen You? John 8,56-59 in a Letter of al-Hasan b. Ayyūb*, „Novum Testamentum” 53 (2011), s. 390–402.
- Baddeley J., *Two Witnesses and a Discourse: The Gospel of John on Christian Joy*, „The Reformed Theological Review” 64 (1), s. 35–47.
- Bondi R.A., *John 8:39-47: Children of Abraham or of the Devil*, „Journal of Ecumenical Studies” 34 (1997), nr 4, s. 473–498.
- Brant J.A., *John*, Paideia: Commentaries on the New Testament, Grand Rapids 2011.
- Förster H., *Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel*, „Novum Testamentum” 56 (2014), s. 1–23.
- Gryglewicz F., *Zagadkowy fragment Czwartej Ewangelii (J 4,31-38)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34 (1981), s. 203–214.
- Grzybek S., *Elementy konstytutywne biblijnej radości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979), nr 5, s. 250–260.

- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, t. 1, Peabody 2010.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, t. 2, Peabody 2010.
- Keener C.S., *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C.S. Keener, red. wyd. polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Klein H., *Der Paraklet als Subjekt Prophetischer Rede im Johannesevangelium*, „*Sacra Scripta*” 9 (2011), nr 2, s. 173–188.
- Klinkowski J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2012.
- Kysar R., *Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism*, „*Interpretation: A Journal of Bible and Theology*” 31 (1977), nr 4, s. 355–366.
- Langkammer H., *Komentarz do Ewangelii wg św. Łukasza i Ewangelii wg św. Jana*, *Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2014.
- Lempa H., *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005, s. 309–321.
- Loska T., *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2009.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, *Nowy Komentarz Biblijny*, t. 4, cz. 1, Częstochowa 2010.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, *Nowy Komentarz Biblijny*, t. 4, cz. 2, Częstochowa 2010.
- Moloney F.J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina, Collegeville 1998.
- North W.E.S., „*Lord, if you had been here...*” (*John 11.21*): *The Absence of Jesus and Strategies of Consolation in the Fourth Gospel*, „*Journal for the Study of the New Testament*” 36 (2013), nr 1, s. 39–52.
- Okure T., *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Ostrowski M., *Kościół wspólnotą radości i niosącą radość*, „*Warszawskie Studia Pastoralne*” 3 (2006), s. 197–208.
- Perkins P., *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- Piwowar A., *Apozycja tytułów chrystologicznych i imienia „Jezus”*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 8 (2015), s. 111–128.
- Reines C.W., *Human Relationships in the Jewish Tradition*, „*Judaism*” 26 (1977), nr 3, s. 358–366.
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008.
- Sokal B.M., *Uczniowie zmartwychwstałego Jezusa. Studium egzegetyczno-teologiczne J 20, 1-29*, *Studia Biblica Lublinensia* 14, Lublin 2016.
- Tait M., *The Voice of the Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29*, „*Scripture Bulletin*” 42 (2012), nr 2, s. 46–55.

- Tidball D., *Completing the Circle. The Resurrection According to John*, „Evangelical Review of Theology” 30 (2006), nr 2, s. 169–183.
- Urbanek B., *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice 2009.
- Zimmermann R., *Figurenanalyse im Johannesevangelium*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 105 (2014), nr 1, s. 20–53.

Ewa Sołtys – psycholog i teolog, doktorantka w Katedrze Teologii Nowego Testamentu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Współpracuje z portalem Orygenes+. Zainteresowana Bogiem, człowiekiem oraz ich relacją.

Beata Stypułkowska

Wyższy Instytut Teologiczny im. NMP Stolicy Mądrości w Częstochowie

stypulkowska.czyst@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8978-7190

Ikona Chrztu Pańskiego w katechezie biblijnej

The Baptism of the Lord Icon in Biblical Catechesis

Abstract: The article deals with the issue of using icons in catechetical biblical interpretation. The Baptism of the Lord icon can be used at the stage of theological understanding, which includes biblical, doctrinal, and liturgical context. The passages about St. John the Baptist and the Jordan River are important in the biblical context. St. John the Baptist is regarded as the lamp, the voice, and the friend of the bridegroom. He is also shown in relation to the prophet Elijah who was to come. As far as the doctrinal context is considered, John Paul II's catecheses dealing with the baptism of Jesus in the Jordan River are important, along with the new Luminous Mysteries of the Rosary. The liturgical context points out the connection between the Feast of the Baptism of our Lord and the Epiphany. The article, coming within the range of material catechetics, is intended mainly for the researchers in the field of catechetics who are interested in programming of catechesis.

Keywords: the Baptism of the Lord icon, biblical catechesis, material catechetics

Abstrakt: Niniejszy artykuł podejmuje problematykę wykorzystania ikon w katechetycznej interpretacji biblijnej. Ikonę Chrztu Pańskiego można wykorzystać

na etapie zrozumienia teologicznego, który zawiera kontekst biblijny, doktrynalny i liturgiczny. W kontekście biblijnym ważne będą teksty o św. Janie Chrzcicielu i o rzece Jordan. Jan Chrzciciel jest rozpatrywany jako lampa, głos i przyjaciel oblubieńca oraz w odniesieniu do Eliasza, który miał przyjść. W kontekście doktrynalnym ważne są katechezy Jana Pawła II, które podejmują tematykę chrztu Jezusa w Jordanie oraz nowe tajemnice światła w różańcu. W kontekście liturgicznym wskazywany jest związek święta Chrztu Pańskiego z Epifanią. Niniejszy artykuł, wchodzący w zakres katechetyki materialnej, przeznaczony jest głównie dla katechetów interesujących się programowaniem katechezy.

Słowa kluczowe: ikona Chrztu Pańskiego, katecheza biblijna, katechetyka materialna

1. Wprowadzenie

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę wykorzystania ikon w katechetycznej interpretacji biblijnej. Katechetyczna interpretacja biblijna, obejmując etapy zrozumienia wyrazowego, teologicznego i egzystencjalnego¹, może odnieść się do interpretacji ikonograficznej przy zrozumieniu teologicznym perykopy. We wcześniejszych publikacjach zwrócono uwagę na to, że w katechezie biblijnej można wykorzystywać przekaz ikonograficzny². Dotyczy to zwłaszcza ikon przedstawiających wydarzenia biblijne. Ikony są „pisane” według ustalonego kanonu, dlatego też zawierają pewne konkretne wskazówki wzbogacające interpretację teologiczną biblijnych wydarzeń i pomagają również wysnuć wnioski egzystencjalne.

¹ B. Stypułkowska, *Biblijna formacja katechetów*, Częstochowa 2015, s. 279–314.

² Pojawiają się prace na temat wykorzystania przekazu ikonograficznego w katechezie – zob. np.: L. Potyrała, *Ikona. Katechetyczna funkcja ikony*, Kraków 1998 (odnośnie do katechezy biblijnej zob. zwłaszcza s. 26–30) oraz A. Tomaszewska, *Ikona w katechezie*, Częstochowa 2003, mps (praca magisterska pisana na seminarium z katechetyki pod kierunkiem ks. bpa prof. dra hab. Antoniego Długosza w Instytucie Teologicznym w Częstochowie, przedstawiona na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie). A. Tomaszewska przedstawia analizę wybranych ikon, ukazując związek między przekazem ikonograficznym a Pismem Świętym, oraz podaje przykłady zastosowania ikon w katechezie interpretacyjnej w klasach licealnych w trzecim członie katechezy – tamże, s. 55–171. O wykorzystaniu ikony w katechezie biblijnej zob. również: B. Stypułkowska, *Perykopa o przemienieniu Pańskim w katechezie biblijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 34 (2006), s. 180–184; też, *Ikona Bożego Narodzenia w katechezie biblijnej*, (w druku).

Zręby kanonu ikonograficznego zostały określone pod koniec VII w.³ Wypracowanie specyficznego kanonu malarskiego i zespołu reguł, które ściśle obowiązywały ikonografa, zabezpieczało ikonę przed subiektywną pobożnością. Nie dopuszczano jakiegokolwiek dowolności. Artysta wykorzystywał tradycyjne wzory, posługując się tzw. przewodnikiem ikonografów, i tworzył kolejne wersje konkretnej ikony⁴, które w myśl Soboru Nicejskiego II, ostatniego soboru w pełni uznawanego zarówno przez Kościół katolicki, jak i Kościół prawosławny, miały być zgodne z przekazem Ewangelii⁵. Ikony biblijne mogą w sposób obrazowy przedstawić ważne prawdy teologiczne, dlatego są cennym źródłem dla katechezy. Mogą być wykorzystane przy katechetycznej interpretacji biblijnej⁶, która zakłada omawianie tekstów z Pisma Świętego według trzech etapów. Pierwszym etapem jest zrozumienie wyrazowe, drugim – zrozumienie teologiczne, trzecim – zrozumienie egzystencjalne. Ikona może być wykorzystana przy rozumieniu teologicznym wydarzenia biblijnego, które zawiera kontekst biblijny, doktrynalny i liturgiczny.

Niniejszy artykuł, wchodzący w zakres katechetyki materialnej, przeznaczony jest głównie dla katechetów interesujących się programowaniem katechezy, jak również dla katechetów realizujących tematy związane z chrztem Pańskim.

2. Opis ikony Chrztu Pańskiego

Na ikonie Chrztu Pańskiego w centrum ukazana jest postać nagiego Chrystusa jako młodzieńca zanurzonego w Jordanie. Naga postać symbolizuje nowego Adama, wolnego od grzechu⁷. Po lewej stronie na brzegu znajduje się głęboko pochylony Jan Chrzciciel, który prawą ręką dokonuje chrztu, kładąc ją na głowie Chrystusa. Gest położenia ręki na głowie był powszechnie stosowany w sztuce

³ Dokładnie określił je synod trulański w 692 r. – zob. na ten temat: A. Frejlich, *Ikona*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 8–9; T.D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa–Jasna Góra-Skałka 1993, s. 39–45.

⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 289–290; A. Frejlich, art. cyt., k. 9. Zob. również: B. Falczyk, *Hermeneja*, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, k. 769–770. Na temat kanonu i korzystania z niego zob.: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, przekład i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 65–68.

⁵ Zob. Sobór Nicejski II (787), *Dekret wiary*, n. 13, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325–787), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 337. Zob. również T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 154–160.

⁶ B. Stypułkowska, *Biblijna formacja katechetów...*, s. 279–314.

⁷ M. Janocha, *Ikona grafia święt Pańskich*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 235.

wczesnochrześcijańskiej w scenach błogosławieństwa, uzdrawiania i przekazywania nadprzyrodzonych łask. Gest nałożenia ręki przez Jana Chrzciciela na Chrystusa podkreślał fakt, iż w momencie chrztu Duch Święty zstąpił na Jezusa, mimo że ten gest nie wynikał z lektury Nowego Testamentu, który dostarcza niewiele informacji o sposobie udzielania chrztu czy to przez Jana Chrzciciela, czy to przez apostołów⁸. Typ ikonograficzny stworzony dla wyobrażenia chrztu Chrystusa stosował gest nakładania ręki nie dlatego, że był on istotny dla obrzędu, ale dlatego, że oznaczał zstąpienie Ducha Świętego⁹. Z nieba w postaci gołębiczy zstępuje Duch Święty¹⁰. Na przeciwległym brzegu rzeki pojawiają się aniołowie, najczęściej w liczbie trzech¹¹. Jest to motyw Abrahamowych gości¹², który z czasem przerodził się w motyw Trójcy Przenajświętszej¹³, zwanej Trójcą Starego Testamentu lub Gością u Abrahama¹⁴. W ten sposób teofania znad Jordanu powiązana jest na ikonie Chrztu z dogmatem o Trójcy Przenajświętszej, który jest jeszcze inaczej zasygnalizowany przez dosięgający Chrystusa z nieba promień, na linii którego dostrzegamy całą Trójcę: u samej góry niebieskie półkole symbolizujące transcendencję Ojca, a między Ojcem a Synem gołębicą, która jest symbolem Ducha Świętego¹⁵. Rzeka Jordan wypływająca spomiędzy pagórków nad głową Jezusa rozszerza się na dole u Jego stóp. Jordan niekiedy przyjmuje postać zamkniętego owalnego basenu, nasuwając skojarzenie z otchłanią, która jest figurą sadzawki chrzcielnej¹⁶. Tłem epifanii są dwa wznoszące się po bokach pagórki, oznaczające dwie natury Chrystusa¹⁷.

Na ikonie Chrztu Pańskiego dominuje złoty kolor, który na ikonach zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii kolorów. Jest to jednocześnie kolor i światło. Złoto oznacza jasność Bożej chwały, światłość niestworzoną. Złoto, jako najcenniejszy materiał na ziemi, służy do wyrażenia tego, co najcenniejsze w świecie ducha. Złote tło służy do wyrażenia świętości¹⁸. Mimo że Jezus jest ukazany

⁸ Ch. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, przeł. K. Malcharek, Warszawa 1992, s. 150.

⁹ Tamże, s. 152.

¹⁰ N. Miazhevich, J.P. Strumiłowski, *Ikonny zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja*, Kraków–Tyniec 2017, s. 156.

¹¹ M. Janocha, art. cyt., s. 233.

¹² Rdz 18.

¹³ M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 65. Najbardziej znaną ikoną tego typu jest ikona Trójcy Świętej Andrieja Rublowa (XV w.) nazywana „ikoną nad ikonami”, znajdująca się obecnie w Galerii Trietiakowskiej w Moskwie – zob. B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 2002, s. 9.

¹⁴ M. Bielawski, *Blask ikon...*, s. 128. Jest to obecnie jedyne dopuszczalne dla ikonopisów w Kościołach wschodnich przedstawienie Trójcy Przenajświętszej – zob. na ten temat: S. Bułgakow, dz. cyt., s. 83–84, zwłaszcza przypis tłumacza nr 94, s. 84.

¹⁵ N. Miazhevich, J.P. Strumiłowski, dz. cyt., s. 156.

¹⁶ M. Janocha, art. cyt., s. 234.

¹⁷ Tamże, s. 235.

¹⁸ I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 31–32.

jako święty i bez grzechu, jest bez mandorli, a Jego obnażenie jest podobne do obnażenia na ikonie Ukrzyżowania¹⁹. Ikona Chrztu bowiem nawiązuje do śmierci krzyżowej, którą chrzest antycypuje²⁰.

Ikona Chrztu Pańskiego w katechezie biblijnej może stać się punktem wyjścia do analizowania wydarzenia nad Jordanem, o którym wspominają wszystkie Ewangelie. Wykorzystując przekaz ikonograficzny, wyróżniamy osoby występujące w tekście biblijnym oraz główne tematy teologiczne. Katecheza biblijna oparta na obrazie zwróci uwagę na inny kontekst biblijny niż przy analizie tekstu. Jest to główny powód skłaniający do wykorzystania ikon w katechezie.

3. Kontekst biblijny wydarzenia Chrztu Pańskiego

Ikony Chrztu Pańskiego można zastosować przy etapie zrozumienia teologicznego wydarzenia biblijnego, który zawiera kontekst biblijny, doktrynalny i liturgiczny. Ikona Chrztu Pańskiego w centrum ukazuje nagiego Jezusa stojącego w Jordanie, a z boku unieżonego Jana Chrzciciela. Katechetycznym kontekstem biblijnym dla chrztu Jezusa w Jordanie jest przejście Izraelitów przez Jordan podczas zdobywania Ziemi Obiecanej²¹ oraz teksty dotyczące Jana Chrzciciela zawarte we wszystkich Ewangeliami.

Jan Chrzciciel jest ważną postacią występującą we wszystkich czterech Ewangeliami. Wzmianki o nim są jedną z pierwszych zbieżności między poszczególnymi Ewangeliami²². Dla katechezy biblijnej najważniejsze jest to, co Jezus powiedział o Janie Chrzcicielu, i to, co on sam o sobie mówił. Jezus nazwał Jana „lampą, która płonie i świeci”²³, oraz połączył jego osobę z Eliaszem, który miał przyjść w czasach ostatecznych²⁴. Sam Jan Chrzciciel nazwał siebie „głosem wołającym na pustyni”²⁵ oraz przyjacielem oblubieńca²⁶.

Lampa, która płonie i świeci, przywołuje na myśl światło. Jezus jest źródłem światła. Jan Chrzciciel jest tylko świadkiem światła²⁷, tak jak ci, którzy

¹⁹ Wcześniejsze ikony przedstawiały triumf Chrystusa na krzyżu. Dopiero ok. XI w. zaczęto przedstawiać Chrystusa nagiego, z pochyloną głową, co dzisiaj stanowi klasyczny typ tej ikony – zob. L. Bastiaansen, *Ikony Wielkiego Tygodnia. Teologia i symbolika ikon*, przeł. T. van-Loo Jaroszyk, Kraków 2005, s. 38–41; P. Evdokimov, *Sztuka ikon. Teologia piękna*, tłum. z j. francuskiego M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 258–259.

²⁰ M. Bielawski, *Blask ikon...*, s. 64.

²¹ Joz 3.

²² P.L. Shuler, *Jan Chrzciciel*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 431.

²³ J 5, 35.

²⁴ Mt 17, 10-13; Mk 9, 11-13.

²⁵ J 1, 19-23.

²⁶ J 3, 27-29.

²⁷ J 1, 6-8.

chodzą w świetle²⁸, ale sami nie są światłem²⁹. W serii świadectw o sobie samym³⁰ Jezus zauważa, że jeśli przywódcy żydowscy posłuchaliby świadectwa Jana – „lampy, co płonie i świeci” (J 5, 35) – to przyjęliby znacznie obszerniejsze świadectwo czynów Jezusa, Mojżesza i Pisma, a także samego Ojca. W takim wymiarze, w jakim je odrzucili, to oni, a nie Jezus, podlegają sądowi³¹. Motyw światła w odniesieniu do Chrystusa występuje w dwóch kantykach u św. Łukasza, które są wykorzystane w codziennej liturgii godzin (jutrzni i komplecie). W kantyku Zachariasza mowa jest o Wschodzącym Słońcu, które zajaśnieje tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają³², a w kantyku Symeona mowa jest o świetle na oświecenie pogan³³. Słowa „wschodzące Słońce” mogą oznaczać Boga jako Słońce Sprawiedliwości³⁴ w Ml 3, 20³⁵, prorok Malachiasz wskazuje również na to, że Mesjasza poprzedzi Eliasz³⁶. Natomiast światło dla pogan głosi prorok Izajasz³⁷.

W Ewangeliach można dostrzec wiele powiązań między Janem a Eliaszem³⁸. Jan ukazany jest jako asceta działający w pobliżu Jordanu³⁹, wielu ludzi łączyło Jana, Jezusa i Eliasza⁴⁰, postać Jana przypominała Eliasza⁴¹. Po Przemienieniu na górze Tabor⁴², w czasie którego Bóg potwierdził synostwo Jezusa i objawił się Eliasz, Jezus połączył Jana Chrzciciela z Eliaszem⁴³.

Określenie Jana jako głosu wołającego na pustyni: „Prostujcie drogę Pańską” przywodzi na myśl czasy wyzwolenia zapowiadane przez proroka Izajasza⁴⁴. Czas wyzwolenia natomiast związany jest z królowaniem Boga i sądem. Jan Chrzciciel mógł podzielać powszechną wówczas opinię, że Sąd Ostateczny

²⁸ Por. J 12, 35; 1 J 1, 7.

²⁹ C. Hartsock, *Światło i ciemność*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 789.

³⁰ J 5, 30-47.

³¹ S.A. Cummins, *Jan Chrzciciel*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa...*, s. 304.

³² Łk 1, 79; *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu, Okres Bożego Narodzenia* (LG), Pallottinum, Poznań 1982, s. 580.

³³ Łk 2, 32; LG, s. 931.

³⁴ Niektórzy egzegeci sugerowali, że możemy mieć tutaj do czynienia z grecką grą słów odnoszącą się do Mesjasza, który w Starym Testamencie jest zarówno odroślą, jak i gwiazdą – C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa wyd. polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 127.

³⁵ Por. Ps 84, 11.

³⁶ Ml 3, 23.

³⁷ Iz 42, 6; 49, 6; 51, 4.

³⁸ S.A. Cummins, art. cyt., s. 302.

³⁹ Mt 3, 4; Mk 1, 6; por. 2 Krl 1, 8.

⁴⁰ Mt 14, 1-2; Mk 6, 14-16; Łk 9, 7-9.

⁴¹ Mk 6, 17-29; por. 1 Krl 17-19; 2 Krl 1-2.

⁴² Mt 17, 1-9; Mk 9, 2-10; Łk 9, 28-36.

⁴³ Mt 17, 10-13; Mk 9, 11-13.

⁴⁴ Iz 40, 1-11.

nadejście w postaci rzeki ognia, przez którą każdy będzie musiał przejść. Uprzedzając ten bliski sąd, Jan wzywał wszystkich do przyjęcia chrztu, aby oczyścić się z grzechu w rzece Jordan⁴⁵. Jordan jest to główna rzeka Palestyny. Izraelici musieli ją przekroczyć⁴⁶, by wejść do Ziemi Obiecanej⁴⁷. Jordan jest najniższą położoną rzeką świata, która przez większą część swojego biegu płynie znacznie poniżej poziomu morza⁴⁸. Kiedy Jezus nakazał Janowi, by Go ochrzcił, zrównał się z innymi i wszedł do kręgu ludzi grzesznych⁴⁹, mimo iż sam nie miał grzechu. Potęguje to jeszcze bardziej zanurzenie się w Jordanie, najniższej położonej rzece świata. Położenie Betanii po drugiej stronie Jordanu⁵⁰, gdzie Jan udzielił chrztu Jezusowi, pozostaje nieznanne, chociaż tradycyjnie uważa się, że leżała ona w miejscu dzisiejszego El-Mughtas, 10 kilometrów na północ od Morza Martwego⁵¹. Bóg, który wyprowadził Izrael z Egiptu i przeprowadził go przez Jordan, stwarza teraz nowy lud, przeprowadzając go przez wody chrztu w tej samej rzece⁵². Orędzie radykalnego nawrócenia znajdowało wyraz w obrzędzie zanurzenia, który zmywał grzech i dawne życie człowieka. Ci, którzy wynurzali się z wody, byli jak nowo narodzeni⁵³ albo jak ci, którzy przechodzili ze śmierci do życia⁵⁴. Jezus, mówiąc o własnym chrzcie⁵⁵, nie mówił o nim jako o wydarzeniu z przeszłości, ale jako o metaforze swojej zbliżającej się śmierci⁵⁶. W Księdze Izajasza zostało zapowiedziane eschatologiczne wylanie Ducha Świętego⁵⁷ związane z pustynią⁵⁸. Chrzt Jezusa związany z wylaniem Ducha Świętego jest namaszczeniem Mesjasza, który o sobie może powiedzieć: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie” (Łk 4, 18)⁵⁹.

Natomiast określenie „przyjaciel oblubieńca” przywołuje na myśl słowa Jana o tym, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka u sandała Jezusa⁶⁰. Najpierw chodzi o pokorę Jana, który nie uważa się za godnego do posługi wykonywa-

⁴⁵ W. Wink, *Jan Chrzciiciel*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 250.

⁴⁶ Joz 3.

⁴⁷ E.M. Meyers, *Jordan*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 271–272.

⁴⁸ D. Baly, *Jordan*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 485; *Jordan*, [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. naukowy wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 327.

⁴⁹ *Jan Chrzciiciel*, [w:] F. Rienecker, G. Maier, dz. cyt., s. 301.

⁵⁰ J 1, 28.

⁵¹ D. Baly, art. cyt., s. 487.

⁵² W. Wink, *Jan Chrzciiciel*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 249.

⁵³ J 3, 3-8.

⁵⁴ Rz 6, 1-11.

⁵⁵ Mk 10, 38-39; Łk 12, 50.

⁵⁶ W. Wink, art. cyt., s. 249–250.

⁵⁷ Iz 32, 15; Mk 1, 8.

⁵⁸ Iz 35, 1-10; 40, 3; 41, 18-19; 43, 19-20; Mk 1, 3. 8. 10.

⁵⁹ Jezus w synagodze w Nazarecie: Łk 4, 16-30.

⁶⁰ Mk 1, 7; J 1, 27.

nej przez niewolników, ale również można ten tekst wiązać z aspektem oblubieńczym. Zdjęcie sandała jest w Starym Testamencie symbolem małżeńskim i oznacza zrzeczenie się lub odebranie prawa do zawarcia małżeństwa z osobą, która była danemu człowiekowi obiecana⁶¹. Jan Chrzciciel nie rości sobie prawa do oblubienicy, do której przychodzi Oblubieniec-Jezus. Jan Chrzciciel jako przyjaciel oblubienca przygotowuje oblubienicę na przyjście Pana. Chrystus jako Oblubieniec występuje w Ewangeliach kilkakrotnie: w mowie o gościach weselnych⁶², przypowieści o dziesięciu pannach⁶³ i słowach Jana Chrzciciela⁶⁴. We wszystkich tych przypadkach termin ten pełni funkcję metaforyczną, ilustrując pewne aspekty posługi Jezusa. Co więcej, sam Jezus identyfikuje się z oblubieńcem⁶⁵ wprost⁶⁶ albo domyślnie⁶⁷. Mowa J 3, 28-30 jest unikatowa we wszystkich Ewangeliach, gdyż łączy Mesjasza z oblubieńcem. Naśladowców Jezusa ukazuje jako oblubienicę, a nie jako gości weselnych⁶⁸. Jest możliwe, że Ewangelista, łącząc Mesjasza z oblubieńcem, pokazuje, że Jezus został namaszczoney na pogrzeb i spotykał się po zmartwychwstaniu z najbliższymi w sposób, jaki jest opisany w Pieśni nad Pieśniami, będącej hołdem Pisma Świętego dla królewskich nowożeńców⁶⁹.

4. Kontekst doktrynalny wydarzenia Chrztu Pańskiego

Ponadto symbolika ikony Chrztu Pańskiego może być ilustracją dla wypowiedzi Magisterium Kościoła. Zrozumienie teologiczne tekstu biblijnego związane jest z korzystaniem z dokumentów kościelnych, zwłaszcza z nauczania papieskiego. Papieże wielokrotnie w swoich adhortacjach i encyklikach odwołują się do tekstów biblijnych, dając impulsy do katechetycznej interpretacji biblijnej. Cenne są również katechezy papieskie.

W praktyce katechetycznej i homiletycznej przy omawianiu perykopy o chrzcie Jezusa w Jordanie bardzo mocno akcentuje się odniesienie do sakramentu chrztu świętego, zaniedbując często inne wymiary tego wydarzenia. Powiązanie chrztu Jezusa z sakramentem chrztu u najmłodszych uczniów może powodować błędne skojarzenie, że Pan Jezus został ochrzczony tak jak każdy chrześcijanin. Warto tutaj zwrócić uwagę na teksty katechez śródowych Jana Pawła II, które podejmując tematykę chrztu Jezusa w Jordanie oraz zagadnie-

⁶¹ Pwt 25, 5-10; Rt 4, 7.

⁶² Mk 2, 18-20.

⁶³ Mt 25, 1-10.

⁶⁴ J 3, 25-30.

⁶⁵ J. McWhirter, *Oblubienica, Oblubieniec*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa...*, s. 512.

⁶⁶ Mk 2, 18-20 i par.; Mt 25, 1-10; J 3, 28-30.

⁶⁷ Mt 22, 1-14, J 2, 9; 4, 1-42; 12, 1-3; 20, 1-18.

⁶⁸ J. McWhirter, art. cyt., s. 513.

⁶⁹ Tamże, s. 514.

nia związane z sakramentami, nie łączą chrztu Jezusa z sakramentem chrztu świętego⁷⁰. Jan Paweł II łączy natomiast „teofanię chrztu i przemienienia”⁷¹. W tym kontekście zrozumiały staje się wymóg postawiony przy uzupełnianiu grona Dwunastu po śmierci Judasza, a mianowicie, że brano pod uwagę tylko tych, którzy byli świadkami działalności Jezusa od dnia chrztu w Jordanie, czyli pierwszej teofanii Nowego Testamentu.

W interpretacji katechetycznej chrztu Jezusa w Jordanie nie należy zapominać o tym, że wydarzenie to stanowi pierwszą tajemnicę światła w różańcu⁷², co jest dodatkowym motywem do uchwycenia kontekstu doktrynalnego. Tajemnice różańca są ze sobą powiązane, zwłaszcza w obrębie poszczególnych części. Tajemnice światła wiąże ze sobą motyw Objawienia. W każdej z tych tajemnic w Osobie Jezusa Chrystusa Bóg objawia swój zbawczy plan. Chrztost w Jordanie ukazuje Jezusa jako obiecanego sługę Jahwe, który przychodzi, aby dać swoje życie na okup za wielu i aby chrzcić Duchem Świętym. Cud w Kanie Galilejskiej jest znakiem dla uczniów Jezusa, aby w Jezusie Chrystusie ujrzeli Oblubieńca Kościoła i oczekiwali Godów Baranka. Głoszenie Królestwa Bożego i wzywianie do nawrócenia ukazuje zawsze aktualną misję prorocką Jezusa, która obecnie przedłużona jest w Kościele. W działalności publicznej podkreślone zostały nie spektakularne czyny i cuda, lecz prosta czynność nauczania i wzywianie do nawrócenia. Przemienienie Jezusa na górze objawia zarówno Jego godność Syna Bożego, jak i przemienione człowieczeństwo oraz chwałę zmartwychwstania. Ustanowienie Eucharystii jest tajemnicą obecności i urzeczywistnienia się Kościoła, przypomina o tym, ku czemu zmierza życie i liturgia, łączy zawarcie Nowego Przymierza, które dokonało się podczas ofiary krzyżowej z ofiarą eucharystyczną dokonywaną każdego dnia. Tajemnica ta wprowadza też bezpośrednio do części bolesnej różańca. Wszystkie tajemnice różańcowe łączą się w pewnym zakresie z Męką i Zmartwychwstaniem. Nic w tym dziwnego, skoro wydarzenia paschalne są momentem centralnym w historii zbawienia.

⁷⁰ Zob. katechezę śródowną z dnia 11 lipca 1990 r. o chrzcie Jezusa w Jordanie, znajdującą się w cyklu katechez o Duchu Świętym (*Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, s. 168–171) oraz katechezę śródowną z dnia 13 lipca 1988 r. o ustanowieniu sakramentów, znajdującą się w cyklu katechez o Jezusie Chrystusie (*Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, s. 258–261).

⁷¹ Jan Paweł II w katechezie zatytułowanej *Ojciec świadczy o Synu* pisze: „To jedyne i podstawowe świadectwo, które wypływa z odwiecznej tajemnicy życia trynitarnego, znajduje swój szczególny wyraz w Ewangeliach synoptycznych, naprzód przy opisie chrztu Jezusa w Jordanie, po raz drugi w opisie przemienienia Jezusa na górze Tabor. Oba wydarzenia zasługują na dokładne przypomnienie” – Katecheza śródowna z dnia 27 maja 1987 r. z cyklu katechez o Jezusie Chrystusie, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus...*, s. 104.

⁷² Jan Paweł II, List apostolski o różańcu *Rosarium Virginis Mariae*, n. 21. Zapoznawanie z tajemnicami różańca powinno dokonywać się na wszystkich etapach edukacyjnych. W starszych klasach chodzi o pogłębienie zrozumienia treści i wprowadzenie analogii biblijnych.

5. Kontekst liturgiczny święta Chrztu Pańskiego

Na Wschodzie święto Chrztu Pańskiego jest trzecim po Wielkanocy i Bożym Narodzeniu najbardziej uroczyste celebrowanym świętem. Na Zachodzie mamy dwa oddzielne święta upamiętniające Epifanię: święto Trzech Króli oraz święto Chrztu Pańskiego⁷³. W Monastycznej liturgii godzin w te dni w czasie II Nieszporów występuje ta sama antyfona: „W tym dniu tak świętym trzy cuda wysławiamy: * dziś gwiazda przywiodła mędrców do żłóbka, / dziś podczas godów woda winem się stała; / dziś dla naszego zbawienia Chrystus od Jana przyjął chrzest w Jordanie, / alleluja”⁷⁴. W czasie jutrzni w uroczystość Objawienia Pańskiego antyfona do pieśni Zachariasza łączy tajemnicę Epifanii z tajemnicą zaślubin: „Dzisiaj Kościół złączył się z Chrystusem, swoim Oblubieńcem, który go z grzechów obmywa w Jordanie: / biegną mędrzy z darami na królewskie gody, / a woda przemieniona w wino cieszy biesiadników, / alleluja”⁷⁵. Chrzest Jezusa w Jordanie ściśle łączy postać Mesjasza z osobą Jana Chrzciciela. Jest to już zaznaczone w liturgii adwentowej, gdzie Jan Chrzciciel jest jedną z głównych postaci. Zwłaszcza 2. niedziela Adwentu stawia jego postać w centrum liturgii słowa⁷⁶. O Janie Chrzcicielu również jest mowa w 2. prefacji adwentowej, która odmawiana jest od 17 grudnia⁷⁷. Pierwsza wzmianka o kulcie Jana Chrzciciela pochodzi z połowy IV w. z egipskiego papiirusu z Fajum. Wspomnienie Jana Chrzciciela przewidziane było na 5 stycznia w połączeniu z Epifanią. Termin tego wspomnienia pojawia się w większości wschodnich kalendarzy⁷⁸. Na Zachodzie wytworzyła się tradycja wspominania narodzin Jana Chrzciciela w związku z letnią zmianą długości dnia 24 czerwca, zważając na słowa z J 3, 30: Trzeba, by On (Chrystus) wzrastał, a ja (Jan Chrzciciel) żebym się umniejszał⁷⁹, co też nasuwa skojarzenie ze sposobem przedstawiania św. Jana Chrzciciela na ikonie Chrztu Pańskiego. Wspomnienie narodzenia św. Jana Chrzciciela jest też sześć miesięcy przed narodzeniem Chrystusa według Łk 1, 36⁸⁰, co łączy jego osobę z tajemnicą Wcielenia i Epifanii.

Teksty biblijne czytane w święto Chrztu Pańskiego są następujące: Iz 42, 1-4. 6-7; Ps 29; Dz 10, 34-38; Mt 3, 13-17 (rok A), Mk 1, 6b-11 (rok B), Łk 3, 15-16. 21-22 (rok C). Czytanie z Księgi Izajasza przywołuje na myśl pierw-

⁷³ N. Miazhevich, J.P. Strumiłowski, dz. cyt., s. 155.

⁷⁴ *Monastyczna Liturgia Godzin*, t. 1: *Okres Adwentu, Okres Bożego Narodzenia, Zakony Benedyktynskie w Polsce* (MLG), s. 415, 471. W LG w II Nieszporach święta Chrztu Pańskiego występuje inna antyfona – s. 563.

⁷⁵ LG, s. 499.

⁷⁶ *Jan Chrzciciel*, [w:] *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 579.

⁷⁷ *Mszal z czytaniem. Niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie*, Katowice 1993, s. 620.

⁷⁸ *Jan Chrzciciel*, [w:] *Leksykon liturgii...*, s. 578.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

sze wystąpienie Jezusa w synagodze w Nazarecie, opisane u św. Łukasza⁸¹, o czym była wzmianka wyżej. Psalm 29 jest hymnem ku czci Pana. Fragment z Dziejów Apostolskich jest *summariusum* działalności Jezusa od chrztu, który głosił Jan. Perykopy z Ewangelii na poszczególne lata zawierają krótkie opisy chrztu Jezusa w Jordanie.

Ewangelia według św. Mateusza czytana w roku A zwraca uwagę przede wszystkim na postawę Jana Chrzciciela, który uważa siebie za absolutnie niższego od Jezusa, za człowieka grzesznego, który potrzebuje chrztu Jezusowego i nie rozumie, dlaczego Jezus prosi o chrzest⁸². Jezus poddany woli Bożej wykonuje akt pokory, zgodny z zapowiedziami proroka o Słudze Jahwe⁸³, który przez upokorzenie i cierpienie miał zrealizować zbawczy plan Boga⁸⁴. Przez przyjęcie chrztu Janowego Jezus, który nie miał grzechu, solidaryzował się i niejako utozsamiał z grzesznikami, dając tym samym do zrozumienia, że swoje mesjańskie posłannictwo pojmuje jako zejście między grzesznych ludzi, znizowanie się, aby jako Boski lekarz uzdrawiać dusze. Autor pierwszej Ewangelii w swoim opisie chrztu Pańskiego świadomie zawarł dyskretną aluzję do Męki Chrystusa⁸⁵, przez dialog między Jezusem a Janem Chrzcicielem o wypełnieniu sprawiedliwości, którą łączy z Prawem⁸⁶. Chrzest był pierwszym krokiem w dziele dźwigniania grzechów świata. Przez pokorne przyjęcie chrztu od Jana zapoczątkował dzieło odkupienia, które swój finał znalazło na krzyżu⁸⁷.

Ewangelia według św. Marka czytana w roku B przekazuje krótką informację o chrzcie Jezusa zaledwie w trzech wersetach⁸⁸, poprzedzoną zapowiedzią Jana Chrzciciela o mocniejszym od niego, który chrzcić będzie Duchem Świętym⁸⁹. Po wyjściu z wody Jezus widzi rozdzierane niebiosa i Ducha jak gołębicę, który zstępuje na Niego⁹⁰. Otwarcie niebios może wskazywać na te-

⁸¹ Łk 4, 16-30.

⁸² J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 2004, s. 109; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1-13, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2005, s. 164; J. Stępczak, *Chrzest Jezusa w Jordanie. Pismo a Tradycja w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, Poznań 1998, s. 22.

⁸³ Chodzi o cztery pieśni o Słudze Jahwe w Iz 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12.

⁸⁴ J. Homerski, dz. cyt., s. 109.

⁸⁵ J. Stępczak, dz. cyt., s. 23; O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique de baptême*, Neuchâtel 1948, s. 13-16; A.M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, London 1951, s. 35-36.

⁸⁶ J. Stępczak, dz. cyt., s. 23; A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain 1950, s. 111-118.

⁸⁷ A. Paciorek, dz. cyt., s. 164; J. Homerski, dz. cyt., s. 110.

⁸⁸ Mk 1, 9-11.

⁸⁹ Mk 1, 7-8.

⁹⁰ Mk 1, 10 – tłum. A. Malina.

mat apokaliptyczny⁹¹. Było ono często wstępem do wizji⁹². Może też otwierać drogę do przyścia Ducha Świętego, jak u proroka Izajasza⁹³, gdzie prorok woła do Boga, prosząc o nadejście ery eschatologicznej⁹⁴. Obraz rozdartego nieba przypomina manifestację Boga na zewnątrz, wyjście Boga z Jego transcendencji⁹⁵. Rozdzierane niebiosy wyrażają mocne, negatywne uczucia Boga spowodowane grzechami ludzi⁹⁶. W chwili śmierci Jezusa zostaje rozdarta zasłona przybytku⁹⁷. Podobnie jak ludzie rozdzielali szaty wobec śmierci najbliższych, tak Bóg, rozdzielając to, co jest obrazem Jego samego, wyraża ból z powodu gwałtownej śmierci Syna. Czynność rozdzielania tworzy rodzaj inkluzji, czyli ram obejmujących ziemską działalność Jezusa⁹⁸. Dzięki widzeniu po chrzcie w Jordanie Jezus rozpoznaje, że odtąd wszystkie Jego słowa i czyny będą się dokonywały w Duchu Świętym, w znaczeniu podanym przez Jana, czyli ta działalność stanie się chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów⁹⁹. Duch jednocześnie zaświadcza o mesjańskości Jezusa¹⁰⁰, Mesjasz bowiem posiadać miał pełnię Ducha Bożego¹⁰¹.

Ewangelia według św. Łukasza czytana w roku C zawiera dwa fragmenty. Wersety 15-16 mówiące o zapowiedzi Jana oraz wersety 21-22 mówiące o chrzcie Jezusa. Perykopa w roku C jest bardzo podobna do perykopy z roku B. Różnicę stanowi to, że w przekazie św. Marka to Jezus sam widzi otwarte niebo, gołębicę i słyszy głos Ojca, natomiast w przekazie św. Łukasza, podobnie jak w Ewangelii według św. Mateusza, jest to epifania dla zgromadzonych nad Jordanem. Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w postaci gołębicę stanowi widzialny dla wszystkich znak mesjańskiej godności Jezusa, co zostaje dodatkowo potwierdzone przez głos z nieba¹⁰². W Starym Testamencie usłyszenie Bożego

⁹¹ J. Stępczak, dz. cyt., s. 19; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction Notes and Indexes*, London 1952, s. 163.

⁹² Ez 1, 1; Ap 4, 1.

⁹³ Iz 63, 19 – 64, 3.

⁹⁴ J. Stępczak, dz. cyt., s. 19; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon Saint Marc (1, 9-11)*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21 (1959), s. 469–472.

⁹⁵ H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 84.

⁹⁶ A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2013, s. 98.

⁹⁷ Mk 15, 38; J. Stępczak, dz. cyt., s. 20.

⁹⁸ A. Malina, dz. cyt., s. 98–99.

⁹⁹ Tamże, s. 100.

¹⁰⁰ H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka...*, s. 85.

¹⁰¹ Iz 11, 2; 61, 1.

¹⁰² F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2011, s. 232–233; F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 123.

głosu występuje w niektórych powołaniach prorockich¹⁰³. W teofanii nad Jordanem słowa głosu z nieba są cytatem z Ps 2, 7 połączonym aluzją do Iz 42, 1, gdzie jest mowa o zstąpieniu Ducha na Bożego wybrańca¹⁰⁴. Niektórzy Ojcowie Kościoła w tym miejscu Ewangelii umieszczali wersję słów z psalmu: „Ty jesteś moim Synem, ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2, 7). Św. Łukasz w Dziejach Apostolskich powołuje się na Ps 2, 7 w kontekście zmartwychwstania Chrystusa¹⁰⁵. Treścią tego psalmu jest uroczysta intronizacja króla, której towarzyszy akt namaszczenia symbolizujący zapewnienie opieki Bożej oraz udzielenie mu mocy, dzięki której Boży pomazaniec będzie wiecznie panować nad wieloma narodami aż po krańce ziemi¹⁰⁶. Ewangelista Łukasz wspomina, że Jezus modlił się w czasie chrztu. Spośród wszystkich ewangelistów najczęściej wymienia różne sytuacje, w których Chrystus się modlił¹⁰⁷, podając wzmianki o modlitwie Jezusa również wtedy, gdy inni o niej nie wspominają: przed wyborem Dwunastu¹⁰⁸, przed wyznaniem Piotra w Cezarei¹⁰⁹, podczas Przemienienia na górze¹¹⁰, przed nauczeniem modlitwy *Ojcze nasz*¹¹¹, w intencji Piotra¹¹², za swych oprawców¹¹³. Modlitwa w czasie chrztu wskazuje na ważny moment w działalności publicznej Jezusa.

Wszystkie te czytania biblijne mogą być uwzględnione w katechezie poruszającej zagadnienie chrztu Pańskiego, wzbogacając teksty, które wysuwają się na plan pierwszy przy oglądaniu ikony. Uzupełniają je treści liturgiczne, jak prefacja ze święta Chrztu Pańskiego: „Ty przez cudowne znaki nad wodami Jordanu * objawiłeś nam tę tajemnicę chrztu nowego. * Twój głos rozległ się w niebie, * abyśmy uwierzyli, że Twoje Słowo zamieszkało wśród ludzi. * Duch Święty, zstępując w postaci gołębicy, * dał świadectwo, że Chrystus, Twój Sługa, * został namaszczone i posłany, * aby głosić dobrą nowinę ubogim”¹¹⁴.

W kontekście liturgicznym można skorzystać również z liturgii Kościoła Wschodniego, co czyni papież Jan Paweł II. Powołuje się on mianowicie w jednej ze swych katechez środowych na liturgię bizantyjską, która mówi, że

¹⁰³ Ez 1, 28; Jr 1, 4.

¹⁰⁴ F. Mickiewicz, dz. cyt., s. 233.

¹⁰⁵ Dz 13, 33; J. Stępczak, dz. cyt., s. 29–30.

¹⁰⁶ Ps 2, 8.

¹⁰⁷ J. Stępczak, dz. cyt., s. 26. Jezus modlił się w samotności (Mt 14, 23; Mk 1, 35; Łk 5, 16), przy okazji posiłków (Mt 14, 19; 15, 36; 26, 26–29; Mk 8, 6; 14, 22–25; Łk 22, 19–20; J 6, 11), przed swoją Męką (Mt 26, 36–46; Mk 14, 32–42; Łk 22, 40–46; J 17, 1–26), na krzyżu (Mt 27, 46; Mk 15, 34; Łk 23, 34. 46).

¹⁰⁸ Łk 6, 12.

¹⁰⁹ Łk 9, 18.

¹¹⁰ Łk 9, 28.

¹¹¹ Łk 11, 1.

¹¹² Łk 22, 32.

¹¹³ Łk 23, 34.

¹¹⁴ *Mszal z czytaniem...*, s. 623.

w Jordanie „obmywa się Chrystus Słońce”. Dalej w tej katechezie napotykamy następującą uwagę: „Ta sama liturgia w Jutrznii dnia Teofanii lub Epifanii Chrystusa zawiera dialog z rzeką: «Coś ujrzał, Jordanie, że tak się wzburzyły twe wody? Widziałem Niewidzialnego obnażonego i przeniknęło mnie drżenie. Jakże bowiem nie drżeć i nie upaść przed Nim? Aniołowie zadrżeli na Jego widok, niebo się zachwiało, ziemia się zatrzęsała, a morze cofnęło się ze wszystkimi istotami widzialnymi i niewidzialnymi. Chrystus ukazał się w Jordanie, by uświęcić wszystkie wody!»¹¹⁵. Odniesienie do liturgii bizantyjskiej przywołuje także obraz ikony Chrztu Pańskiego, na której obecni aniołowie są świadkami tego wydarzenia, i staje się ona pomostem między kontekstem liturgicznym a biblijnym zarówno w odniesieniu do aniołów, jak i rzeki Jordan oraz Osoby Chrystusa.

6. Zakończenie

W katechezie biblijnej z korzyścią można posługiwać się ikonami dla zaakcentowania ważnych prawd wiary. Obrazowe i symboliczne przedstawienie wydarzeń biblijnych ułatwi uczniom zapamiętanie głównych wniosków teologicznych wynikających z interpretacji Pisma Świętego. Ikona może także pomóc w doborze kontekstu biblijnego dla omawianych wydarzeń przez przedstawione osoby i symbole.

Korzystanie z dorobku ikon w katechezie biblijnej, oprócz korzyści wynikających dla katechetycznej interpretacji biblijnej, wypełnia również zadanie wychowania do życia wspólnotowego, które zakłada także wymiar ekumeniczny¹¹⁶. Oczywiście katecheta winien mieć świadomość odrębności myśli prawosławnej i nie może korzystać z niej bezkrytycznie. Powinien wykazać tutaj podobną ostrożność jak w przypadku korzystania z pism Ojców Kościoła¹¹⁷. Ponadto katecheta winien odróżniać ikony od obrazów o tematyce religijnej malowanych w konwencji ikon i przypominających ikony. Obecnie mamy do czynienia z wyraźną modą na ikony, co daje się zauważyć w katolickich świątyniach. Wiele współczesnych ikon powstaje w oderwaniu od tradycji¹¹⁸, co po-

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Chwała Trójcy Świętej w Chrzcie Chrystusa*, katecheza środowica z dnia 12 kwietnia 2000 r., <http://papiez.wiara.pl/doc/558699.Chwala-Trojcy-Swietej-w-Chrzcie-Chrystusa> (dostęp: 28.12.2017).

¹¹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, n. 86.

¹¹⁷ Na temat specyfiki egzegezy Ojców Kościoła oraz różnic, jakie występują między starożytną a współczesną interpretacją tekstów biblijnych, zob. H. Langkammer, *Historia interpretacji Nowego Testamentu*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. tenże, Pelplin 1994, s. 16–19.

¹¹⁸ W Internecie można spotkać oferty, w których wykonawcy informują, że zamawiający może skorzystać z dostępnego katalogu albo zamówić nowy obraz oraz określić

woduje, że obraz traci swój przekaz teologiczny i powiązanie z innymi ikonami. Dlatego katecheta, jeżeli chce posłużyć się ikoną jako źródłem katechetycznym, winien korzystać z przykładów tradycyjnych.

Bibliografia

- Baly D., *Jordan*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 485–487.
- Bastiaansen L., *Ikony Wielkiego Tygodnia. Teologia i symbolika ikon*, przeł. T. van-Loo Jaroszyk, Kraków 2005.
- Bielawski M., *Blask ikon*, Kraków 2005.
- Bielawski M., *Oblicza ikony*, Kraków 2006.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, przekład i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- Cullmann O., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique de baptême*, Neuchâtel 1948.
- Cummins S.A., *Jan Chrzciciel*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 297–305.
- Descamps A., *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain 1950.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony, Teologia piękna*, tłum. z j. francuskiego M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Fałczyk B., *Hermeneja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 769–770.
- Feuillet A., *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon Saint Marc (1, 9-11)*, „The Catholic Biblical Quarterly” 21 (1959), s. 468–490.
- Frejlich A., *Ikona*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 8–9.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1974.
- Hartsock C., *Światło i ciemność*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 788–790.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 2004.
- Hunter A.M., *The Work and Words of Jesus*, London 1951.

kolorystykę. Takie obrazy nie są w ścisłym znaczeniu ikonami, mimo że wykorzystują technikę i konwencję ikon. Paradoksem jest również to, że ikonami mogą być dzieła, które nie wszyscy określają tym mianem – M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 10–11. Sobór Nicejski II (787) ikoną określa nie tylko obrazy malowane na desce, ale także „ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach [...] w domach czy przy drogach” – *Dekret wiary...*, n. 14.

- Jan Chrzyciel, [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. naukowy wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 301.
- Jan Chrzyciel, [w:] *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 579.
- Jan Paweł II, *Chwała Trójcy Świętej w Chrzcie Chrystusa*, katecheza środowowa z dnia 12 kwietnia 2000 r., <http://papiez.wiara.pl/doc/558699.Chwala-Trojcy-Swietej-w-Chrzcie-Chrystusa> (dostęp: 28.12.2017).
- Jan Paweł II, List apostolski o różańcu *Rosarium Virginis Mariae*.
- Janocha M., *Ikonografia świąt Pańskich*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świątych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998.
- Jordan, [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. naukowy wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 327.
- Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999.
- Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa wyd. polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 127.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Langkammer H., *Ewangelia według świętego Marka, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 84.
- Langkammer H., *Historia interpretacji Nowego Testamentu*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. tenże, Pelplin 1994, s. 11–32.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu, Okres Bożego Narodzenia* (LG), Pallottinum, Poznań 1982.
- Łukaszuk T.D., *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa–Jasna Góra-Skałka 1993.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2013.
- McWhirter J., *Oblubienica, Oblubieniec*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa 2017, s. 512–514.
- Meyers E.M., *Jordan*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 271–272.
- Miazhevich N., Strumiłowski J.P., *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja*, Kraków–Tyniec 2017.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2011.
- Monastyczna Liturgia Godzin*, t. 1: *Okres Adwentu, Okres Bożego Narodzenia, Zakony Benedyktyńskie w Polsce* (MLG).
- Mszal z czytaniem. Niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie*, Katowice 1993.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1-13, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2005.
- Potyrała L., *Ikona. Katechetyczna funkcja ikony*, Kraków 1998.
- Shuler P.L., *Jan Chrzyciel*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. naukowa P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 431–432.

- Sobór Nicejski II (787), *Dekret wiary*, n. 13, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325–787), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 337.
- Standaert B., *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 2002.
- Stępczak J., *Chrzest Jezusa w Jordanie. Pismo a Tradycja w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, Poznań 1998.
- Stypułkowska B., *Biblijna formacja katechetów*, Częstochowa 2015.
- Stypułkowska B., *Ikona Bożego Narodzenia w katechezie biblijnej*, (w druku).
- Stypułkowska B., *Perykopa o przemienieniu Pańskim w katechezie biblijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 34 (2006), s. 180–184.
- Taylor V., *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction Notes and Indexes*, London 1952.
- Tomaszewska A., *Ikona w katechezie*, Częstochowa 2003, mps.
- Walter Ch., *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, przeł. K. Malcharek, Warszawa 1992.
- Wink W., *Jan Chrzciciel*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 249–251.

Beata Stypułkowska – dr teologii, wykładowca katechetyki w Wyższym Instytucie Teologicznym im. NMP Stolicy Mądrości w Częstochowie. Praca doktorska pt. *Teoretyczne i praktyczne założenia przygotowania katechetów do poprawnej interpretacji tekstów biblijnych z uwzględnieniem form samokształcenia kierowanego*, napisana pod kierunkiem bpa dra hab. Antoniego Długosza, została obroniona na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w grudniu 1998 r. Członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich, Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Oddział w Częstochowie. Autorka kilkudziesięciu artykułów i trzech pozycji książkowych.

Anna Lenartowicz-Zagrodna

Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny,

Instytut Filologii Polskiej i Logopedii

anna.zagrodna@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0001-8500-6476

O trzech edycjach Księgi Tobiasza z pierwszej połowy XVI wieku¹

About the Three Editions of the Book of Tobit from the First Half of the 16th Century

Abstract: Despite numerous studies concerning ancient translations of the whole Bible or its individual books, we still do not have full knowledge of the relationships between them. One of the Biblical books which until now has not been elaborated is an anonymous translation of the Book of Tobit published three times in the first half of the 16th century (1539, 1540, 1545). The aim of this research is to show what can be learnt about the history of this monument with the help of a linguistic analysis. The collected linguistic facts serve as a basis for establishing the relationship between the three prints of Tobit, as well as for putting forward a few hypotheses regarding the editor of the second edition, the real order and number of prints and their manuscript base.

Keywords: 16th century Polish language, early Renaissance translations of the Bible into Polish, the Book of Tobit

¹ Artykuł powstał na podstawie tekstu wystąpienia wygłoszonego w czasie VI Kongresu Mediewistów Polskich (20–22 września 2018 r., Wrocław).

Abstrakt: Mimo licznych badań prowadzonych nad dawnymi przekładami całej Biblii lub jej pojedynczych ksiąg nadal nie mamy pełnej wiedzy o zależnościach między nimi. Jedną z ksiąg biblijnych, która do tej pory nie doczekała się opracowania, jest trzykrotnie wydany w pierwszej połowie XVI w. anonimowy przekład Księgi Tobiasza (1539, 1540, 1545). Celem podjętych analiz było pokazanie, czego można dowiedzieć się o kulisach powstania tego zabytku za pomocą narzędzi językoznawczych. Wykscerpowane fakty językowe dały podstawę do ustalenia relacji między trzema drukami *Tobiasza*, a także do postawienia kilku hipotez, dotyczących osoby redaktora edycji drugiej, rzeczywistej kolejności i liczby wydań oraz ich rękopiśmiennej podstawy.

Słowa kluczowe: polszczyzna XVI w., wczesnorenesansowe przekłady Biblii na język polski, Księga Tobiasza

Wstęp

Liczba znanych rękopiśmiennych przekładów Biblii (lub jej fragmentów) na język polski powstałych do końca XV w. jest dość skąpa (ok. 10 pozycji), zwłaszcza jeśli zestawimy ją z liczbą rękopisów czeskich (ok. 150 pozycji)². Tylko w niewielkim stopniu ten stan rzeczy zmienił się w pierwszej połowie XVI w., mimo rozwoju drukarstwa – w oficynach bito wyłącznie wybrane księgi Pisma Świętego³. Swego rodzaju cezurę czasową w dziejach polskich tłumaczeń biblijnych stanowi rok 1561, kiedy to po raz pierwszy ukazał się drukiem kompletny przekład Pisma Świętego (tzw. Biblia Leopoldy). Od tego czasu przyrost literatury biblijnej jest znaczny.

Dla historyków języka polskiego tłumaczenia biblijne stanowią niezwykle cenny materiał badawczy, ponieważ są najstarszymi z zabytków, które poświadczają stan pisanej, literackiej polszczyzny. Stanowią one znakomity materiał dla drobiazgowych analiz na wszystkich poziomach języka – od grafii poprzez fonetykę, fleksję, słowotwórstwo, leksykę po składnię. Szczegółowe ekscerpcje (często opierające się na danych statystycznych) przynoszą wiedzę o tym, które formy językowe były preferowane, a których unikano. Stąd zaś, na wzór mozaiki, wyłania się obraz polszczyzny literackiej w dobie średniowiecza. Ciągłość tradycji biblijnej umożliwia również śledzenie ewolucji tej odmiany języka, nara-

² Zob. I. Kwilecka, *Średniowieczna Biblia czeska a staropolskie przekłady biblijne (zarys problematyki badawczej)*, [w:] *taż*, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003, s. 199.

³ Wykaz zabytków literatury biblijnej zob. R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. 1: *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016.

stania typowych dla przekładów Pisma Świętego jakości stylistycznych, a także obserwację rozwoju technik translatorskich⁴.

Badania językoznawcze mogą być też pomocne przy rozwiązywaniu problemów pozajęzykowych, na przykład przy ustalaniu źródła tłumaczenia, autora, drukarni i redaktora, a także przy określaniu chronologii wydań oraz zależności tekstowych między translacjami opracowanymi przez poszczególnych autorów. Mogą dostarczać argumentów w raz po raz podejmowanej dyskusji nad istnieniem innych niż obecnie znane średniowiecznych tłumaczeń biblijnych na język polski.

Jednym z wczesnorenesansowych zabytków, który dotychczas nie został poddany badaniom językoznawczym, a który może wnieść nowe informacje do wiedzy o rozwoju polskiej biblistyki, jest samoistne wydanie Księgi Tobiasza. Ten właśnie zabytek uczyniony zostanie przedmiotem zainteresowania.

Pierwsza jego edycja zatytułowana *Tobiasz patriarcha Starego Zakonu z łacińskiego języka na polski nowo a pilnie przełożony* wyszła w Krakowie spod pras Macieja Ostrogórskiego (znanego lepiej pod nazwiskiem Szarfenberg⁵) w roku 1539⁶. Jest to zatem – po księgach Eklezjastesa⁷, Psalmów⁸ oraz Syrycha⁹ – chronologiczne czwarte¹⁰ ze znanych obecnie biblijnych przedsięwzięć wydawniczych. Edycja druga ukazała się nakładem oficyny Heleny Unglerowej już w kolejnym roku (1540), ale pod zmienionym tytułem *Tobiasz z łacińskiego języka na polski przełożony*; edycję trzecią pod tymże tytułem wybił zaś Marek Szarfenberg pięć lat (1545) po wydaniu *editio princeps*. Żadna z edycji nie została opatrzona nazwiskiem tłumacza.

Do szybkiego i kilkukrotnego wznowienia nakładu doprowadziła niewątpliwie popularność *Tobiasza*. Tłumaczyć ją być może należy tym, że bohater-

⁴ O znaczeniu przekładów biblijnych dla odkrywania wiedzy na temat jakości polszczyzny świadczy liczba publikacji z tego zakresu. Próbę zebrania bibliografii tematycznej podjęła Marzena Makuchowska (zob. też, *Bibliografia języka religijnego 1945–2005*, Tarnów 2007).

⁵ *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1: *Małopolska*, cz. 1: *Wiek XV–XVI*, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1983, s. 238–250.

⁶ Jest to najstarsza znana edycja tego zabytku, uznawana jednocześnie za pierwszą.

⁷ *Ecclesiastes Xyegi Salomonowe / ktore polskim wykładem kaznodziejskye myanuiemy* w przekładzie Hieronima z Wielunia, editio princeps: Kraków 1522.

⁸ *Psałterz albo kościelne spiewanie / Krola Dawida / nowo pilnie przełożony / z łacińskiego języka w polski / według szczerzego textu* (tzw. Psałterz krakowski), editio princeps: Kraków 1532.

⁹ *Księgi Jesusa Syna Syrachowego / Ecclesiasticus rzeczzone / ktore wssytkich cnot nauke zamykaią w sobie* w przekładzie Piotra Poznańczyka, editio princeps: Kraków 1535.

¹⁰ W tym samym roku co *Tobiasz patriarcha...* ukazały się również dwa wydania *Żołtarza Dawida* w przekładzie Walentego Wróbla: pierwsze nakładem Heleny Unglerowej (w kolofonie odnotowano datę dzienną: 24 maja 1539), drugie – nakładem Macieja Szarfenberga (zob. *Drukarze dawnej Polski...*, t. 1, cz. 1, s. 241); nie wiadomo jednak, czy druki te są wcześniejsze niż *Tobiasz*.

wie przekładu, wyjęci z kontekstu całej Biblii, wymagającej wszak szczególnej interpretacji i uwagi czytelniczej (a także pewnego przygotowania), zaczęli funkcjonować w ramach sfabularyzowanej historii, przedstawiającej pasjonującą i niezwykle przygody, które nie wymagały wychodzenia poza warstwę powierzchniową¹¹. Stawali zatem na równi z bohaterami historii i romansowych, i hagiograficznych¹². To zaś sprawiało, że anonimowy *Tobiasz*, należący do lektury budującej¹³, doskonale nadawał się do realizacji ówczesnej metody zaznajamiania czytelnika z treściami religijnymi za pomocą narzędzi pod względem merytorycznym łatwych do przyswojenia, a jednocześnie pod względem drukarskim przemysłanych. Warto tu bowiem dodać, że wszystkie jego edycje zaopatrzone w modlitwy o dobre małżeństwo i o bezpieczną podróż oraz wybito w niewielkim rozmiarze (w formacie 8°), ułatwiającym zabieranie książki w podróż: „kieszonkowy format i dołączona modlitwa o dobrą podróż pozwalają przypuszczać, że była ona przeznaczona również dla osób podróżujących”¹⁴. *Tobiasz* pomyślany został zatem jako książka-towarzysz.

Na temat języka tego zabytku wypowiedział się do tej pory tylko Estreicher (a za nim inni badacze), który w *Bibliografii staropolskiej* odnotował, że edycja z 1545 r. ma „Tekst wygładzony w porównaniu do pierwszego wydania”¹⁵; edycji Unglerowej Estreicher nie konfrontował. Rodzi się zatem pytanie, na czym polega rzeczzone „wygładzenie” i w jakiej relacji względem siebie pozostają trzy wydania *Tobiasza*? Zastanawiać może bowiem, dlaczego zabytki te różnią się tytułami i dlaczego wyszły w tak krótkim czasie spod pras trzech różnych drukarzy.

Celem podjętych tu analiz jest więc próba odtworzenia historii powstania i poszerzenia wiedzy na temat trzech edycji *Tobiasza* za pomocą narzędzi językoznawczych.

Edycje *Księgi Tobiasza* w świetle faktów językowych

Na podstawie wyekscerpowanych z trzech edycji *Tobiasza* faktów językowych¹⁶ można stwierdzić przede wszystkim, że (wyniki podaję w skrócie):

- 1) Większość różnic między edycjami z 1540 oraz 1545 r. występuje na poziomie grafii, fonetyki i fleksji; inne rozbieżności pojawiają się sporadycznie;

¹¹ Zob. M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980, s. 45–49.

¹² Zob. J. Krzyżanowski, *Romans polski XVI wieku*, Warszawa 1962, s. 178–190.

¹³ Zob. I. Kwilecka, dz. cyt., s. 201.

¹⁴ R. Pietkiewicz, dz. cyt., s. 208–211.

¹⁵ K. Estreicher, *Bibliografia staropolska*, Kraków 1936, t. 31: T, s. 181.

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. A. Lenartowicz-Zagrodna, *Zależności językowe między trzema edycjami Księgi Tobiasza z pierwszej połowy XVI wieku*, „Studia Językoznawcze. Synchroniczne i Diachroniczne Aspekty Badań Polszczyzny” 18 (2019) [w druku].

- 2) Edycja z 1539 r. różni się od kolejnych dwu nie tylko wariantami graficznymi, fleksyjnymi i fonetycznymi, ale także szykiem wyrazów, leksyką (zarówno pod względem jakości, jak i liczby) oraz składnią;
- 3) Z perspektywy wyborów językowych za najbardziej archaiczną należy uznać edycję Unglerowej, choć również w edycjach pierwszej i trzeciej obecne są pojedyncze elementy, które można uznać za przestarzałe na tle stanu ówczesnej polszczyzny;
- 4) Pod względem techniki przekładu wszystkie edycje realizują metodę werbalną¹⁷, przy czym więcej swobody translatorskiej obserwuje się w edycji pierwszej, ciężącej w niektórych partiach ku technice *ad sensum*; w wydaniach kolejnych zaś ewentualne odstępstwa od tekstu łacińskiego zostają usunięte, w efekcie czego zbliżają się one do średniowiecznej techniki przekładów biblijnych, zakładającej niewolnicze podążanie za źródłem.

Wynotowane z tekstów fakty językowe pokazują więc, że należy zweryfikować sąd Estreichera na temat niższej jakości języka edycji pierwszej i wygładzeniu go w edycji z 1545 r. (zatem również z 1540, której Estreicher nie konfrontował). O ile bowiem między trzema *Tobiaszami* nie widać wyraźnych i w pełni konsekwentnych różnic językowych na polu fonetyki i fleksji (choć pewne tendencje dają się wskazać), o tyle można je dostrzec na poziomie leksyki oraz składni. W wydaniach Heleny Unglerowej i Marka Szarfenberga dążenie do pozostania w zgodzie z oryginałem skutkuje obecnością struktur typowych dla łaciny, a w efekcie w poszczególnych miejscach polskiego tłumaczenia odczuwalna jest nienaturalność języka (co jednak nie znaczy, że tekst wychodzi poza normę językową). Natomiast w edycji z 1539 r., jak się wydaje, dbałość o polszczyznę była dla redaktora ważniejsza niż ścisła wierność źródłu. Z tego względu jakości języka tej edycji nie należy oceniać niżej niż edycji późniejszych.

Zerwanie ze średniowieczną tradycją translatorską oraz częstsze preferowanie potocznych form językowych, widoczne w *Tobiaszu* z 1539 r., skutkuje ograniczeniem zakresu stylistyki biblijnej i świadczy o otwarciu redaktora na zmiany w podejściu do tekstu biblijnego. W efekcie jego *Tobiasz* balansuje między tekstem religijnym a romansem czy zwykłą historią, niewymagającą dogłębnej interpretacji.

Obecność większej liczby formacji archaicznych oraz zastosowana technika przekładu w wydaniu z 1540 r. świadczą o przestrzeganiu przez jego redaktora typowego dla stylu biblijnego konserwatyizmu językowego¹⁸. *Tobiasz* Unglerowej

¹⁷ Teksty konfrontowano z wydaniem: *Biblia Sacra vulgatae editionis: Sixti V Pont. Max. Iussu Recognita et Clementis VIII Auctoritate Edita*, red. P. Michael Hetzenauer, Ratzbona–Rzym: Sumptibus et typis Friderici Pustet, 1914, <http://www.sacredbible.org/vulgate1914> (dostęp: 18.09.2018).

¹⁸ Zob. m.in.: M. Kosowska, *Z dziejów polskiego stylu psalterzowego*, „Język Polski” 92 (1962), s. 135–148; M. Cybulski, *Staropolskie przekłady Psalterza*, „Rozprawy Komisji

wej to zatem przede wszystkim księga biblijna. Powrót do werbalnej techniki przekładu w kolejnych wydaniach – mimo wyraźnego jej przełamania w wydaniu pierwszym – może więc zastanawiać i prowokować do stawiania hipotez o kulisach powstania zabytku.

Pierwsza hipoteza skupia się wyłącznie na *Tobiaszu* Unglerowej. Cechy języka tej edycji wyraźniej niż w pozostałych dwu ciążą ku przeszłemu stanowi polszczyzny – redaktor zatrudniony przez Unglerową świadomie decydował się na ich wybór, choć powszechniejsze w tym okresie były już postaci preferowane przez redaktorów zatrudnionych u obu Szarfenbergów. Z zasady pokrywają się one z językowymi wyborami obecnymi w opublikowanym w tej oficynie *Żołtarzu* Wróbla pod redakcją Andrzeja Glabera z Kobyлина¹⁹. Nie można więc wykluczyć, że oba zabytki przygotowała do druku ta sama osoba. Dodatkowym argumentem mogłaby tu być zachowana na wysokim poziomie konsekwencja ortograficzna *Tobiasza*²⁰, wymagająca (mając na uwadze ówczesne rozchwianie ortograficzne) redakcyjnego doświadczenia, którego Glaberowi z pewnością nie można odmówić²¹. Dla uzyskania pewności rzecz wymaga jednak dokładniejszego zbadania.

Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 41 (1996), s. 91; D. Bienkowska, *Polski styl biblijny*, Łódź 2002; J. Migdał, A. Piotrowska, *Konserwatyzm językowy jako cecha przekładów biblijnych*, [w:] *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, t. 1, red. S. Koziała, W. Przyczyna, Tarnów 2009, s. 313–322.

¹⁹ Zob. J. Migdał, A. Piotrowska, dz. cyt., s. 313–322; J. Migdał, *Fonetyczne i fleksyjne wyznaczniki stylu biblijnego w drukowanej wersji Żołtarza Dawidowego Walentego Wróbla*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 219–231; też, *Progresywny czy tradycyjny – o postawie normatywnej Andrzeja Glabera z Kobyлина w zakresie demorfologizacji rodzaju rzeczownika w formach celownika, narzędnika i miejscownika liczby mnogiej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 16(36) (2010), s. 173–182; też, *O języku Andrzeja Glabera z Kobyлина. Studium normalizacji polszczyzny wczesnorennesansowej*, Poznań 1999.

²⁰ Cechy ortograficzne *Tobiasza* Unglerowej są na ogół zgodne z szesnastowieczną normą (zob. np. T. Lisowski, *Grafia druków polskich z 1521 i 1522 roku. Problemy wariantywności i normalizacji*, Poznań 2001; A. Lenartowicz-Zagrodna, *Księgi Jezusa, syna Syrachowego, Ecclesiasticus rzeczzone, które uszytkich cnot naukę zamykają w sobie w przekładzie Piotra Poznańczyka. Studium języka zabytku*, Łódź 2015, s. 19–64). Zwraca jednak uwagę wypracowany przez redaktora tej edycji i wysoce konsekwentny system oddawania szeregu głosek [c], [č], [č̣]. Bardzo wyraźnie zaznacza się bowiem tendencja do zapisu głoski syczącej przez dwuznak cz (np. *tkacztwo, czuda, máiącz, rzekącz, trwáiącz, będącz, ofiaruiącz, drżączięcztwie, sprączzowány, czorká, opczowála, odwráczáć, nieczo, czo, młodzieńczá, czáłowál, słończa, ferczu*), szumiącej przez *cz* (*rzeczy, raczey, uczynisz, czciá, czáfow, uczył, obliczem, tłuszczý, iaskolczého, oczí*), a miękkiej, zmiękczonej oraz poprzedzającej samogłoski [y] lub [e] – przez literę *c* (np. *prace, młodzieńci, grającemi, lewici, wszytci, pirzwnice, nieopuścíl, miec, mowic, byc, dziecinnego, porzucił, cielczow, kofcioła, dzieściny, trzeciego, wstrzymawac, wolnośc, ifc, chciał, swiebodnośc, dzieścęc, zabic, fpiącemu, rodzici*).

²¹ Na temat działalności redakcyjnej Glabera zob. J. Migdał, *O języku...*, s. 18–23.

Druga hipoteza dotyka podstawy wydania i opiera się na zarejestrowanym w wydaniach z 1540 i 1545 r. błędzie. Łacińskie *te* w kontekście *te quoque fecit videre* (12, 3) oddane zostało nieprawidłowo jako *rybie* (*i rybie to sprawił iżę widzisz*) zamiast właściwego *tobie*, obecnego w edycji z 1539 r. (*i tobie to sprawił iżę widzisz*). Stąd można wnosić, że być może dla *Tobiasza* Unglerowej podstawą nie było wydanie Macieja Szarfenberga – wydaje się bowiem mało prawdopodobne, aby redaktor, rzekomo opierający się na poprzednim wydaniu i skrupulatnie oczyszczający je z odstępstw od łacińskiego oryginału, w jednym miejscu celowo zamienił leksem poprawny na niewłaściwy. Odrzucić też należy możliwość, że było dwu różnych tłumaczy – jeden działający na zlecenie Macieja, drugi Heleny. Zbieżności między zabytkami są bowiem widoczne nie tylko w tekście przekładu Księgi Tobiasza, ale także w partiach nieprzetłumaczonych z łaciny (czyli w modlitwach, a zwłaszcza w poprzedzającym całość streszczeniu poszczególnych kapitulów, pełniącym niejako funkcję spisu treści). Za prawdopodobne należy w tym kontekście uznać, że istniał jakiś wcześniejszy rękopis, który redaktorzy obu tych drukarni niezależnie od siebie opracowali. Wówczas wydania *Tobiasza* z 1539 oraz 1540 r. stanowiłyby autonomiczne produkcje i nie należałoby traktować ich jako dwu kolejnych edycji (w takiej relacji pozostają tylko druki z 1540 i 1545 r.) – tym bardziej że noszą one inne tytuły.

Pytanie, które należy w tym miejscu zadać, dotyczy wieku i proveniencji ewentualnego rękopisu. Ponieważ żadne z opracowań redakcyjnych nie było w pełni konsekwentne (można co prawda wskazać pewne tendencje redakcyjne, ale zawsze pojawią się w danej edycji przykłady odstępstw od nich²²), uznano za rzecz uprawnioną wspólny ogląd wszystkich wyekscerpowanych z trzech wydań *Tobiasza* cech językowych, które w latach 30. i 40. XVI w. określić by można mianem archaicznych lub przestarzałych. Mamy tu na myśli wybór regresywnej lub starszej z funkcjonujących w polszczyźnie form. Argumentami przemawiającymi za istnieniem rękopisu powstałego na początku XVI w. lub jeszcze wcześniej są m.in.²³:

a) w zakresie fleksji imiennej:

- notowane w różnych przypadkach gramatycznych przykłady zastosowania liczby podwójnej przy leksemach wykazujących oraz niewykazujących naturalnej parzystości, obecne również w stosunkowo nowatorskiej edycji z 1539 r. (np. 1539: *dwu wielbłądu* → 1540: *dwa wielbłądy*; 1539

²² Na przykład redaktor z 1539 r. wprowadza nowinkę fleksyjną, mianowicie zalecaną w XVI stuleciu przez gramatyka Stojęńskiego końcówkę *-am* w celowniku liczebnika (*siedmiam mężom*) zamiast kontynuującej stan prasłowiański końcówki *-i* (1540: *siedmi mężom*). Jednocześnie jednak pozostaje przy genetycznie starszej końcówce narzędnika rodzaju nijakiego *-im*, rezygnując z nowszej *-em* (*merdanim*, *weselim* etc.).

²³ Nie udało się ustalić proveniencji ani wieku obecnego w edycji z 1540 r. leksemu *mężzeństwo*, z pewnością nieprzypadkowego, ponieważ odnotowanego dwukrotnie. Być może jest to osobliwość leksykalna.

- + 1540 + 1545: *szli oba, nad dwiema jedynema, dwie krowie, uchwyc skrzydle/skrzele*);
- często występująca odmiana prosta przymiotnika i imiesłowu rodzaju męskiego (np. *był przywocon wzrok, był żyw, ięt, był dan, będzie ukoronowan, będzie wyświebodzion, posłan jest, będziesz uzdrowion, godzien, widzian, spalon, zbudowan*), ale również nijakiego (*wyciągnął na sucho, miasto położono jest, będzie odpędzono diabelstwo, będzie mówiono błogostawieństwo, nasienie będzie błogostawiono*);
- biernik liczby mnogiej dla rzeczownika *dzień* kilkakrotnie w edycji Unglerowej zbudowany z użyciem końcówki *-e* (*po wsze dnie*), która jest zgodna z podstawą rozwojową, ale archaiczna i zmodernizowana w pozostałych drukach (*po wsze dni*);
- pojedyncze przykłady zastosowania końcówek starszych mimo możliwości wyboru zyskujących w XVI w. przewagę końcówek młodszych (np. w miejscowniku liczebnika użycie końcówki *-i* zamiast *-u*: *po siedmi dni*²⁴; w dopełniaczu rzeczownika rodzaju męskiego *-a* zamiast *-u*: *z pokoja* zamiast *z pokoju*; w celowniku rzeczownika masculinum *-owi*: *ku pokarmu/obiadu*);
- b) w zakresie fleksji czasownika:
 - kilkakrotnie odnotowane przykłady użycia w 3. osobie obu liczb czasu przeszłego złożonego (perfektum), zbudowanego z imiesłowu i odpowiedniej formy osobowej słowa posiłkowego *być* (np. 1540: *pocałowali się są*, 1539 + 1540 + 1545: *weselili się są, dokończyły się są*); o ich archaiczności świadczy fakt, że już pod koniec XIV w. postaci złożone zaczęły być wypierane przez formacje bez słowa posiłkowego;
 - wystąpienie przykładów na czas zaprzeszyły, które w XVI w. notuje się rzadko (np. *wziął był, się był stał, był przyszedł, był dał*).

Te same przykłady mogą oczywiście dowodzić celowej archaizacji języka. Wydaje się jednak, że wówczas wskazane formacje byłyby wprowadzane częściej i konsekwentniej. Ponieważ jest ich niewiele (czasami są to jednostkowe poświadczenia), można się raczej spodziewać niedokładnego usuwania językowej patyny z otrzymanego do obróbki redakcyjnej starszego tekstu.

Nie odnaleziono również w trzech *Tobiaszach* elementów, które mogłyby dobitnie świadczyć o czeskiej proweniencji podstawy wydania²⁵. Nie przeważają w nich bowiem poświadczone jednostkowo w edycjach warianty form nieprzełożonych typu *świekra, wyświebodził i żenie*, funkcjonujące obok typowo polskich *świokra, wyswododził i żona*, następnie oboczne postaci: czeska *smuci*

²⁴ Tu dodatkowo przykład przeniesienia jej na formę rzeczownikową.

²⁵ Co więcej, wyekscerpowano typowo polskie postaci *wnęk* (w różnych przypadkach) i *brona*, które wówczas konkurowały z czeskimi *wnuk* i *brana* → *brama*, a dopiero później zostały przez nie wyparte.

i polska *smęci* oraz odnotowany w edycjach Heleny i Marka leksem *tachnęli* (1539: *poszli*) zakwalifikowany w *Słowniku staropolskim* jako bohemizm.

Trzecia hipoteza dotyczy rzeczywistej liczby i kolejności edycji Tobiasza. Niewykluczone wydaje się, że *Tobiasz* Macieja Szarfenberga z 1539 r. nie był pierwszym wydaniem tego dzieła. Oprócz językowych istnieją bowiem pewne przesłanki pozajęzykowe, które dopuszczają możliwość publikacji *Tobiasza* jeszcze przed 1539 r.

Przede wszystkim wątpliwość budzi użyty w tytule wydania Macieja Szarfenberga leksem *nowo*, który – zgodnie z informacjami zawartymi w *Słowniku polszczyzny XVI wieku* – w XVI stuleciu oznaczał nie tylko ‘1) niedawno, dopiero co’, ale także ‘2) znowu, od nowa’. Warto odnotować, że oba znaczenia zilustrowano takim samym przykładem połączenia, mianowicie: „nowo wydany” (odmienne są oczywiście cytowane źródła).

Ponadto ok. 1539 r. trwał konflikt między Heleną Unglerową a Maciejem Szarfenbergiem, który dwukrotnie został wezwany przed sąd za przedrukowanie intratnych dla oficyny Unglera tekstów (*Żołtarza Wróbla* oraz *Farrago civilium actionum* Tucholczyka – rękopis tego dzieła Szarfenberg wykradł)²⁶. Przykładów uprawiania takiej praktyki wydawniczej przez Unglerową nie odnotowano²⁷ (to ona była zawsze stroną poszkodowaną), toteż kolejność wydań *Tobiasza* stałaby w opozycji do naszej wiedzy o toczonym sporze.

Należy też wspomnieć, że w opublikowanym przez Artura Benisa inwentarzu wydawnictw Unglera²⁸, sporządzonym po śmierci wdowy Heleny, dwa razy zarejestrowano pozycję opatrzoną tytułem interesującej nas książki – w obrębie druków zgromadzonych pod hasłem *in sexternis in folio non ligati* pod numerem 1243 widnieje *Tobias Polonicus* w liczbie jednego egzemplarza (s. 51), natomiast w grupie *libri Polonici* pod numerem 1319 mieści się *Thobias polski* w liczbie 34 egzemplarzy (s. 53). Czy są to dwie różne edycje, czy jedna, dwukrotnie odnotowana przez roztargnionego pisarza miejskiego, pozostaje sprawą otwartą.

Zakończenie

Wypada ostatecznie stwierdzić, że fakty językowe (zarówno w ujęciu ogólnym, jak i jednostkowym) w zestawieniu z faktami pozajęzykowymi stanowiąc mogą argumenty w dyskusji nad dziejami anonimowego przekładu *Tobiasza*. Jest to z pewnością zabytek godny zainteresowania, ponieważ daje badaczowi

²⁶ Zob. *Drukarze dawnej Polski...*, s. 314–316.

²⁷ Co nie oznacza, że nie łamała nadanych konkurencji na mocy przywilejów królewskich monopoli, np. na druk kalendarzy czy rubryk (zob. *Drukarze dawnej Polski...*, s. 316).

²⁸ *Materiały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce*, wyd. A. Benis, Kraków 1890.

rozległe pole dociekań. Istotne byłoby też zbadanie, czy ten anonimowy przekład wywarł wpływ na kształt językowy późniejszych tłumaczeń Księgi Tobiasza (pióra Leopoldy i Wujka), dla których również podstawą był tekst łaciński.

Bibliografia

- [Anonim], *Tobiasz patriarcha Starego Zakonu z łacińskiego języka na polski nowo a pilnie przełożony*, Kraków: Maciej Ostrogórski (Szarfenberg), 1539.
- [Anonim], *Tobiasz z łacińskiego języka na polski przełożony*, Kraków: Helena Unglerowa, 1540.
- [Anonim], *Tobiasz z łacińskiego języka na polski przełożony*, Kraków: Marek Szarfenberg, 1545.
- Adamczyk M., *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980.
- Biblia Sacra vulgatae editionis: Sixti V Pont. Max. Iussu Recognita et Clementis VIII Auctoritate Edita*, red. P. Michael Hetzenauer, Rzybnica–Rzym: Sumptibus et typis Friderici Pustet, 1914, <http://www.sacredbible.org/vulgate1914> (dostęp: 18.09.2018).
- Bieńkowska D., *Polski styl biblijny*, Łódź 2002.
- Cybulski M., *Staropolskie przekłady Psalterza*, „Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 41 (1996).
- Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1: Małopolska, cz. 1: Wiek XV–XVI, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1983.
- Ecclesiastes Xyegi Salomonowe / ktore polskim wykładem kaznodzieyskye myanuujemy* w przekładzie Hieronima z Wielunia, Kraków 1522.
- Estreicher K., *Bibliografia staropolska*, Kraków 1936, t. 31: T.
- Kosowska M., *Z dziejów polskiego stylu psalterzowego*, „Język Polski” 92 (1962), s. 135–148.
- Krzyżanowski J., *Romans polski XVI wieku*, Warszawa 1962.
- Kwilecka I., *Średniowieczna Biblia czeska a staropolskie przekłady biblijne (zarys problematyki badawczej)*, [w:] *taż*, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003, s. 199–208.
- Księgi Jezusa Syna Syrachowego / Ecclesiasticus rzeczony / ktore wssytkich cnot nauke zamykaią w sobie* w przekładzie Piotra Poznańczyka, Kraków 1535.
- Lenartowicz-Zagrodna A., *Księgi Jezusa, syna Syrachowego, Ecclesiasticus rzeczony, ktore wssytkich cnot nauke zamykaią w sobie* w przekładzie Piotra Poznańczyka. *Studium języka zabytku*, Łódź 2015.
- Lenartowicz-Zagrodna A., *Zależności językowe między trzema edycjami Księgi Tobiasza z pierwszej połowy XVI wieku*, „Studia Językoznawcze. Synchroniczne i Diachroniczne Aspekty Badań Polszczyzny” 18 (2019) [w druku].
- Lisowski T., *Grafia druków polskich z 1521 i 1522 roku. Problemy wariantowości i normalizacji*, Poznań 2001.

- Makuchowska M., *Bibliografia języka religijnego 1945–2005*, Tarnów 2007.
- Materiały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce*, wyd. A. Benis, Kraków 1890.
- Migdał J., *Fonetyczne i fleksyjne wyznaczniki stylu biblijnego w drukowanej wersji Żoltarza Dawidowego Walentego Wróbla*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 219–231.
- Migdał J., *O języku Andrzeja Glabera z Kobylina. Studium normalizacji polszczyzny wczesnorennesansowej*, Poznań 1999.
- Migdał J., *Progresywny czy tradycyjny – o postawie normatywnej Andrzeja Glabera z Kobylina w zakresie demorfologizacji rodzaju rzeczownika w formach celownika, narzędnika i miejscownika liczby mnogiej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 16(36) (2010), s. 173–182.
- Migdał J., Piotrowska A., *Konserwatyzm językowy jako cecha przekładów biblijnych*, [w:] *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, t. 1, red. S. Koziara, W. Przyczyna, Tarnów 2009, s. 313–322.
- Pietkiewicz R., *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. 1: *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016.
- Psalterz albo kościelne spiewanie / Kroła Dawida / nowo pilnie przełożony / z łacińskiego ięzyka w polski / według szczerego textu* (tzw. Psalterz krakowski), Kraków 1532.

Anna Lenartowicz-Zagrodna – absolwentka filologii polskiej oraz filologii klasycznej, doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, obecnie adiunkt w Zakładzie Historii Języka Polskiego i Logopedii Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania naukowe to: leksykografia polsko-łacińska; polszczyzna historyczna (w tym polszczyzna biblijna i przekładowa oraz stylistyka historyczna, zwłaszcza pierwszej połowy XVI w.); translatoryka łacińska (przekłady zarówno teksów antycznych, jak i staropolskich); edycje tekstów staropolskich (wydania Księgi Syracha w przekładzie Piotra Poznańczyka oraz Księgi Eklezjastesa Hieronima Spiczyńskiego z Wielunia).

Danuta Kowalska

Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii

danuta.kowalska@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-5550-5650

Od *Psalterza floriańskiego* do *Psalterza Wujka*, czyli o trwałości polszczyzny biblijnej¹

From the *Saint Florian Psalter* to the *Jakub Wujek Psalter*: About the Stability of Biblical Polish

Abstract: The aim of the article is to show the role medieval Polish translations of *The Psalter* (the *Saint Florian Psalter*, the *Pulawski Psalter*, the *Cracow Psalter*) played in shaping the Polish Psalter and biblical style, as well as to point out their stylistic influence on later Renaissance translations of *The Book of Psalms* and free translations (the *Psalter* by Walenty Wróbel, the *David's Psalter* by Mikołaj Rej). The analyses show meticulous, conscious work of medieval translators done in order to shape the stylistic and linguistic layer of the translation. They also deal with the translators' efforts and stylistic choices, such as conscious archaization or synonymy, that often are the effect of abandoning literal translation, which is against popular views of only word-for-word, mechanical translation of Latin *Vulgate*. The analyses indicate that the process of creating native biblical style of poetry is reflected in the earliest translations and editions of *The Book of Psalms*. Some of its features are preserved in Renaissance translations despite the revolution which happened in Polish biblical texts due to the Reformation and Humanism.

¹ Artykuł powstał na podstawie tekstu wystąpienia wygłoszonego w czasie VI Kongresu Mediewistów Polskich (20–22 września 2018 r., Wrocław).

Keywords: *The Book of Psalms*, Old Polish and Renaissance translations of *The Psalter*, Polish Psalter and biblical style, biblical Polish

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie roli średniowiecznych polskich przekładów Psalterza (*Psalterza floriańskiego*, *Psalterza puławskiego*, *Psalterza krakowskiego*) w kształtowaniu się polskiego stylu psalterzowo-biblijnego, a zwłaszcza ich stylistycznego wpływu na późniejsze – renesansowe – tłumaczenia *Księgi Psalmów* (np. *Psalterz Wujka*), w tym także na teksty reprezentujące nurt tłumaczeń swobodnych (Żołtarz Wróbla, *Psalterz Dawidów* Mikołaja Reja). W toku analiz na wybranych przykładach ukazuje się misterną, celową i świadomą pracę średniowiecznych tłumaczy w kształtowaniu warstwy językowo-stylistycznej przekładu, odsłania ich indywidualne zabiegi i wybory stylistyczne (np. świadoma archaizacja, operowanie synonimią), nierzadko będące także efektem odchodzenia od literalnego tłumaczenia, a więc przeczące rozpowszechnionej tezie o tylko mechanicznym i niewolniczym odwzorowywaniu łacińskiego tekstu Wulgaty. Analizy ukazują, że już najwcześniejsze przekłady i redakcje *Księgi Psalmów* obrazują proces tworzenia rodzimego stylu poezji biblijnej, którego niektóre wykładniki przetrwały w renesansowych tłumaczeniach mimo przewrotu, jaki za sprawą reformacji i humanizmu dokonał się w polskim piśmiennictwie biblijnym.

Słowa kluczowe: *Księga Psalmów*, staropolskie i renesansowe przekłady Psalterza, polski styl psalterzowo-biblijny, polszczyzna biblijna

Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie z perspektywy językoznawczej roli średniowiecznych polskich przekładów Psalterza (*Psalterza floriańskiego*, *Psalterza puławskiego*, *Psalterza krakowskiego*) w kształtowaniu się polskiego stylu psalterzowo-biblijnego, a zwłaszcza ich stylistycznego wpływu na późniejsze – renesansowe – tłumaczenia *Księgi Psalmów*. Na przestrzeni ponad sześciowiekowej polskiej tradycji pisanej powstało kilkadziesiąt przekładów i parafraz tej księgi biblijnej. Tę długą listę otwierają rękopiśmienne i drukowane przekłady średniowieczne: *Psalterz floriański*, *Psalterz puławski*, *Psalterz krakowski*, *Żołtarz Dawidów* Walentego Wróbla, fragmenty *Księgi Psalmów* zawarte w *Modlitwach Wacława* oraz w rękopiśmiennych *Wigiliach za umarłe ludzie*, przekład 42 psalmów pochodzących z rękopiśmiennego *Modlitewnika Olbrachta Gasztolda*, przekład siedmiu psalmów pokutnych stanowiących fragment modlitewnika drukowanego około roku 1530 lub 1532 u Wietora, niezachowany przekład wchodzący w skład *Biblii Królowej Zofii* z połowy XV w. i wreszcie hipotetyczny, prawdopodobnie najstarszy, bo trzynastowieczny

przekład *Psalterza*, z którego mogła korzystać św. Kinga, która według anonimowego autora miała zwyczaj codziennego odmawiania *decem psalmos in vulgari*. Renesans wraz z rozwojem drukarstwa i rozprzestrzenianiem się ruchu reformacyjnego w Europie przynosi kolejne liczne tłumaczenia tej księgi biblijnej na język polski, różniące się zarówno metodą translacji, jak i obliczem wyznaniowym. W roku 1561 ukazuje się w Krakowie w oficynie Dziedziców Marka Szarfenberga pierwszy katolicki przekład Biblii wraz z *Psalterzem* ks. Jana Leopoldy, pod koniec XVI w. pojawiają się kolejne katolickie edycje: *Psalterza* (1594) i całej Biblii (1599) ks. Jakuba Wujka. W duchu polemiki religijnej powstają nowatorskie przekłady Biblii wraz z *Psalterzami: Biblia brzeska* (1563), *Biblia nieświeska* (1570), *Biblia gdańska* (1632). Ten bogaty i różnorodny zbiór dopełniają parafrazy *Psalterza*: prozatorska parafraza, której autorstwo przypisuje się Mikołajowi Rejowi (*Psalterz Dawidów*, ok. 1545), także tłumaczone prozą *Psalmy Dawidowe* Pawła Milejewskiego (1587), poetycka parafraza Jakuba Lubelczyka (*Psalterz Dawida*, 1558) czy wreszcie arcydzieło parafrazy Jana Kochanowskiego (*Psalterz Dawidów*, 1579). Trudno nie dostrzec tego wielowiekowego wpływu tłumaczy *Psalterza* na kształtowanie się i utrwalanie polskiego języka i stylu biblijnego.

Trzeba zauważyć, że choć w wielu pracach podejmujących zagadnienie stylu psalterzowego na ogół powszechne jest przekonanie, że jego genezy trzeba szukać w najstarszych, a więc średniowiecznych przekładach Pisma Świętego na język polski, to jednak wciąż jeszcze nie docenia się roli anonimowych tłumaczy w świadomym kształtowaniu warstwy stylistyczno-językowej polskiego przekładu. Przeważają spopularyzowane przez Stanisława Rosponda, a następnie powtarzane w pracach innych badaczy, m.in. Władysława Kuraszkiewicza, Marii Kossowskiej, Teresy Skubalanki, Zenona Klemensiewicza, opinie o niewolniczej zależności polskich średniowiecznych tłumaczeń od łacińskiego wzorca czy też o ich archaiczności i skostnieniu języka². Słownictwo średniowiecznych *Psalterzy* zwykło się określać mianem „papierowego”, podkreślano „niedołęstwo” i „szablon średniowiecznych kalk i sposobów żywcem i mechanicznie przeschczepianych na grunt polski”³. Tego rodzaju sądy były konsekwencją prowadzenia badań na wrywkowym materiale i porównawczego zestawiania ze

² Por. S. Rospond, *Studia nad językiem polskim XVI wieku (Jan Seklucjan, Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Malecki, Grzegorz Orszak)*, Wrocław 1949; tenże, *Druki mazurenskie XVI wieku*, Olsztyn 1948; tenże, *Język renesansu a średniowiecza na podstawie literatury psalterzowo-biblijnej*, [w:] *Odrodzenie w Polsce*, t. 3: *Historia języka*, cz. 2, red. M.R. Mayenowa, Z. Klemensiewicz, Warszawa 1962, s. 175–177; W. Kuraszkiewicz, *Tło społeczne rozwoju polskiego języka literackiego*, [w:] tenże, *Polski język literacki. Studia nad historią i strukturą*, Warszawa–Poznań 1986, s. 129–179; T. Skubalanka, *Historyczna stylistyka języka polskiego. Przekroje*, Wrocław 1984, s. 35; Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 1981.

³ Por. S. Rospond, *Język renesansu...*, s. 122, 127.

sobą tekstów przekładów zróżnicowanych pod względem chronologicznym, wykorzystujących różne metody translacji, dokonywanych z różnych źródeł czy też powstałych w różnych obozach wyznaniowych. Formułowane na tej podstawie wnioski były krzywdzące dla średniowiecznych tekstów, które stawały się jedynie koniecznym materiałem porównawczym do pokazania piękna późniejszych translacji, powstałych w drugiej połowie XVI stulecia⁴. Tego rodzaju postawa badawcza sprzyjała upowszechnieniu się przekonania, że „zręby polskiego stylu biblijnego początkami sięgają głównie szesnastowiecznych tłumaczeń biblijnych, w którym to okresie daje się stwierdzić istnienie ponadindywidualnego kodu biblijnego”⁵, i że jego twórcą jest ks. Jakub Wujek. W świetle istniejącego stanu badań materiałowych trzeba uznać, że Wujkowe tłumaczenie Biblii, będące przez ponad trzy i pół wieku oficjalnym tekstem Pisma Świętego w Kościele rzymskokatolickim, nie stworzyło polskiego stylu biblijnego, lecz przynależy do drugiego etapu jego kształtowania się i rozwoju, stając się jego ukoronowaniem i wyznaczając kształt językowy translacji dwudziestowiecznych⁶. Tłumaczenie Wujka poprzedzała stosunkowo długa tradycja przekładowa, której wyrazem była duża liczba różnorodnych translacji średniowiecznych i renesansowych. Jak zauważa Elżbieta Belcarzowa, „XVI-wieczny przekład Biblii nie mógł całkowicie zerwać z tradycją – odnawianie średniowiecznego przekładu [...] następowało stopniowo, każdy kolejny tłumacz coś ze swoich poprzedników przejmował”⁷. Zdaniem Danuty Bieńkowskiej „w polskiej tradycji językowej styl biblijny istniał już w XVI wieku i uformowany został przez wszystkie powstające w okresie średniowiecza i renesansu translacje biblijne. Zdecydowały one o ciągłości w jego realizacji i wytworzeniu się wzorca wypowiedzi biblijnej (tekstu biblijnego)”⁸. Warto zatem przyjrzeć się naszym najstarszym, średniowiecznym translacjom *Księgi Psalmów*, by odsłonić także ich udział w kształtowaniu się polskiego stylu psalterzowego.

1. Wykładniki biblijnej konwencji stylistycznej

Większość charakterystycznych właściwości stylu psalterzowego, jego stylistycznych dominant, ma swoje źródło w łacińskim tekście Wulgaty i związana jest z werbalną metodą translacji. Średniowiecznego tłumacza obowiązywała sztywna zasada przekładania tekstu na poziomie wyrazu (*verbum de verbo*),

⁴ Por. M. Kossowska, *Z dziejów polskiego stylu psalterzowego*, „Język Polski” 42 (1962), s. 135–148, 194–212; E. Ostrowska, *Walka o piękne słowo psalterzowe (Psalterz Kochanowskiego i Psalterz brzeski)*, „Język Polski” 33 (1953), s. 285–317.

⁵ S. Koziara, *Polszczyzna biblijna – między tradycją a wyzwaniem współczesności*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 190.

⁶ Por. D. Bieńkowska, *Polski styl biblijny*, Łódź 2002, s. 17–18.

⁷ E. Belcarzowa, *Niektóre osobliwości leksykalne Biblii tzw. Leopolicy*, Wrocław 1989, s. 34.

⁸ D. Bieńkowska, *Polski styl...*, s. 30–31.

ustalona jeszcze przez św. Hieronima, który pisał, że tłumacząc pisma greckie, idzie za myślą, nie za słowem, ale w odniesieniu do Pisma Świętego postępuje inaczej, bo tu „i porządek słów jest tajemnicą”. Ta dosłowność przekładu spowodować musiała przedostanie się do polskiego tekstu konstrukcji gramatycznych obcych naszemu systemowi językowemu i nadających charakterystyczny rys przekładanemu tekstowi. W polskiej literaturze przedmiotu wykładniki biblijnej konwencji stylistycznej wskazuje się zwłaszcza na płaszczyźnie leksykalnej oraz składniowej. Zalicza się do nich m.in.: wysoką frekwencję form zaprzeczonych (np. *nieprawy, niemiłościwy, nieskończony*); struktury składniowe o utrwalonym składzie leksykalnym, reprezentujące głównie łacińskie kalki syntaktyczne, które z czasem przejmują rolę typowych frazeologizmów o proveniencji biblijnej (np. *głos wołającego na puszczy* – łac. *vox clamantis in deserto, sól ziemi* – łac. *sal terrae, światłość świata* – łac. *lux mundi*); postpozycyjny szyk zaimkowej przydawki dzierżawczej (np. *imię twoje, ręka twoja*); dwuskładnikowe grupy nominalne z przydawką przymiotną umieszczaną także w szyku postpozycyjnym (*bojaźń Boża, chleb niebieski, dzień święty*), postpozycyjno-finalną pozycję orzeczenia w zdaniu; obecność biernych konstrukcji czasownikowych; wysoką frekwencję konstrukcji imiesłowowych. Należą tu także konstrukcje składniowe o charakterze prymarnym, tj. przejęte z języków oryginalnych: hebrajskiego i greckiego, które przedostały się do polszczyzny średniowiecznej przez medium łacińskie. Zaliczamy do nich m.in.: formy imiesłowowe o typie uprzednim (tzw. *participium graphicum*), struktury pleonastyczne z imiesłowem współczesnym i czasownikiem nazywającym mówienie (np. *mówiąc, rzekł*), konstrukcje nominalne z użyciem rzeczownika abstrakcyjnego i konkretnego (*concretum pro abstracto*) typu: *kielich goryczy, łoże boleści*, wielospójnikowość, przewagę wypowiedzeń parataktycznych oraz paraleliczno-prozodyczny tok składniowy, wnoszący swoistą rytmikę i refreniczność⁹. W dobie staropolskiej tłumacze Pisma Świętego korzystali głównie z tekstu Wulgaty, a poprzez przyjęcie werbalnej metody translacji odwzorowywali zarówno charakterystyczne cechy składniowe języków wyjściowych, jak i cechy składni łacińskiej.

2. Przejawy indywidualizacji języka w średniowiecznych przekładach *Psalterza*

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że udział średniowiecznych twórców w kształtowaniu polskiego stylu psalterzowego nie polegał tylko na mechanicznym przenoszeniu obcych konstrukcji składniowych, będących wynikiem werbalnej metody tłumaczenia na poziomie wyrazu (*verbum de verbo*), ale także wynikał z celowego, świadomego kształtowania warstwy stylistycznej polskiego

⁹ Por. S. Koziara, *Polszczyzna biblijna...*, s. 191; tenże, *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego (ujęcie filologiczno-normatywne)*, Kraków 2009, s. 25–26; D. Bieńkowska, *Polski styl...*, s. 22–23.

tłumaczenia. Dokładna analiza naszych średniowiecznych zachowanych redakcji *Psalterza* skłania do przyjęcia tezy, że ówczesni tłumacze chcieli wyrażać się wytwornie i dostojnie, że odczuwali potrzebę posługiwania się stylem wysokim, właściwym polszczyźnie literackiej, pisanej, książkowej, pozostającej w opozycji do innych ówczesnych stylów, zwłaszcza do stylu polszczyzny codziennej komunikacji i języka mówionego, że niekiedy świadomie naśladowali styl łacińskiego przekładu, widząc w nim wartość stylistyczną¹⁰. Rezultaty artystycznej postawy średniowiecznych twórców nie są łatwe do wykrycia i wymagają przyjęcia odpowiedniej postawy badawczej. W przypadku najstarszych zachowanych redakcji *Psalterza* uwidaczniają się one zwłaszcza w zakresie operowania synonimią. Ewa Ostrowska w artykule poświęconym artyzmowi *Kazań świętokrzyskich* stwierdza, że kunszt wyrazowy twórcy ocenia się w zależności od stopnia nasycenia tekstu synonimami¹¹. Jej prace potwierdzają, że analiza synonimiki może stać się ważkim argumentem przemawiającym za obecnością lub brakiem artystycznej postawy twórcy.

Operowanie synonimią

Wnikliwa analiza językowo-stylistyczna średniowiecznych redakcji *Psalterza* (*Psalterza floriańskiego*, *Psalterza puławskiego*, *Psalterza krakowskiego*)¹², a zwłaszcza badanie synonimiki w wybranych kręgach semantycznych w nieco innym świetle stawia pracę średniowiecznych kopistów i pozwala zauważyć, że technika tłumaczenia dokonywana przez anonimowych twórców nie polegała na zwykłym podstawianiu pod łacińskie wyrazy ich polskich odpowiedników, przecząc tezie o mechanicznym i niewolniczym przekładzie. Analizy leksykalne przeprowadzone na materiale czternastowiecznej części *Psalterza floriańskiego*¹³

¹⁰ Na ten fakt zwracała uwagę m.in. D. Bieńkowska (por. też, *Polski styl...*, s. 34).

¹¹ Por. E. Ostrowska, *Z dziejów języka polskiego i jego piękna*, Kraków 1978, s. 94.

¹² Korzystam z następujących wydań staropolskich *Psalterzy*: *Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki*. Rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie, wyd. R. Ganszyniec, W. Taszycki, S. Kubica. Staraniem i pod redakcją L. Bernackiego, Lwów 1939 (skrót: F); *Psalterz puławski*, wyd. i oprac. S. Słoński, Warszawa 1916 (skrót: P); *Psalterz albo kościelne śpiewanie króla Dawida (tzw. Psalterz krakowski)*, Kraków 1999 (skrót: K). Ze-stawienia tekstu polskiego z łacińskim dokonuje się na podstawie krytycznego wydania Wulgaty (skrót: V), wykorzystując zamieszczony tam aparat krytyczny: *Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem*, wyd. 2, Stuttgart 1975. W badaniach leksykalnych wykorzystuję łacińsko-polskie oraz polsko-łacińskie indeksy wyrazowe: M. Kamińska, M. Cybulski, *Indeks łacińsko-polski do Psalterza floriańskiego*, Warszawa 1995; M. Kamińska, D. Kowalska, *Słownik polsko-łaciński do średniowiecznych psalterzy polskich. Wyrazy autosemantyczne*, Łódź 2000.

¹³ Problematyce stylu *Psalterza floriańskiego* poświęcona jest publikacja: D. Kowalska, *Styl najstarszego polskiego przekładu Psalterza na tle porównawczym*, Łódź 2003. Tam też można odnaleźć wiele przykładów będących odzwierciedleniem omawianych w niniejszym artykule tendencji.

pokazują, że dobór leksemów w tym zabytku jest przemyślany i często uzasadniony względami brzmieniowej organizacji języka wypowiedzi. Anonimowy pisarz¹⁴ z dostępnego, znanego mu zasobu polskich synonimów – przeważnie znacznie uboższego od łaciny – korzysta w sposób przemyślany i wyważony, starannie dobierając leksem, który, jego zdaniem, harmonijnie współbrzmi z pozostałymi leksemami pojawiającymi się w najbliższym sąsiedztwie. Tekst Wulgaty jako kryterium wyboru w takich sytuacjach schodzi na dalszy plan. Warto zauważyć, że takie świadome operowanie synonimiką dawało możliwości kształtowania warstwy językowej tekstu bez odchodzenia od sztywnej zasady *verbum de verbo* obowiązującej ówczesnego tłumacza. Przykładów na potwierdzenie tej tezy dostarczyć może analiza leksykalna dowolnego pola semantycznego o dość dużej frekwencji. Spróbujmy prześledzić ten proces na konkretnym przykładzie, związanym ze stosowaniem określeń werbalnych reprezentujących grupę semantyczną *gniewu*. W *Psalterzu* Wulgaty odnajdujemy pięć leksemów czasownikowych o różnym stopniu frekwencji: *irasci* (16), *exacerbare* (6), *irritare* (5), *excitare* (1), *incitare* (1). W najstarszej, czternastowiecznej części *Psalterza floriańskiego* (F1) zasób polskich odpowiedników jest równie bogaty, co pokazuje poniższe zestawienie:

Wulgata – F1:

(10) <i>irasci</i>	→	gniewać się (6)
(4) <i>exacerbare</i>	→	rozgniewać (się) (6)
(1) <i>irritare</i>	→	rozżurzać (1)
(1) <i>incitare</i>	→	rozgorzyć (2)
	→	rozgarzać (1)
(1) <i>excitare</i>	→	rozdrażniać (1)

¹⁴ Z powodu wielu niewiadomych, związanych z istnieniem wcześniejszych niż redakcja floriańska przekładów, w niniejszym artykule nie rozstrzyga się, w jakim stopniu kształt językowy zachowanego tłumaczenia jest indywidualnym wkładem pisarza, w jakim zaś jedynie odwzorowaniem języka wcześniejszego przekładu, zwłaszcza że nie sposób nawet jednoznacznie ocenić, czy ów pisarz był także tłumaczem, czy redaktorem, czy może pracował tylko z odrębnym tłumaczem. Nie można wykluczyć, że przekładu dokonano bezpośrednio z Wulgaty, choć nie bez oddziaływań czeskich. Nie da się też wykluczyć, że tekst tłumaczono z języka czeskiego, ale w konfrontacji z Wulgatą. Jest wreszcie bardzo prawdopodobne, że w końcu XIV w., tuż przed rozpoczęciem prac nad *Psalterzem floriańskim*, powstał inny tekst polski, na którym się wzorowano. Również rzeczą pewną jest, że na *Psalterz floriański* wpłynęła tradycja czeska, choć wzór, z którego korzystali Polacy, także się nie zachował. Por. M. Cybulski, *Różnice leksykalne między piętnastowiecznymi częściami Psalterza floriańskiego*, [w:] *Studia historycznojęzykowe. Wybór problemów i przegląd metod badawczych z zakresu historii języka polskiego*, red. I. Bajerowa, Wrocław 1986, s. 33–36 oraz tenże, *Staropolskie przekłady Psalterza*, „Rozprawy Komisji Językowej” 41 (1996), z. 2, Łódź 1996, s. 29.

Najczęściej używanym w polskim tekście leksemem czasownikowym jest *gniewać się* jako odpowiednik łac. *irasci* i jego forma dokonana *rozgniewać (się)*, będąca także tłumaczeniem łac. *irasci* (4), ale również: *irritare* (1) i *exacerbare* (1). Pozostałe czasowniki wprowadzane są do tekstu sporadycznie, jeśli nie jednorazowo, jako odpowiedniki rzadziej występujących leksemów łacińskich: *exacerbare*, *incitare* i *excitare*. Widać tu świadomą pracę tłumacza, który usilnie starał się znaleźć w rodzimych zasobach językowych formy werbalne, które w sposób trafny potrafiłyby oddać subtelności łacińskiej synonimiki. Tak więc użyta tylko raz przez łacińskiego tłumacza forma *incitare* oddana została przez *rozgorzyć*, łac. *excitare* przez *rozdrażniać*. Ta ostatnia jako forma dokonana nie występuje w żadnym innym zabytku staropolskim¹⁵. *Słownik staropolski* traktuje analizowane leksemy jako synonimy i najczęściej definiuje jako ‘pobudzać do gniewu, drażnić, wywoływać czyjś gniew’. Jeśli więc nie względy semantyczne decydowały o użyciu danego czasownika, to można przypuszczać, że w grę wchodziły uwarunkowania stylistyczne. Zebrany materiał zdaje się potwierdzać tę tezę. Łacińskie określenie werbalne *exacerbare* w czternastowiecznej redakcji *Psalterza* oddawane jest za każdym razem inaczej: bądź jako *rozgniewać* (9, 21), *rozżurzać* (77, 45), bądź *rozgorzyć* (77, 46) i *rozgarzać* (77, 62). Wszystkie polskie odpowiedniki są sobie bliskie pod względem semantycznym, ale zastanawiać może użycie bardzo rzadkiego leksemu *rozżurzać*, który poza *Psalterzem floriańskim* i *puławskim* nie posiada więcej poświadczeń w literaturze staropolskiej¹⁶. Przyjrzyjmy się wybranym wersom Psalmu 77 w redakcji floriańskiej, który – będąc opowiadaniem o wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej – dość często przywołuje obraz gniewnego Boga. Psalm ten szczególnie obfituje w rozmaite określenia związane z polem semantycznym *gniewu*, jest więc wdzięcznym materiałem do analizy stylistycznej, zwłaszcza w tych miejscach, w których w bliskim sąsiedztwie spotykamy nagromadzenie leksemów reprezentujących grupę *gniewu*, zestawionych ze sobą na zasadzie paralelizmu synonimicznego:

77, 45-46:

V: Quotiens **exacerbaverunt** eum in deserto **in ira concitaverunt** eum in inaquoso
Et conversi sunt et temptaverunt Deum et Sanctum Israhel **exacerbaverunt**.

F: Kielkokroć **ro(z)żurzali** są ji na puszczy, w **gniew pobudzali** ji w przewodziu?
I obrocili są sie, i kusili są Boga; a świętego Izrahel **rozgorzyli**.

W wersji 45 analizowanego psalmu występuje dwuczłonowy zwrot łac.: *in ira concitaverunt* przetłumaczony jako: *w gniew pobudzali*. W tym samym

¹⁵ Por. *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk (dalej: SStp), Wrocław 1953–1999, t. 7, s. 507.

¹⁶ Por. SStp, t. 8, s. 28.

wersie, jak również w wersji następnym tłumacz łaciński wprowadza paralelnie leksem *exacerbare*, także denotujący uczucie *gniewu*, ale oparty na odmiennym rdzeniu. Inaczej postępuje autor *Psalterza floriańskiego*. Zgodnie z oczekiwaniem wprowadza werbalną formę opartą na innym niż *gniew* rdzeniu (*rozgorzyć*), ale w przeciwieństwie do tłumacza łacińskiego szuka on jeszcze jednej różnordzennej formy werbalnej, nie chcąc stosować w tym miejscu powtórzenia. Trzykrotnie powtarza myśl psalmisty, za każdym razem inaczej ją werbalizując. Zostaje zachowany paralelizm znaczeń, ale bez powtarzania leksemów. Tym celowym zabiegiem translatora można by wytłumaczyć użycie tak rzadkiego czasownika *rozżurzać*. Co więcej, odnosi się wrażenie, że ten świadomie zastosowany zabieg uniknięcia powtórzenia tego samego leksemu w sąsiadujących wersach nie przyniósł szkody tekstowi, a nawet wpłynął na plastyczne ubogacenie językowego obrazu.

Wprowadzanie połączeń wyrazowych o różnym stopniu niezależności względem *Wulgaty*

Dowodem na celowe kształtowanie warstwy językowej *Psalterza floriańskiego* (w tym również na odchodzenie od literalnego tłumaczenia) może być także zachowywanie w często powtarzających się wyrażeniach i zwrotach szeregowych stałego szyku polskich synonimów mimo jego wariantywności w tekście łacińskim. Zabieg ten w oczywisty sposób prowadził do wykształcenia się grupy związków wyrazowych o stałym kształcie, które mogły pełnić funkcję szablonu dla późniejszych tłumaczeń, mogły więc stać się początkiem pewnej tradycji przekładania owych połączeń, z których część z powodzeniem przetrwała do dnia dzisiejszego.

Tak jest w przypadku leksemów *radować się* i *wiesielić się*, będących odpowiednikiem łacińskich określeń *laetari* i *exultare*, często pojawiających się w charakterystycznych zestawieniach szeregowych. W *Wulgacie* szyk leksemów jest zmienny: w siedmiu przypadkach jako pierwszy pojawia się leksem *exultare*, w sześciu zaś tłumacz łaciński pierwszeństwo daje leksemowi *laetari*. Inaczej postępuje czternastowieczny kopista, zdecydowanie preferujący szyk z czasownikiem *wiesielić się* na pierwszej pozycji, niezależnie od kolejności łacińskich leksemów:

V: **Laetamini** in Domino et **exultate** iusti et gloriamini omnes recti corde.

F: **Wiesielcie się** w Gospodnie i **radujcie się** prawi; i sławicie się wszyscy prawego serca.

P: **Wiesielcie się** w Bodze i **radujcie się** prawi; i sławcie się wszyscy prawego serca.

K: **Weselcie się** w Panie i **radujcie się** sprawiedliwi; i chwalcie się wszyscy prosto serca. (31, 14)

V: **Exultent et laetentur** super te omnes quaerentes te.

F, P: **Wiesielcie się i radujcie się** nad tobą wszyscy szukający ciebie.

K: **Radować i weselić się będą** nad tobą wszyscy szukając Ciebie. (39, 22)

V: **Laetetur** mons Sion **exultent** filiae Iudaeae propter iudicia tua – Domine.

F, P: **Wiesiel się** góra Syjon, i **radujcie się** córki Judy przez sądy twoje, Gospodnie.

K: **Niechaj się weseli** góra Syjon, i **niechaj się radują** dziewczki Jude, przez sądy twoje Panie. (47, 10)

V: **Laetentur et exultent** gentes

F, P: **Wiesielcie się i radujcie się** pogani

K: **Weselić i radować się będą** pogani (66, 4)

V: **Exultent et laetentur** in te omnes qui quaerunt te

F, P: **Wiesielcie się i radujcie się** w tobie wszyscy, już cie szukają

K: **Niechaj radują się i weselą** w tobie wszyscy którzy szukają ciebie. (69, 5)

V: **Laetentur** caeli et **exultet** terra commoveatur mare et plenitudo eius **gaudebunt** campi et omnia quae et eis sunt.

F, P: **Wiesielcie się** niebiosy, i **raduj się** ziemia; porusz się morze, i pełność jego **radować się będą** pola, i wszystko, jeż w nich jest.

K: **Niechaj weselą się** niebiosy i **raduje się** ziemia, niechaj poruszy się morze i pełność jego, **weselić się będą** pola, i wszystkie rzeczy, które w nich są. (95, 11)

V: Dominus regnavit **exultet** terra **laetentur** insulae multae

F: Gospodzin królował; **wiesiel się** ziemia; **radujcie się** ostrowy wiele.

P: Bog królował; **wiesiel się** ziemia; **radujcie się** ostrowie mnodzy.

K: Pan królował, **niechaj raduje się** ziemia, **niechaj weselą się** wyspowie wiele. (96, 1)

V: Haec est dies quam fecit Dominus **exultemus** et **laetemur** in ea

F: Ten jest dzień, jenze jest uczynił Gospodzin; **wiesielmy się i radujmy się** w niem.

P: Ten jest dzień jenze uczynił jest Bog, **wiesielmy się i radujmy się** w niem.

K: Toć jest dzień, który uczynił Pan, **radujmy się i weselmy się** w nim. (117, 23)

V: **Laetetur** Israhel in eo qui fecit eum et filii Sion **exultent** in rege suo

F: **Wiesiel się** Izrahel w niem, jenze uczynił ji; a dziewczki Syjon **radujcie się** w królu swoim.

P: **Wiesiel się** Izrahel w niem, jenze uczynił ji; a córki Syjon **radujcie się** w królu swoim.

K: **Niechaj się weseli** Izrahel w nim jenze uczynił ji, a córki Syjon **niechaj się weselą** w królu swoim. (149, 2)

Kolejność ta utrwaliła się w najstarszym polskim przekładzie zwłaszcza w typowych dla psalmów nawoływaniach psalmisty skierowanych do narodu izraelskiego typu: *wiesielcie się i radujcie się* (31, 14; 39, 22; 47, 10; 66, 4; 69, 5; 95, 11; 96, 1). Efektem tego zabiegu jest uzyskanie w polskim przekładzie nowych walorów rytmicznych, wynikających z częstego powtarzania, nieraz w bliskim sąsiedztwie, identycznie brzmiących zestawień szeregowych o synonimicznym charakterze zawsze w tym samym szyku, choć nie zawsze zgodnym z szykiem łacińskiego tekstu.

Odejście od literalnego tłumaczenia widoczne jest także w naśladowaniu w redakcji floriańskiej stylu łacińskiego przekładu i niewymuszonym stosowaniu konstrukcji analitycznych również w tych miejscach tekstu, w których Wulgata stosuje określenia syntetyczne, np.: *orbis – świat ziemię, sperare – jemieć nadzieję, confidere – jemieć pwe, mirificare – dziwne uczynić, benefacere – dobrze uczynić, malignari – zło płodzić, minuere – uczynić małem*. Wymienione przykłady każą doszukiwać się w zastępowaniu jednowyrazowych określeń łacińskich przez polskie konstrukcje dwuczłonowe świadomej pracy tłumacza, o czym świadczy równoległe używanie przez tłumaczy jednoelementowych odpowiedników analogicznych łacińskich leksemów bądź też ich obecność w zasobie leksykalnym ówczesnej polszczyzny, co potwierdza Słownik staropolski. Tak więc najstarszy tłumacz *Psalterza floriańskiego* łac. *confidere* przekłada jako *jemieć pwe*, ale także *pwać* i *znamionać*, łac. *sperare* tłumaczy odpowiednio jako *jemieć nadzieję*, ale również przez *pwać* i *nadziewać*, łac. *minuere* oddaje przez *uczynić małem*, choć znany jest mu czasownik *umniejszyć*, z powodzeniem stosowany jako ekwiwalent łac. *minorare*, łac. *malignari* dwukrotnie zastępuje dwuczłonową konstrukcją *zło płodzić*, choć w innych miejscach nie waha się użyć jednowyrazowych określeń *zgłobić* i *zgłobić się*. Wyrażenie *świat ziemię* pojawia się raz jako ekwiwalent łac. *orbis*, choć w pozostałych miejscach stosuje leksemy *świat*, *ziemia* lub *okrąg*. Nie można wykluczyć, że w tworzeniu niektórych polskich dwuelementowych połączeń wyrazowych pewien wpływ mogły mieć powszechne w polskim tłumaczeniu szablony, będące kalkami połączeń łacińskich typu: *znany uczyń*, *zjawionym uczynić* (łac. *notum facere, cognitum facere*), *uczynić usłyszany* (łac. *auditum facere*), *zbawiona uczynić* (łac. *salvum facere*), *uczynić dobre* (łac. *facere bonum*), *błogosławionym uczynić* (łac. *beatum facere*) itp. Na ich wzór utworzono połączenia typu: *dziwne uczynić* (łac. *mirificare*), *uczynić małem* (łac. *minuere*). Tak czy inaczej, należy tu jednak widzieć świadomy wybór stylistyczny tłumacza, który odstępuje od dosłowności przekładu i stara się naśladować właściwości stylistyczne języka łacińskiego¹⁷.

¹⁷ Rospond nazywa podobne połączenia „papierowymi kalkami, monotonnym szablonek średniowiecznym, książkowymi kliszami frazeologicznymi, banalnym szablonek łacińskim, niedołącznymi, stereotypowymi kalkami prozy religijnej” (por. S. Rospond, *Ję-*

Z podobnym zabiegiem naśladowania języka źródłowego tekstu łacińskiego spotykamy się także w *Psalterzu krakowskim*. Ewa Woźniak, autorka monografii językowej o słownictwie i frazeologii trzeciego staropolskiego przekładu *Psalterza*¹⁸, zauważa, iż jego tłumacz także „naśladuje styl wzoru łacińskiego, wprowadzając na przykład połączenia pleonastyczne składające się z wyrazów współrzdennych w miejsce łacińskich niewspółrzdennych¹⁹ lub też dając dwuwyzrazowe odpowiedniki jako ekwiwalenty jednostek wyrazowych łacińskich, ale tworzone na wzór połączeń łacińskich (np. *psallere* – *dawać chwałę*, *honorificare* – *we ści uczynić*)”²⁰. W tych stylistycznych zabiegach trzeba więc dostrzec celową i przemyślaną pracę średniowiecznych twórców. Pokazują one, że choć niewątpliwie Wulgata była dla nich tekstem o ogromnej sile autorytetu, to jednak w niektórych wypadkach potrafili oni odstąpić od niewolniczej wierności względem łacińskiego przekładu. Celem tych zabiegów mogła być niezwykle troska o piękno polskiego języka, chęć oddania także w polskim tłumaczeniu właściwości poetyckiego tekstu. Wprowadzanie połączeń wyrazowych o różnym stopniu niezależności od łacińskiego źródła przygotowało grunt dla translacji renesansowych.

zyk renesansu..., s. 93, 127–129). Zebrany materiał pokazuje jednakże, że tłumacze niekiedy świadomie tworzyli podobne konstrukcje, naśladując w tym względzie tekst Wulgaty. Świadczyć by to mogło o wykształceniu się silnego odczucia istnienia odrębności stylu psalterzowego, który usiłowali naśladować, rezygnując często z rodzimych, syntetycznych wyrażań czy zwrotów.

¹⁸ Por. E. Woźniak, *Słownictwo i frazeologia Psalterza krakowskiego (1532) na tle ówczesnych przekładów biblijnych*, Łódź 2002.

¹⁹ W *Psalterzu krakowskim* odnajdujemy m.in. takie konstrukcje o charakterze pleonastycznym: *gniew rozgniewania*, *gniew gniewania* ‘ira indignationis’, *gniew w rozgniewaniu* ‘ira in indignatione’, *ubogi z ubóstwa* ‘pauper de inopia’, *wielika wielkość* ‘magna malitudo’, *bać się od bojaźni* ‘timere a timore’, *chwalić chwałę* ‘laudare laudem’, *czekając czekać* ‘expectans expectare’, *nauczać nauki* ‘docere scientiam’, *nienawiścią nienawidzić* ‘odio odisse’, *odpłacić odpłatę* ‘retribuere retributionem’, *ofiarować ofiarę* ‘sacrificare sacrificium’, *oświecać świecę* ‘inluminare lucernam’, *przebywać w przybytku* ‘habitare in tabernaculo’, *skryć we skryciu* ‘abscondere in abditio’, *śpiewać śpiewanie* ‘cantare canticum’, *rozniewał się gniew* ‘irascere furor’, *weselenie w radości* ‘laetandum in laetitia’, *żrzenica oka* ‘pupilla oculi’, *błyskać trzaskawicą* ‘fulguere coruscationem’, *językiem łgać* ‘lingua mentiri’, *mówić w uściech* ‘loquere in ore’, *mówić wargami* ‘loquere labiis’, *obiotować ofiarę* ‘immolare hostiam’, *w słuchu ucha* ‘in auditu auris’, *śłuchać uszyna* ‘audire auribus’, *uweselić w radości* ‘laetificare in gaudio’, *usty wolać* ‘ore clamare’, *zapalić ogień* ‘incendere igni’, *rozniewało się osierdzie* ‘iratus est furor’, *nęcza ubogich* ‘miseria inopum’ itd. Por. E. Woźniak, dz. cyt., s. 100.

²⁰ Tamże, s. 104.

3. Szesnastowieczne translacje *Psalterza* wobec tradycji stylu psalterzowo-biblijnego

W renesansie inaczej spojrzano na Biblię i na *Psalterz*, dokonując przekładów zupełnie nowych, sięgających z jednej strony do tekstów źródłowych, a więc oryginału hebrajskiego i greckiego, z drugiej zaś – do nowego, barwnego i żywego, nierzadko nawet potocznego języka, obfitującego między innymi w formy deminutywne oraz liczne środki wyrażające ekspresję (partykuły, wykrzykniki, deminutywa). Powszechne stają się, nie tylko w translacjach innowierczych, tendencje do uwspółcześniania języka, zarówno w zakresie cech gramatycznych, jak i leksykalnych, co jest przejawem naturalnej ewolucji języka. Jednak przyglądając się uważnie szacie językowej szesnastowiecznych przekładów *Psalterza*, nie sposób nie zauważyć, że w jakiejś mierze są one kontynuacją wcześniejszej tradycji.

Psalterz Dawidów Mikołaja Reja (ok. 1545 r.)

Jednym z dowodów na to, że już u schyłku średniowiecza powszechna była świadomość odrębności stylistycznej polszczyzny biblijnej, że zewnętrzne cechy stylistyczne były już w połowie XVI w. wartością, z którą się powszechnie liczone i uznawano za ważny wyróżnik stylowy, jest obecność większości wykładników tradycyjnego stylu psalterzowego w prozatorskiej, obfitującej w liczne amplifikacje parafrazie *Księgi Psalmów* z ok. 1545 r., której autorstwo przypisuje się Mikołajowi Rejowi²¹. Tekst Rejowego przekładu zwraca uwagę przede wszystkim znacznym rozbudowaniem, powiększeniem treści. Ulubionym zabiegiem pisarza jest amplifikacja, która polega na rozbudowywaniu werse-
tów biblijnych i włączaniu w nie struktur nieobecnych w tekście źródłowym, których zadaniem było dopowiadanie, uzupełnianie i interpretowanie treści wyrażonych w tekście oryginału. Metoda parafrazy, wprowadzanie konkretów i odwoływanie się do rzeczywistości znanej szesnastowiecznemu czytelnikowi niewątpliwie są zapowiedzią nowej epoki w historii biblijnych tłumaczeń i świadczą o nowatorstwie Reja. Jednak pod tą zewnętrzną szatą ważny czytelnik odnajdzie właściwości stylistyczne, które każą widzieć związki Rejowego dzieła z tradycją polskiego stylu psalterzowego. Czytając tę prozatorską para-

²¹ W zachowanych egzemplarzach *Psalterza Dawidowego* M. Reja brakuje karty tytułowej z miejscem i rokiem wydania. Przypuszcza się, że utwór najprawdopodobniej był drukowany w oficynie Mikołaja Szarffenberga albo w roku 1541–1542 (por. T. Witczak, *Studia nad twórczością Mikołaja Reja*, Warszawa 1975, s. 118; *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa, t. 1, Wrocław 1966, s. 87), albo w roku 1544 lub 1545, najdalej w 1546 (por. A. Brückner, *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905, s. 47; I. Rostkowska, *Bibliografia dzieł Mikołaja Reja. Okres staropolski*, Wrocław 1970, s. 21), a więc na progu twórczości pisarza.

frazę, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jej autor w przekształceniach tekstu łacińskiego, podobnie jak średniowieczni twórcy, także często naśladuje styl oryginału, a jego podstawowe cechy wykorzystuje do rytmizacji prozy swego tłumaczenia, nadając jej cechy prozy retorycznej.

Za przejaw nawiązywania Reja do tradycji w zakresie połączeń frazeologicznych można uznać obecne w jego parafrazy związki wyrazowe imitujące charakterystyczne dla języka hebrajskiego pleonazmy²². Tego rodzaju hebraizmy przedostawały się do polskich tłumaczeń przez medium łaciny, zabarwiając język naszych najstarszych przekładów charakterystyczną stylistyczną cechą utożsamianą z czasem ze stylem biblijnym. Analiza materiału frazeologicznego wyekscerpowanego z Rejowego tekstu ujawnia ciekawą tendencję stylistyczną. Okazuje się bowiem, że pisarz przenosi do tekstu parafrazy nie tylko frazeologizmy znane z wcześniejszych translacji i mające oparcie w tekstach źródłowych, ale także tworzy na ich wzór własne pleonazmy, imitujące ten typ zestawień, w czym trzeba widzieć kontynuację tradycji zapoczątkowanej przez średniowiecznych tłumaczy. Tego rodzaju frazeologizmy mogły być postrzegane już w XVI w. za charakterystyczne dla kodu biblijnego. Egzemplifikacją tej tendencji mogą być m.in. wyekscerpowane z Rejowego *Psalterza* związki wyrazowe o charakterze tautologicznym: a) współrzdzenne: *błogosławieństwem błogosławiony*²³, *dziwem się dziwować*, *ofiarować ofiary*, *ślubować ślub*, *uweselić weselem*; b) składające się z wyrazów niewspółrzdzennych: *prosić głosem*, *śpiewać pienie*, *wysławiać błogosławieństwem*, *radością uweselić*, *głosem wołać*, *język mówi*, *usta wysławiają*. Chęcią naśladowania charakterystycznego stylu Wulgaty trzeba także tłumaczyć wysoką frekwencję dwuwyrazowych połączeń analitycznych typu *mieć nadzieję*, zastępujących związki wyrazowe o charakterze syntetycznym. Rej nie tylko wykorzystuje zwroty usankcjonowane tradycją przekładową, ale także konstruuje analogiczne połączenia wyrazowe, nierzadko o metaforycznym charakterze, jak choćby: *chodź w bojaźni* (25, 11); *z nadzieją chodzić* (119, 23); *chodź w żałobliwym odzieniu* (35, 8); *chodź z zasmęconą postawą* (35, 9); *rozkochać się w nadziei* (40, 13); *wzruszyć gniew* (56, 6; 57, 6) // *wzruszyć nawałność gniewu* (83, 6); *wzruszyć moc* (53, 5); *wzruszyć walkę* (78, 32). Struktur nawiązujących do tradycji przekładowej i imitujących specyficzną stylistykę łacińskiego źródła jest więcej: uważny czytelnik odnajdzie dwuwyrazowe połączenia typu: rzecz + przymiotnik (np. *dziwna rzecz* 48, 4; 78, 14; 79, 6; 83, 1; *godna rzecz* 145, 1; *rzecz jawna* 4, 8; 46, 1; 119, 39;

²² Przez pleonazm rozumiem „figurę, która polega na użyciu nadmiaru słów dla określenia przedmiotu, wyrazów synonimicznych, które nie mają wartości rzeczowej, nie wnoszą ani nowych szczegółów uzupełniających, ani zabarwienia uczuciowego (np. *bojaźliwy tchórz*)”. Por. S. Sierotwiński, „Pleonazm”, [w:] tenże, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1986, s. 179.

²³ Korzystam z wydania: (Mikołaj Rej z Nagłowic), *Psalterz Dawidów*, wydał S. Ptaszycki, Petersburg 1901.

rozliczne rzeczy 39, 6; 40, 5; rozmaite rzeczy 119, 35; wszystkie rzeczy 10, 4; 104, 13; zaca rzecz 116, 3; zła rzecz 73, 6); konstrukcje nominalne z użyciem rzeczownika abstrakcyjnego i konkretnego (*concretum pro abstracto*) typu: *droga żywota* oraz konstrukcje z udziałem dwóch rzeczowników abstrakcyjnych typu: *chwała wielmożności*. Odnajdujemy tu frazeologizmy o ugruntowanej już w polszczyźnie pozycji i jednoznacznie utożsamiane z tekstami o charakterze religijnym, takie jak: *anioł Boży, bojaźń Boża, chleb niebieski, cień skrzydeł, błogosławiony człowiek, droga sprawiedliwości, dusza i ciało, dzień święty, głos prośby, krew niewinna, król chwały, obliczność Boża, serce czyste, Syn Człowieczy; błogosławić imię, chwalić Pana, chodzić po drogach, dać chwałę, mieć nadzieję, nakłonić ucho, podnieść duszę, zgrzytać zębami* itd. Wiele z nich znajduje się w miejscach tekstowo nieparalelnych względem staropolskich przekładów Psalterza, a co za tym idzie – także łacińskiego wzorca, co wynika z przyjętej przez Reja swobodnej metody translacji. Niektóre tego typu połączenia spotykamy we fragmentach będących amplifikacjami, co świadczyć może o świadomym nawiązywaniu przez pisarza do charakterystycznej psalterzowej warstwy frazeologicznej²⁴. Rej umiejętnie posługuje się również właściwościami łacińskiej składni, pośrednio także greckiej i hebrajskiej, odwzorowując w tekście swojej parafrazy przede wszystkim te, które zwyczajowo były utożsamiane z tradycyjnym stylem psalterzowo-biblijnym, były więc stylowo nacechowane, jak choćby: postpozycyjny szyk przydawki względem rzeczownika, dwuskładnikowe grupy nominalne z przydawką przymiotną umieszczaną także w szyku postpozycyjnym, finalna pozycja orzeczenia w zdaniu, wysoka frekwencja konstrukcji imiesłowowych, obecność biernych konstrukcji czasownikowych. Ich udział w badanym tekście jest stosunkowo duży i to pomimo przyjęcia przez pisarza techniki tłumaczenia polegającej na parafrazowaniu źródłowego tekstu. Naśladowanie przez Reja stylu łacińskiego oryginału może przemawiać za tym, że zewnętrzne cechy stylistyczne polskich przekładów psalterzy były w połowie XVI w. wartością, którą uznawano za ważny wyróżnik stylowy polszczyzny biblijnej.

4. Archaizacja jako wyróżnik polskiego stylu psalterzowego od czasów średniowiecza

Do trwałych składników polskiej tradycji przekładowej rodzącej się wraz z najstarszymi przekładami zaliczyć trzeba również dbałość o elegancję wypowiedzi²⁵ i stosowanie polszczyzny literackiej, czyli tzw. stylu wysokiego, który

²⁴ Por. D. Kowalska, *Sztuka słowa Mikołaja Reja. Studium stylistycznojęzykowe „Psalterza Dawidowego”*, Łódź 2013, s. 170–171.

²⁵ Por. D. Bieńkowska, *Wzorzec stylistyczny polszczyzny biblijnej w pierwszej połowie XVI wieku*, „Studia Językoznawcze. Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny”, t. 8, Szczecin 2009, s. 30.

jest „mniej lub bardziej przestarzały w swej strukturze gramatycznej i zasobie wyrazowym w stosunku do odmiany potocznej”²⁶. Tendencja ta jest doskonale widoczna zwłaszcza w szesnastowiecznych przekładach katolickich, a szczególnie w zamykającym złoty wiek przekładów Biblii *Psalterzu Dawidowym* ks. J. Wujka. Zdaniem jezuita tylko ta odmiana stylowa polskiego języka narodowego mogła w pełni oddać dostojeństwo tekstu natchnionego, jakim jest Pismo Święte. Jednym z wykładników stylu wysokiego jest umiarkowana archaizacja języka. Archaizacji można doszukać się we wszystkich staropolskich przekładach *Księgi Psalmów*, jest ona również dostrzegalna, choć w niejednakowym stopniu, w tłumaczeniach renesansowych, co pozwala uznać tę cechę za konstytuującą polski styl psalterzowy od czasów średniowiecza. Nie zawsze musiał to być zabieg świadomej archaizacji, czasem mógł być po prostu efektem bezwiednego powstrzymywania się od modernizacji tekstu przejętego od poprzedników. W *Psalterzu floriańskim* odnajdujemy cechy gramatyczne, które można traktować jako element stylizacji, m.in.: złożone formy 1. i 2. osoby czasu przeszłego: *jeśm miłował, jesmy strojili*, forma 3. osoby słowa posiłkowego trybu przypuszczającego *bychą*, np.: *bychą piali, bychą zagubili*, forma złożona czasu przyszłego z bezokolicznikiem na pierwszym miejscu typu: *chwalić będą, gniewać się będzie, pisać będziemy, siedzieć będziecie, bać się będą*. Jak zauważa Marek Cybulski, „archaiczność tych bardzo częstych w tekście form orzeczenia musiała mieć walor stylistyczny, dzięki któremu tekst psalterzowy zyskiwał kategorię wzniosłości”²⁷. W zabytku tym pojawiają się również liczne archaizmy słownikowe, w tym zwłaszcza hapakslegomena: *niezbożstwo* ‘infelicitas’ 13, 7 (*nieszczęście* P), *przezwinność* ‘innocentia’ 25, 1 (*niewinność* P), *rozliczycie* ‘multipliciter’ 62, 2 (*rozlicznie* P); *spółowić* ‘dimidiare’ 54, 27 (*zdzelić na połowy* P), *śmiertność* ‘morticinum’ 78, 2 (*ciało* P), *uwroz* ‘funis’ 15, 6 (*powroz* P); *licie* ‘fluctus’ 92, 5; *poćmić* ‘obscurare’ 68, 28, *pochwiejanie* ‘commotio’ 43, 16, *szpila* ‘subsannatio’ 78, 4; *brzeżdzenie* ‘diluculum’ 118, 148 (*zaranie* P), *bulga* 118, 83 (*pęchyrz* P); *młodzie* ‘adulescens’ 118, 9 (*młodszy* P), *nadścigać* 141, 9, *naprzeciwiać się* 108, 15 ‘persequi’ (*prześladować* P)²⁸. Sporą grupę archaizmów leksykalnych zawiera także *Psalterz puławski*, który niekiedy wprowadza nawet archaiczniejszą wersję niż starszy *Psalterz floriański*, np.: *dobrotwa* (*dobrotwę uczyni* ‘benigne fac’) 50, 19 (*dobrotliwie* F); *lpieć* ‘adhaerere’ 93, 20 (*przystać* F); *marzczeć* ‘tabescere’ 111, 9 (*sprochnąć* F), *mdlać* ‘deficere’ 83, 1 (*schodzić* F), *niemalczycza* ‘magna’ 34, 30 (*złość* F ‘maligna’); *ożydać* ‘sustinere’ 26, 20 (*circzyć* F); *pirzwianki* ‘primitiae’ 77, 56 (*początki* F); *pożdać* ‘expectare’ 26, 20 (*czakać* F); *szczerzupina* ‘testa’ 21, 16 (*skorupina* F)²⁹.

²⁶ B. Walczak, *W sprawie języka współczesnych przekładów Biblii*, [w:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego: z okazji 400-lecia wydania Biblii* ks. Jakuba Wujka, red. ks. Z. Adamek, S. Koziała, Tarnów 1999, s. 83.

²⁷ M. Cybulski, *Staropolskie przekłady...*, s. 91.

²⁸ Por. tamże, s. 40–41.

²⁹ Por. tamże, s. 50–51.

Także Andrzej Glaber, mimo iż reprezentował postępowy nurt normalizacji literackiej polszczyzny, niejednokrotnie i wielostronnie archaizował *Żoltarz Dawidow* Walentego Wróbla (1539)³⁰, przywracając nieraz formy starsze w miejsce użytych przez tłumacza nowatorskich rozwiązań, m.in.: rzeczownikowe formy przymiotników: *blogosławiony* → *blogosławion* 136, 12, w składni konstrukcję *ku* + celownik: *do pana Boga* → *ku Panu Bogu* 24, 15 oraz rozpoczynanie zdań względnymi zaimkiem *jenże*: *człowiek, który chce mieć wieczny żywot* → *człowiek, jenże chce mieć wieczny żywot*³¹. Świadczyć to może o tym, że Glaber – podobnie jak średniowieczni redaktorzy – miał świadomość wyjątkowości *Psalterza* jako tekstu o 250-letniej tradycji w piśmiennictwie polskim i wyraźnie odczuwał potrzebę zastosowania specjalnych archaicznych środków językowych. Można przypuszczać, że taką potrzebę odczuwali także inni szesnastowieczni tłumacze *Księgi Psalmów*. Z ustaleń Danuty Bieńkowskiej wynika bowiem, że „w renesansowych przekładach największą frekwencją wykazują te warianty synonimiczne, które pełniły funkcję hieratyczną, podkreślającą podniosły i dostojny charakter tłumaczonego tekstu”³². Łódzka badaczka zalicza do nich takie wyrazy, jak: *bać się*, *bezbożnik*, *bezbożny*, *bojaźń*, *chędożyć*, *chwala*, *chwalić*, *ciemnica* ‘więzienie’, *czynić*, *dań* ‘podatek’, *dobytek* ‘bydło’, *dziewka* ‘córka’, *kajać się*, *kalać*, *kłam* ‘kłamstwo’, *licemiernik*, *łożnica*, *mdły*, *mędrzy*, *miłość*, *miłować*, *pokłonić się*, *pokora*, *rzec*, *smętek*, *stolec*, *rzesa*, *śluga*, *ubogi* itd.³³

Podsumowanie

Rekapitulując, trzeba wyraźnie podkreślić, że podstawowe wykładniki polskiego stylu psalterzowo-biblijnego zostały wypracowane już w okresie średniowiecza przez anonimowych tłumaczy *Księgi Psalmów* i są one rezultatem zarówno mechanicznego odwzorowywania łacińskiego źródła i stosowania łacińskich kalk leksykalnych i składniowych, wynikających z przyjęcia werbalnej metody przekładu, jak i świadomego kształtowania warstwy językowej polskiego tekstu, zwłaszcza w zakresie operowania synonimią, czy też celowego naśladowania wybranych cech stylowych łacińskiego źródła, co w konsekwencji musiało prowadzić do zwiększenia ich frekwencji w polskim przekładzie, stając się jego wyrazistą cechą stylistyczną. Średniowieczną genezę ma także tendencja do wykorzystywania środków językowych właściwych dla polszczyzny literackiej i stylu wysokiego oraz związana z nią tendencja do archaizowania języka. Cechy te musiały w połowie XVI w. stanowić wyrazistą wartość stylistyczną,

³⁰ Relacjom rękopiśmiennej i drukowanej wersji *Żoltarza* poświęcone jest następujące opracowanie: M. Charzyńska-Wójcik, *Between the Text and the Page: “Żoltarz Dawidów” in Manuscript and Print*, „Studies in Polish Linguistics” 11 (2016), nr 4, s. 167–187.

³¹ Por. tamże, s. 91.

³² D. Bieńkowska, *Polski styl...*, s. 43.

³³ Por. tamże, s. 43–44.

skoro odnajdujemy je także w translacjach reprezentujących nurt tłumaczeń swobodnych, jak choćby w prozatorskiej parafrazie *Psalterza* dokonanej przez Reja. Renesansowe tłumaczenia *Psalterza* nie są dziełami, które powstawały niezależnie i w oderwaniu od datującej się od średniowiecza tradycji polszczyzny biblijnej, lecz dowodzą jej ciągłości.

Wykaz skrótów

- F – *Psalterz floriański*
 F1 – *Psalterz floriański*, cz. 1 (XIV w.)
 P – *Psalterz puławski*
 K – *Psalterz krakowski*
 V – Wulgata
 SStp – *Słownik staropolski*

Bibliografia

- Belcarzowa E., *Niektóre osobliwości leksykalne Biblii tzw. Leopoldy*, Wrocław 1989.
Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem, wyd. 2, Stuttgart 1975.
 Bieńkowska D., *Polski styl biblijny*, Łódź 2002.
 Bieńkowska D., *Słownictwo i frazeologia w Psalterzu przełożonym przez ks. Jakuba Wujka (1594)*, t. 1–2, Łódź 1999.
 Bieńkowska D., *Wzorzec stylistyczny polszczyzny biblijnej w pierwszej połowie XVI wieku*, „*Studia Językoznawcze. Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny*”, t. 8, Szczecin 2009, s. 29–37.
 Brückner A., *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905.
 Charzyńska-Wójcik M., *Between the Text and the Page: “Zoltarz Dawidów” in Manuscript and Print*, „*Studies in Polish Linguistics*” 11 (2016), nr 4, s. 167–187.
 Cybulski M., Kamińska M., Kowalska D., *Słownik polsko-laciński do średniowiecznych psalterzy polskich. Wyrazy autosemantyczne*, Łódź 2000.
 Cybulski M., *Różnice leksykalne między piętnastowiecznymi częściami Psalterza floriańskiego*, [w:] *Studia historycznojęzykowe. Wybór problemów i przegląd metod badawczych z zakresu historii języka polskiego*, red. I. Bajerowa, Wrocław 1986.
 Cybulski M., *Staropolskie przekłady Psalterza*, „*Rozprawy Komisji Językowej*” 41 (1996), z. 2, Łódź 1996.
 Kamińska M., Cybulski M., *Indeks lacińsko-polski do Psalterza floriańskiego*, Warszawa 1995.
 Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, Warszawa 1981.
 Kossowska M., *Z dziejów polskiego stylu psalterzowego*, „*Język Polski*” 42 (1962), s. 135–148, 194–212.

- Kowalska D., *Styl najstarszego polskiego przekładu Psalterza na tle porównawczym*, Łódź 2003.
- Kowalska D., *Sztuka słowa Mikołaja Reja. Studium stylistycznojęzykowe „Psalterza Dawidowego”*, Łódź 2013.
- Koziara S., *Polszczyzna biblijna – między tradycją a wyzwaniem współczesności*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 185–199.
- Koziara S., *Rodzime brzmienia Dawidowej muzy. Z dziejów obecności Psalterza w języku polskim*, „Znak” 1995, z. 12, s. 93–108.
- Koziara S., *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego (ujęcie filologiczno-normatywne)*, Kraków 2009.
- Kuraszkiewicz W., *Tło społeczne rozwoju polskiego języka literackiego*, [w:] *tenże, Polski język literacki. Studia nad historią i strukturą*, Warszawa–Poznań 1986, s. 129–179.
- Kwilecka I., *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003.
- (Mikołaj Rej z Nagłowic), *Psalterz Dawidów*, wydał S. Ptaszycki, Petersburg 1901.
- Ostrowska E., *Walka o piękne słowo psalterzowe (Psalterz Kochanowskiego i Psalterz brzeski)*, „Język Polski” 33 (1953), s. 285–317.
- Ostrowska E., *Z dziejów języka polskiego i jego piękna*, Kraków 1978.
- Pietkiewicz R., ks., *Biblia Polonorum*, t. 1: *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016.
- Psalterz albo kościelne śpiewanie króla Dawida (tzw. Psalterz krakowski)*, Kraków 1999.
- Psalterz Dawidów w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 roku*, transkrypcja, słowo wstępne i komentarze ks. J. Frankowski, Warszawa 1993.
- Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki*. Rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie, wyd. R. Ganszyniec, S. Taszycki, S. Kubica. Staraniem i pod redakcją L. Bernackiego, Lwów 1939.
- Psalterz puławski*, wyd. i oprac. S. Słoński, Warszawa 1916.
- Rospond S., *Druki mazurskie XVI wieku*, Olsztyn 1948.
- Rospond S., *Język renesansu a średniowiecza na podstawie literatury psalterzowo-biblijnej*, [w:] *Odrodzenie w Polsce*, t. 3: *Historia języka*, cz. 2, red. M.R. Mayenowa, Z. Klemensiewicz, Warszawa 1962, s. 61–181.
- Rospond S., *Studia nad językiem polskim XVI wieku (Jan Seklucjan, Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Małecki, Grzegorz Orszak)*, Wrocław 1949.
- Rostkowska I., *Bibliografia dzieł Mikołaja Reja. Okres staropolski*, Wrocław 1970.
- Sierotwiński S., „Pleonazm”, [w:] *tenże, Słownik terminów literackich*, Wrocław 1986, s. 179.
- Skubalanka T., *Historyczna stylistyka języka polskiego. Przekroje*, Wrocław 1984.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa, t. 1, Wrocław 1966.
- Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław 1953–1999.
- Walczak B., *W sprawie języka współczesnych przekładów Biblii*, [w:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego: z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*, red. ks. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów 1999, s. 79–85.

- Walenty Wróbel, *Żoltarz Dawidow przez Mistrza Walentego Wróbla z Poznania na rzecz polską wyłożony*, Kraków, Wdowa Unglerowa, 1539, egzemplarz Biblioteki Jagiellońskiej Cim. 375, Mf. BN 11791.
- Witczak T., *Studia nad twórczością Mikołaja Reja*, Warszawa 1975.
- Woźniak E., *Słownictwo i frazeologia Psalterza krakowskiego (1532) na tle ówczesnych przekładów biblijnych*, Łódź 2002.

Danuta Kowalska – dr hab., językoznawca, profesor nadzw. UŁ w Zakładzie Historii Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego. Od 2016 r. pełni funkcję dyrektora Instytutu Filologii Polskiej i Logopedii UŁ. Stopień doktora nauk humanistycznych uzyskała w 2002 r. na podstawie rozprawy pt. *Styl językowy najstarszego polskiego przekładu Psalterza na tle porównawczym* (2003), napisanej pod opieką naukową prof. dr hab. Marii Kamińskiej. W 2014 r. uzyskała stopień doktora habilitowanego na podstawie monografii *Sztuka słowa Mikołaja Reja. Studium stylistycznojęzykowe „Psalterza Dawidowego”* (2013). Zainteresowania naukowe dotyczą problemów polonistycznego językoznawstwa diachronicznego, głównie koncentrują się na zagadnieniach języka i stylu tekstów dawnych, a zwłaszcza na językowej i stylistycznej stronie staropolskich zabytków piśmiennictwa religijnego i polszczyźnie przekładów biblijnych. W centrum jej zainteresowań znajduje się także język pisarzy oraz problematyka językowego obrazu świata.

Jarosław Merecki

Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Watykan
merecki@me.com
ORCID: 0000-0001-8457-2935

Interdyscyplinarność teologii¹

Interdisciplinarity of Theology

Abstract: The author distinguishes two forms of interdisciplinarity of theology: interdisciplinarity as a relation between different theological disciplines and interdisciplinarity as a connection of theology with non-theological disciplines of knowledge. As for the second form of interdisciplinarity, the author discusses the relation of theology to philosophy and the relation of theology to empirical sciences, which, in his opinion, should not be a relation of dependence on a specific scientific image of the world. He points out that theology does not presuppose any particular philosophical system, but, on the other hand, theological statements constitute a negative criterion according to which not every philosophical system is suitable for interpreting the data of Revelation.

Keywords: theology, philosophy, interdisciplinarity, reason, faith, science

Abstrakt: Autor rozróżnia dwie formy interdyscyplinarności teologii: interdyscyplinarność jako relację różnych dyscyplin teologicznych oraz interdyscyplinarność jako związek teologii z pozateologicznymi dziedzinami wiedzy. W ramach drugiej formy interdyscyplinarności autor omawia relację teologii do nauk szczegółowych,

¹ Artykuł powstał na podstawie tekstu wystąpienia wygłoszonego w czasie Międzynarodowej Konferencji Naukowej z okazji 50-lecia Papieskiego Wydziału Teologicznego w powojennej Polsce „Teologia w świecie nauki”, która odbyła się na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w dniach 22–23 czerwca 2018 r.

która w jego opinii nie powinna być relacją zależności od określonego naukowego obrazu świata, oraz relację teologii do filozofii. Wskazuje na to, że teologia nie zakłada żadnego określonego systemu filozoficznego, ale z drugiej strony twierdzenia teologiczne stanowią kryterium negatywne, zgodnie z którym nie każdy system filozoficzny nadaje się do interpretacji danych Objawienia.

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, interdyscyplinarność, rozum, wiara, nauka

Postulat interdyscyplinarności znalazł się w ogłoszonej w ubiegłym roku Konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. Papież pisze w niej: „Niewątpliwie pozytywne i obiecujące jest dzisiejsze odkrycie zasady interdyscyplinarności: nie tyle w jej formie ‘słabej’ zwykłej wielodyscyplinarności, jako podejścia, które sprzyja lepszemu zrozumieniu, z kilku punktów widzenia, jakiegoś przedmiotu badań; ile raczej w jej formie ‘mocnej’ transdyscyplinarności, jako umiejscowienia i rozwoju wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Światła i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga”².

Co na temat interdyscyplinarności teologii może powiedzieć filozof? Wszyscy wiemy – do tej sprawy wrócę w dalszej części mego tekstu – że od samego początku swego istnienia chrześcijaństwo (jako że będziemy tu mówili wyłącznie o teologii chrześcijańskiej) miało wiele wspólnego z filozofią z tej racji, że nie pojmowało siebie jako – używając modnego dzisiaj języka – narracji mitycznej, lecz wносиło roszczenie do prawdy. Kwestią prawdy zajmowała się zaś filozofia. Stąd uprzywilejowanym interlokutorem chrześcijaństwa stała się właśnie filozofia, a nie starożytne religie, które takiego roszczenia do prawdziwości nie wносиły i dlatego też mogły bez problemów istnieć obok siebie (w tym sensie tolerancja religijna w starożytności miała takie uzasadnienie, z jakim możemy się spotkać także dzisiaj; jest to jednak, na co wskazuje wielu autorów, uzasadnienie słabe; jeśli bowiem prawda nie istnieje lub też człowiek nie jest w stanie poznać obiektywnej prawdy, to dla czego mielibyśmy być tolerancyjni wówczas, gdy nie służy to naszym interesom?). Chrześcijanie odmawiali jakiegokolwiek kompromisu z religiami pogańskimi (nawet za cenę utraty życia), byli natomiast gotowi do podjęcia racjonalnego dialogu z filozofią. W tym sensie można powiedzieć, że teologia od samego początku swego istnienia jest interdyscyplinarna, ponieważ jako teologia, jako systematyczne rozumienie wiary (*intellectus fidei*) rodzi się właśnie w dialogu z filozofią. Sądzę zatem, że nie jest nieuzasadnione spojrzenie na interdyscyplinarność teologii niejako od drugiej strony, tzn. wychodząc nie od teologii, ale właśnie od filozofii. W niniejszym opracowaniu rozróżnię najpierw dwa

² Papież Franciszek, Konstytucja Apostolska *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, 4.

typy interdyscyplinarności, a następnie postaram się pokazać, jak owe typy obecne są w badaniach teologicznych, kładąc przy tym szczególny nacisk na relację pomiędzy filozofią a teologią.

Dwa typy interdyscyplinarności

Nie wydaje mi się, by temat interdyscyplinarności teologii był często podejmowany przez samych teologów, choć w uprawianiu nauki interdyscyplinarność jest dzisiaj postulatem dość powszechnym³. Trudno się temu postulatowi dziwić. Historia nauki to proces coraz większej parcelacji wiedzy, w którym pojawiały się coraz to nowe dyscypliny zajmujące się coraz to mniejszymi wycinkami rzeczywistości (jak żartobliwie mawiano: „Naukowiec to ktoś, kto wie prawie wszystko o prawie niczym”). Owa parcelacja miała oczywiście swoje strony pozytywne – skupienie się na ściśle określonym i ograniczonym przedmiocie, wypracowanie odpowiednich metod jego badania owocowało wzrostem wiedzy szczegółowej. Ale miała też ona swoje strony negatywne, co widoczne było zwłaszcza w badaniach nad człowiekiem, choć oczywiście nie tylko w nich. Człowiek może być przedmiotem badań w wielu aspektach, ale pozostaje przecież jednością. Nie funkcjonuje tylko jako podmiot procesów biologicznych czy psychicznych, jako członek społeczności czy uczestnik życia gospodarczego, ale jest tym wszystkim jednocześnie, a różne sfery jego istnienia i działania zachodzą na siebie i wzajemnie na siebie wpływają. Okazało się też, że zastosowanie metod wypracowanych w jednej dziedzinie poznania do innego obszaru rzeczywistości może prowadzić do wzrostu wiedzy, czego przykładem może być choćby bioinformatyka, która wykorzystuje metody informatyczne i matematyczne w badaniach biologicznych. Podobnie zachowań człowieka w dziedzinie gospodarczej nie opisują jedynie prawa wąsko pojętej ekonomii, ale poddane są one również prawidłowościom, które bada psychologia, socjologia, a nawet filozofia (przedsiębiorcy nie musi przecież chodzić wyłącznie o maksymalizację dochodów, w swoich działaniach może się on kierować – i rzeczywiście niejednokrotnie kieruje się – racjami pozaekonomicznymi). Powiązanie ze sobą badań z tych dziedzin skutkuje niewątpliwie wzrostem wiedzy.

Ogólnie rzecz biorąc, o parcelacji wiedzy i o interdyscyplinarności jako tendencji przeciwnej możemy mówić w dwóch różnych znaczeniach. Po pierwsze mamy do czynienia z parcelacją i z interdyscyplinarnością w ramach jednej dziedziny naukowej. W ramach każdej z tradycyjnych dziedzin wiedzy istnieje

³ Przygotowując ten tekst, trafiłem na jeden artykuł poruszający w sposób bezpośredni kwestię interdyscyplinarności w teologii. Jest to tekst ks. Grzegorza Strzelczyka, *Potrzeba interdyscyplinarności w polskiej teologii, Uwagi metodologiczne*, „Teologia w Polsce” 2 (2008), nr 2, s. 257–265. Co prawda autor ogranicza się do obszaru polskiej teologii, ale wiele jego uwag i postulatów można uogólnić.

dzisiaj wiele dyscyplin szczegółowych, które badają, korzystając z różnych metod, rozmaite aspekty tego samego przedmiotu lub też, stosując podobne metody, badają różne przedmioty. Istnieje np. psychologia rozwojowa, psychologia osobowości, psychologia poznawcza itd., ale też psychologia zdrowia, sportu czy reklamy. Nie inaczej jest w przypadku teologii. Kiedy myślimy o wielkich teologach przeszłości, takich jak św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu, to nie łączymy ich z jakąś określoną dziedziną teologii, lecz widzimy w nich myślicieli, którzy zajmowali się teologią po prostu. Tomasz z Akwinu był jednocześnie dogmatykiem, fundamentalistą, moralistą itd. W czasach współczesnych tylko największych teologów nie przypisalibyśmy do jakiejś konkretnej dyscypliny teologicznej, lecz uznalibyśmy ich za teologów *tout court*. Moglibyśmy tu wymienić takich myślicieli, jak Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner czy Joseph Ratzinger. Ale nawet oni nie zajmowali się wszystkimi istniejącymi dzisiaj dyscyplinami teologicznymi, ale raczej tylko tymi, które można uznać za podstawowe. Większość teologów współczesnych to teologowie z przymiotnikami, teologowie uprawiający jakąś konkretną dziedzinę teologii – teologię dogmatyczną, fundamentalną, moralną, pastoralną itd. Istnieją też dziedziny teologiczne, które stanowią refleksję nad różnymi obszarami rzeczywistości – teologia polityki, teologia pracy czy teologia dziejów. Istnieją ponadto różnego rodzaju podejścia do całej teologii, które wynikają z przyjęcia pewnej kategorii wiodącej, stanowiącej ogólny klucz interpretacyjny do wszystkich dyscyplin teologicznych; przykładami mogą tu być teologia wyzwolenia lub teologia feministyczna. Interdyscyplinarność możliwa jest zatem jako refleksja nad jednym przedmiotem, np. rodziną, przez różne dyscypliny teologiczne (w przypadku rodziny wiele do powiedzenia ma zarówno antropologia teologiczna, jak i teologia moralna czy teologia duchowości), jako korzystanie z wyników badań jednej dyscypliny w innych – w tym wypadku dotyczy to zwłaszcza tak zwanej teologii praktycznej, która nie może istnieć jako teologia bez związku z teologią systematyczną, ale również chodzi tu o wykorzystywanie wyników badań egzegetycznych w teologii systematycznej – a także jako dialog różnych podejść do teologii, np. teologia feministyczna (jeśli pominąć jej skrajne formy) zwróciła uwagę na istotne aspekty Objawienia i doświadczenia człowieka, które przez wieki pozostawały poza polem uwagi teologów (być może dlatego, że byli to zazwyczaj mężczyźni).

Warto jeszcze dodać, że w przypadku teologii chrześcijańskiej interdyscyplinarność może też przybierać formę interkonfesyjności, jako że istnieją przecież różne wyznania chrześcijańskie i odpowiadające im teologie. Jak się wydaje, interdyscyplinarność tego typu praktykowana jest zwłaszcza – i to z dobrym skutkiem – w badaniach nad Pismem Świętym, choć oczywiście nie tylko w nich (tytułem przykładu przypomnijmy studium Hansa Ursa von Balthasara o teologii Karla Bartha, które nie pozostało bez wpływu na myśl wielkiego szwajcarskiego teologa⁴).

⁴ H. Urs von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976.

W drugim znaczeniu pojęcie interdyscyplinarności odnosi się do badań, które dotyczą określonego przedmiotu, ale prowadzone są przez różne dyscypliny naukowe. Jeden przedmiot oświetlany jest tu niejako z różnych stron, badany w różnych aspektach, choć niekoniecznie dąży się do jakiegoś rodzaju syntezy wiedzy dostarczanej przez różne dziedziny nauki. Dobrym przykładem jest tu Instytut, w którym pracuję, tj. Papieski Instytut Teologiczny Jana Pawła II do spraw Nauk o Małżeństwie i Rodzinie przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Instytut ten można określić mianem interdyscyplinarnego w tym sensie, że wykłady dotyczące małżeństwa i rodziny prowadzą w nim nie tylko teologowie (choć Instytut nosi nazwę teologicznego i nadaje tytuły naukowe z teologii), lecz również filozofowie, psychologowie, socjologowie czy prawnicy. W tym wypadku należałoby mówić raczej o wielodyscyplinarności niż o interdyscyplinarności (w sensie, na jaki wskazuje przytoczony wyżej cytat z Konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium*), ponieważ poszczególne dyscypliny naukowe zachowują tutaj swoją epistemologiczną i metodologiczną autonomię, a ewentualna synteza dostarczanej przez nich wiedzy – w sensie wielostronnego rozumienia przedmiotu studiów – ma się dokonać w umysłach słuchaczy, którzy otrzymują wszechstronną wiedzę o przedmiocie swoich studiów.

Z silniejszym rozumieniem interdyscyplinarności mamy do czynienia wtedy, gdy metody i pojęcia jednej nauki stają się integralną częścią innej, prowadząc do poszerzenia lub lepszego usystematyzowania wiedzy właściwej dla tej drugiej nauki. Sądzę, że w tym sensie teologia chrześcijańska jest interdyscyplinarna od samego początku swego istnienia, tj. czerpiąc z właściwych dla niej źródeł objawienia, do których akceptacji potrzebny jest akt wiary, jednocześnie nie może obyć się – jako próba ich zrozumienia (*intellectus fidei*) – bez filozofii, tj. musi skorzystać z pewnych pojęć i twierdzeń, które są dostępne również dla ludzkiego rozumu. Inaczej było np. w przypadku religii greckiej, opartej na mitologii, która uważała filozofię raczej za swego wroga niż sprzymierzeńca, co znalazło swój najbardziej dobitny wyraz w procesie i skazaniu na śmierć Sokratesa (Arystoteles zaś, aby uniknąć podobnego losu, ratował się ucieczką z Aten). Nie znaczy to, że teologia musi przyjąć – o czym więcej za chwilę – określony system filozoficzny, ale znaczy to, że pewnych systemów filozoficznych przyjąć nie może. W tym sensie w swojej encyklice poświęconej relacji rozumu i wiary Jan Paweł II mówi o pierwszeństwie myślenia filozoficznego przed systemami filozoficznymi, które z racji ograniczoności ludzkiego rozumu są zawsze aspektowe i nie mogą sobie rościć pretensji – choć czasami to czyniły – do wyrażenia całej prawdy o rzeczywistości⁵. W relacji wiary i rozumu teologii zagrażać może zarówno nadmierny racjonalizm, który ostatecznie podporządkowuje teologię określonemu typowi filozofii, jak i pojawiający się od czasu do czasu w dziejach chrześcijaństwa fideizm, który postuluje uwolnienie teologii, w imię jej swoistości i czystości, od jakiegokolwiek filozofii. Nawiązując do wspomnianej wyżej encykliki, chciałbym pokrótce pokazać, że w relacji filozofii i teologii

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 4.

zachodzi swego rodzaju sprzężenie zwrotne i że jest ono korzystne dla obydwu tych dyscyplin. To z kolei pozwoli nam na pokazanie – w nawiązaniu do znanego dialogu Jürgena Habermasa z Josephem Ratzingerem⁶ – że zarówno teologia, jak i różnego rodzaju dyscypliny naukowe, przede wszystkim te, które w jakikolwiek sposób dotyczą człowieka, a zatem mają wymiar moralny, mogą jedynie z otwarcia się na siebie skorzystać.

Nauki szczegółowe i teologia

Teologia przednowożytna była interdyscyplinarna nie tylko w tym sensie, że pozostawała w ścisłym związku z filozofią, co znalazło swój szczytowy wyraz w wielkiej teologii scholastycznej. Teologia ta, podobnie jak filozofia, z którą była związana, zakładała też pewien obraz świata, który w nowożytności stał się przedmiotem badań nauk empirycznych. Jak dobrze wiemy, doprowadziło to do konfliktu teologii z nauką, czego symbolem stała się sprawa Galileusza. Nie musimy tu wchodzić w szczegóły tej sprawy, które zostały już wnikliwie zbadane, ale możemy zapytać o jej znaczenie dla naszego tematu. Z dzisiejszego punktu widzenia, który na pewno nie był oczywisty dla ówczesnych filozofów i teologów (np. Paul Feyerabend twierdził, że ich obrona geocentrycznego obrazu świata przez siedemnastowiecznych filozofów i teologów była w tamtym czasie zupełnie racjonalna, jako że twierdzenie Galileusza było właśnie jedynie teorią, a nie wynikiem bezpośredniej obserwacji), możemy stwierdzić, że sprawa Galileusza nauczyła nas, iż nie należy nazbyt ściśle wiązać teologii i metafizyki z określonymi teoriami naukowymi (wówczas wydawało się, że taką niepodważalną teorią jest arystotelesowska fizyka wraz z astronomią Ptolemeusza). Teologia i metafizyka mają własny przedmiot i własne metody, które nie są epistemologicznie i metodologicznie zależne od nauki w nowożytnym sensie tego pojęcia. Ponadto współczesna filozofia nauki przekonująco pokazała, że teorie naukowe mają zawsze jedynie status hipotez, które obowiązują tak długo, aż nie zostaną zastąpione przez hipotezy, które lepiej lub prościej wyjaśniają dane (nawiasem mówiąc, takie rozwiązanie konfliktu, tj. uznanie teorii heliocentrycznej za hipotezę, proponował Galileuszowi kard. Robert Bellarmine). Teologowie mogą tylko skorzystać z przynajmniej ogólnej znajomości teorii naukowych, które kształtują obraz świata współczesnego człowieka (np. teorii ewolucji), ale nie powinni zakładać ich w swoich teoriach właśnie z racji ich hipotetycznego charakteru. Teologia (podobnie jak filozofia) nie powinna być ani „zapychaczem dziur” w systemie wiedzy dostarczanej przez nauki empiryczne, gdyż wówczas przejmowałaby zasadniczo ich metodę, ani nie powinna upodabniać się w swojej metodzie do nauk historycznych czy hermeneutycznych, traktując Pismo Święte

⁶ Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius Press 2007.

jako jedną z ksiąg, które przekazała nam przeszłość, i badając je tak samo, jak bada się inne księgi (np. za pomocą metody historyczno-krytycznej, która ma oczywiście swoje miejsce w teologii, ale może być owocna tylko wtedy, gdy mamy świadomość swoistości wiedzy teologicznej, o której powiemy więcej za chwilę).

Pod wpływem sukcesów nowożytnej nauki zmieniło się jednak również pojęcie rozumu i pojęcie racjonalności, co sprawiło, że wiara i teologia – między innymi w wyniku konfliktu wokół teorii Galileusza – oskarżane były (i nadal bywają) o sprzeciwianie się rozumowi, o przeciwstawianie się racjonalnemu wyjaśnianiu rzeczywistości i o irracjonalność. Nowożytny racjonalizm i scjentyzm twierdzą, że ludzki rozum, ograniczony do wymiaru tego, co jest dane empirycznie, rozum, który znajduje swój najwyższy wyraz w nauce, jest jedynym narzędziem poznania, jakim dysponujemy, i dlatego tylko on może w sposób rzetelny odpowiadać na istotne dla człowieka pytania. W ramach takiej wizji teologia okazuje się oczywiście jedynie pozostałością z czasu niedojrzałości rozumu, dla której nie ma miejsca w systemie wiedzy (również nie ma miejsca na uniwersytecie, w tym kontekście znamienne było niedopuszczenie do wygłoszenia przez Benedykta XVI wykładu na rzymskiej Sapienzy) i która ostatecznie powinna zostać albo odrzucona, albo upodobniona do innych nauk, stając się np. jedną z form filozofii religii. To właśnie J. Ratzinger zwracał uwagę na to, że w rezultacie procesu rozwoju rozumu nowożytnego mamy dzisiaj do czynienia ze swego rodzaju anty-teologią, tj. z wiarą w to, że Bóg nie istnieje, i z myśleniem, które zakłada hipotezę o nieistnieniu Boga (nieprzypadkowo jeden z najbardziej znanych współcześnie głosicieli ateizmu, Richard Dawkins, określa siebie jako anty-teolog). Newton, a wraz z nim wielu filozofów oświeceniowych, nadal uważał, że w wyjaśnianiu świata potrzebuje Boga jako pierwszego poruszyciela (deizm), ale już Laplace zapewniał Napoleona, że Bóg jest „niepotrzebną hipotezą” (ateizm). Nasza dzisiejsza sytuacja duchowa jest taka, że ateizm, który jeszcze w Oświeceniu był tylko zjawiskiem marginalnym, stał się – przynajmniej w kulturze zachodniej – swego rodzaju teologią *à rebours* naszego czasu. Zadaniem teologii chrześcijańskiej jest konfrontacja z tą anty-teologią – teologia nie może rozwijać się tak, jakby owej anty-teologii nie było. Sądzę, że teologia musi być dzisiaj interdyscyplinarna również w tym sensie, że powinna starać się zrozumieć duchową sytuację człowieka naszego czasu. Tego zaś nie może uczynić bez związku z filozofią.

Jak wspomnieliśmy, *Fides et ratio* stwierdza, że nie chodzi tu o konkretny system filozoficzny. Chodzi raczej o takie myślenie filozoficzne, które sprawia, że teologia znajduje niejako swoje „zahaczenie” w doświadczeniu człowieka. Jest to takie myślenie, które odnajduje w człowieku pytania, na które sam rozum – ani w nauce, ani w filozofii – nie jest w stanie odpowiedzieć. Innymi słowy, jeśli teologia ma znaleźć punkt oparcia w doświadczeniu, to człowiek musi pojmować siebie jako otwarte pytanie, tj. pytanie tego rodzaju, że nawet gdyby teologia nie istniała, pytanie to istniałoby nadal, ale pozostałoby bez

odpowiedzi. Teologia, jak na to wskazywał J. Ratzinger w wykładzie wygłoszonym na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji otrzymania tytułu doktora *honoris causa*, jest właśnie odpowiedzią na te otwarte pytania ludzkiego rozumu udzieloną przez odwieczny Rozum, który przychodzi do nas ze Słowem. Ta odpowiedź musi zostać przyjęta aktem wiary, ale ów akt wiary nie jest irracjonalny – jest raczej aktem zawierzenia, który rozum podejmuje, respektując swoją racjonalność, tj. fakt, że pytania, które sam stawia, domagają się od niego przekroczenia samego siebie. W wykładzie z okazji otrzymania tytułu doktora *honoris causa* na Uniwersytecie w Pampelunie J. Ratzinger powiedział: „Swoistość teologii polega na tym, że zwraca się ona do tego, czego sami nie wynaleźliśmy i co może być fundamentem naszego życia właśnie dlatego, że nas poprzedza i nas podtrzymuje, czyli jest większe niż nasze własne myślenie. Drogę teologii wskazują słowa ‘*Credo ut intelligam*’: Przyjmuję to, co dane, aby na tej podstawie dojść do właściwego rozumienia samego siebie. Znaczy to jednak, że teologia ze swej istoty zakłada *auctoritas*. W ogóle teologia istnieje tylko dzięki temu, że przyjmuje przebicie kręgu własnego myślenia, że niejako zostaje jej podana ręka, która podciąga je wzwyż, ponad jego własne siły. Bez tej wytycznej, która jest zawsze czymś więcej niż to, co człowiek może wymyślić sam, i która nigdy nie sprowadza się do tego, co własne, teologia nie istnieje”⁷.

Podstawowym warunkiem owocnej interdyscyplinarności teologii i w teologii jest jasna świadomość jej tożsamości. Pierwszym punktem odniesienia teologii nie może być żadna nauka ani żadna filozofia. Dlatego wątpliwe są takie rodzaje teologii, w których to one stają się nieprzekraczalnym kluczem interpretacyjnym dla Słowa. Teologia rodzi się jako odpowiedź wiary na Słowo, które ją poprzedza i które jest nierozporządchalne. To ono jest jej podstawowym punktem odniesienia i to ono stanowi jej pierwszą miarę. Warto o tym przypomnieć w czasie, w którym – jak się wydaje – pewne nurty teologii przyjmują za swój „transcendentalny horyzont” samorozumienie współczesnego człowieka (zachodniego), tak że swoją treść – i to nie tylko w teologii moralnej, ale też np. w chrystologii – dostosowują do tego, co jawi się jako możliwe dla człowieka, którego mentalność kształtuje tzw. nowożytny rozum (jako przykłady przytoczyłbym tu teologię Hansa Künga, a w Polsce Tomasza Polaka). Wydarzenia takie jak zmartwychwstanie interpretuje się wówczas w sposób, który mieści się w ramach wizji świata przedstawianej przez naukę. Podobnie Eucharystia może mieć co najwyżej sens symboliczny, jako że przemianę chleba w ciało Chrystusa trudno wyjaśnić naukowo. Trzeba jednak pamiętać, że również w czasach Jezusa nauka o nierozzerwalności małżeństwa czy o Eucharystii przekraczała horyzont ówczesnej kultury czy oby-

⁷ J. Ratzinger, *Co oznacza teologia?*, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. IX/1: *Wiara w Piśmie i tradycji*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2016, s. 328–329.

czaju. W konfrontacji z niezrozumieniem czy wręcz ze sprzeciwem Chrystus nie odwołuje jednak swoich słów, lecz raczej stawia swoich uczniów przed wyznaniem: „Czy i wy chcecie odejść?” (J 6, 67).

Do zasady pierwszeństwa i nierozporządzalności Słowa trzeba jednak dodać jeszcze drugą zasadę. Słowo Boże jest nam dane za pośrednictwem słowa ludzkiego. Również Pismo Święte jest historycznie danym słowem ludzkim, które jest świadectwem słowa Bożego. Takie historycznie dane słowo wymaga interpretacji. Współczesna hermeneutyka nauczyła nas jednak, że proces interpretacji nigdy nie dochodzi do końca. Gdybyśmy poddali Pismo Święte wyłącznie narzędziom hermeneutycznym, to przestałoby ono być dla nas ową autorytatywną odpowiedzią, która wychodzi naprzeciw naszemu myśleniu. Dlatego pierwszą instancją interpretującą Pismo jest wspólnota Kościoła – nie tylko ta, która istnieje dzisiaj, ale ta, która rozciąga się na całe jego dzieje i której wiara strzeżona jest przez jego Urząd Nauczycielski. Ten związek teologii ze wspólnotą wierzących, Kościołem, jest jej cechą swoistą, której oczywiście nie znajdujemy w nauce czy w filozofii, ale jest to element, bez którego teologia traci swoją tożsamość i zostaje wydana na pastwę różnych zmieniających się intelektualnych mód. Współczesne badania nad Pismem uświadomiły nam zresztą wyraźniej, że – mówiąc kolokwialnie – Pismo Święte nie spadło z nieba, ale powstało we wspólnocie ludzi wierzących Starego i Nowego Przymierza i dlatego w teologii to *credo* – a nie taka lub inna filozofia, socjologia czy psychologia – jest pierwszą regułą jego interpretacji. Ta ostatnia uwaga wymaga jednak jeszcze pewnego dopowiedzenia.

Więź z filozofią

Za *Fides et ratio* powiedzieliśmy, że w więzi teologii z filozofią chodzi nie tyle o określony system filozoficzny, ile raczej o myślenie filozoficzne, które sprawia, że teologia znajduje swoje oparcie w ludzkim doświadczeniu. Spróbujmy rozwinąć nieco tę myśl z punktu widzenia naszego tematu, tj. interdyscyplinarności teologii. Twierdzenie, że teologia nie zakłada określonego systemu teologicznego, nie znaczy jednak – co oczywiste – że da się ją pogodzić z każdym systemem filozoficznym. Aby podać jeden tylko przykład – znajomość myśli postmodernistycznej z pewnością przyda się teologowi, jako że myśl ta jest po prostu wyrazem kondycji współczesnego (zachodniego) człowieka, ale trudno ją przyjąć jako narzędzie interpretacji Objawienia. Ogólnie rzecz biorąc, z wiarą chrześcijańską, a zatem i z teologią, nie da się pogodzić tych wszystkich filozofii, które odrzucają niezmienną naturę (teza metafizyczna) lub możliwość jej poznania (teza epistemologiczna). Nie dadzą się też z nią pogodzić te filozofie, które przyznają człowiekowi prawo do decydowania o prawdzie o sobie samym, co w dziedzinie moralności skutkuje relatywizacją doświad-

czenia winy moralnej. Jeśli bowiem niezmienna i powszechna ludzka natura nie istnieje lub jest niepoznawalna, to trudno jest twierdzić, że wydarzenie Wcielenia, czyli przyjęcia przez Boga ludzkiej natury, dotyczy wszystkich ludzi. Podobnie, jeśli w wymiarze moralnym człowiek jest twórcą prawdy o sobie (jeśli normą jego postępowania jest jego samorozumienie), to trudno jest sensownie wyjaśnić, w jaki sposób może go dotyczyć wydarzenie Odkupienia, czyli właśnie wyzwolenia go z winy moralnej.

Jak się wydaje, pewne nurty współczesnej teologii przyjęły jako narzędzie interpretacji Objawienia takie formy filozofii, które przy bliższym spojrzeniu okazują się nie do pogodzenia z chrześcijańską wiarą. Aby podać tylko jeden, ale aktualny przykład – nie do pogodzenia z wiarą są te wszystkie formy filozofii, które podważają pierwotny (naturalny) charakter różnicy płciowej, uznając płęć wyłącznie za wytwór kultury. Nie do przyjęcia jest zatem tego rodzaju interdyscyplinarność, która w dialogu ze współczesną kulturą przejmuje teorie podważające fundamentalne aspekty przesłania chrześcijańskiego. Warto zatem zapytać: Jakie konsekwencje dla filozofii płyną z przyjęcia przez rozum za prawdę wydarzenia Wcielenia, czyli, ujmując to inaczej, jakie postulaty wobec filozofii stawia teologia? Chciałbym tu odwołać się do rozważań mego Mistra, ks. Tadeusza Stycznia, według którego konsekwencją wydarzenia *Verbum Caro* w stosunku do rozumu i do filozofii jest uznanie, „że człowiek (epistemologicznie i metodologicznie rzecz biorąc) zdolny jest – w tym, co go dotyczy w jego własnym stosunku do samego siebie, do drugiego człowieka i wreszcie do swego Stwórcy – do poznania, i to do poznania, które (a) ma charakter realno-przedmiotowy z racji swego odniesienia do realnych stanów rzeczy, i które (b) orzeka o nich w sposób konieczny (a nie tylko hipotetyczny), a nadto (c) dotyczy każdego człowieka jako człowieka, czyli jest ważne w sposób absolutnie powszechny”⁸. Jak widać, nie jest to z pewnością program filozofii minimalistycznej, ale nie znaczy to również, że tylko jeden system filozoficzny realizuje ów program. Oczywiście na myśl przychodzi tu tak zwana filozofia klasyczna i nie jest przypadkiem, że przez wieki myśl św. Tomasza z Akwinu zajmowała uprzywilejowane miejsce jako filozoficzny interlokutor teologii. Ale nie znaczy to, że jedynie ona spełnia wyżej wymienione postulaty. Na przykład współczesny personalizm rozwijany w Polsce przez Karola Wojtyłę i Tadeusza Stycznia łączył w sobie klasyczną metafizykę z metodą fenomenologiczną, co pozwalało mu na bardziej naoczne „zakorzenienie” twierdzeń metafizycznych w doświadczeniu człowieka. Przykładem tego rodzaju fenomenologicznego, metafizycznego i jednocześnie teologicznego odczytania pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju jest teologia ciała Jana Pawła II i to ją można uznać za wzorcowy przykład interdyscyplinarności teologii.

⁸ T. Styczeń, *Jaką filozofię postuluje wiara chrześcijańska? Glosa do artykułu J. Seiferta*, „Roczniki Filozoficzne” 33–34 (1995–1996), z. 2, s. 104.

Teologia na uniwersytecie

Jak dobrze wiemy, pierwsze uniwersytety zakładane były przez Kościół i teologia miała na nich swoje uprzywilejowane miejsce. Natomiast w nowożytności teologia była coraz częściej relegowana z uniwersytetów – u nas nastąpiło to po drugiej wojnie światowej w konsekwencji narzucenia nam jednej z czołowych ideologii nowożytności, tj. marksizmu.

Wszyscy znamy dobrze średniowieczne adagium: *philosophia ancilla theologiae*. Nie jest ono zbyt popularne ani w dzisiejszej filozofii, ani we współczesnej teologii, ale mimo to nie utraciło przecież swego dobrego sensu. Nowożytny racjonalizm i scjentyzm twierdzą, że ludzki rozum ograniczony do wymiaru tego, co jest dane empirycznie, rozum, który znajduje swój najwyższy wyraz w nauce, jest jedynym narzędziem poznania, jakim dysponujemy, i dlatego tylko on może w sposób rzetelny odpowiadać na istotne dla człowieka pytania. W ramach takiej wizji teologia okazuje się oczywiście jedynie pozostałością z czasu niedojrzałości rozumu, dla której nie ma miejsca w systemie i która ostatecznie powinna zostać albo odrzucona, albo upodobniona do innych nauk. Jest zatem rzeczą oczywistą, że w takiej wizji nauki teologia nie mieści się na uniwersytecie. Tymczasem rozum, który nie ogranicza siebie samego w imię przyjętych wcześniej założeń, staje również wobec takich pytań, na które sam nie jest w stanie odpowiedzieć i które przynajmniej uprawdopodobniają racjonalność jego samoprzekraczania w stronę odpowiedzi, która przychodzi „z góry”. Jednym z postulatów interdyscyplinarności nauki jest właśnie obecność teologii na uniwersytecie, gdzie wraz z innymi naukami przyczynia się ona do odkrywania prawdy o świecie i człowieku, a w pewnym sensie stanowi nawet zabezpieczenie tych nauk przed – charakterystyczną dla nowożytności – redukcją całej wiedzy do nabywania umiejętności panowania nad przyrodą.

Trzeba jednak pamiętać, że obecność teologii na współczesnych uniwersytetach niosła też ze sobą pewne niebezpieczeństwa. Niejednokrotnie teologia odrywała się od swoich źródeł w żywym przeżyciu wiary i starała się upodobnić do innych dyscyplin naukowych. Warto przypomnieć, że przed powstaniem uniwersytetów teologię uprawiano w szkołach przykatedralnych lub w klasztorach, a zatem była ona niejako naturalnym przedłużeniem żywo doświadczanej duchowości (dlatego np. teologia franciszkańska różni się od teologii dominikańskiej). Współczesna teologia uniwersytecka kierowała się nieraz wyłącznie formalnymi kryteriami naukowości, traciła natomiast kontakt z duchowością i przestawała być wyrazem i interpretacją żywej wiary. Chodzi więc o to, aby teologia uprawiana w ośrodkach akademickich wypływała z żywego doświadczenia wiary i wspólnoty Kościoła i jako taka wchodziła w interdyscyplinarny dialog z innymi dziedzinami wiedzy.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976.
- Habermas J., Ratzinger J., *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius Press 2007.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 4.
- Papież Franciszek, Konstytucja Apostolska *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, 4.
- Ratzinger J., *Co oznacza teologia?*, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. IX/1: *Wiara w Piśmie i tradycji*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2016, s. 328–329.
- Strzelczyk G., *Potrzeba interdyscyplinarności w polskiej teologii, Uwagi metodologiczne*, „Teologia w Polsce” 2 (2008), nr 2, s. 257–265.
- Styczeń T., *Jaką filozofię postuluje wiara chrześcijańska? Głosa do artykułu J. Seiferta*, „Roczniki Filozoficzne” 33–34 (1995–1996), z. 2, s. 104.

Jarosław Merecki SDS – salwatorianin, profesor w Papieskim Instytucie Teologicznym Jana Pawła II do spraw Nauk o Małżeństwie i Rodzinie przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, prowadzi również wykłady na Uniwersytecie Katolickim w Salvadorze (Brazylia). Zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos” wydawanego przez Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, tłumacz literatury filozoficznej i teologicznej. Główne obszary badań: etyka, związki etyki z antropologią, myśl Karola Wojtyły/Jana Pawła II, filozofia i teologia małżeństwa i rodziny. Ostatnio wydał: *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Cantagalli, Siena 2015), *La persona e la famiglia. Persona e famiglia. L'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale* (Cantagalli, Siena 2016), *Karol Wojtyła* (z: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Marek Kostur; *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, t. 11, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018).

Zbigniew Kubacki

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

zkubacki62@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3574-7246

Odwaga i pokora. Teolog katolicki wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Courage and Humility. The Attitude of a Catholic Theologian to the Magisterium

Abstract: The document of the Congregation for the Doctrine of the Faith entitled “Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian” discusses the ecclesial mission of a Catholic theologian and their attitude toward the Magisterium of the Church. The document states: “Even when collaboration takes place under the best conditions, the possibility cannot be excluded that tensions may arise between the theologian and the Magisterium” (no 25). A story of two contemporary Catholic theologians: Fr. Peter Phan from the Diocese of Dallas in the USA and Fr. Jacques Dupuis, a Jesuit, who lectured at the Gregorian University in Rome, is an example of such tensions. The first part of the article depicts the story of their relations with the teaching office of the Church. The second part presents their theologies regarding religious pluralism which they were asked by the Magisterium to explain. The thesis of the article is based on the statement that the attitude of a Catholic theologian to the Magisterium should be characterized by courage and humility. Both theologians are characterized by such courage, but it is humility that is required as well to keep up the dialogue with the Magisterium.

Keywords: Magisterium of the Church, theologian, tension, collaboration, courage, humility, Peter Phan, Jacques Dupuis

Abstrakt: W dokumencie Kongregacji Nauki Wiary „Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele” omówiono problem kościelnej misji teologa katolickiego oraz jego relacji do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dokument uznaje, że „nawet wtedy, gdy współpraca przebiega w najlepszych warunkach, nie można wykluczyć pojawienia się napięć między teologiem a Urzędem Nauczycielskim” (nr 25). Przykładem takich napięć jest historia dwóch współczesnych teologów katolickich: ks. Petera Phana z diecezji w Dallas w USA oraz o. Jacques’a Dupuis, jezuitę, wykładowcy Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W pierwszej części artykułu omówione zostały historie relacji tych teologów z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. W części drugiej przedstawiono ich nauczanie w kwestii pluralizmu religijnego, o którego wyjaśnienie zostali poproszeni przez Urząd Nauczycielski. Teza artykułu zawarta jest w stwierdzeniu, że relację teologa katolickiego do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła powinny cechować odwaga i pokora. Obaj teolodzy cechują się taką odwagą, ale potrzebna jest także pokora w prowadzonym dialogu z Urzędem Nauczycielskim Kościoła.

Słowa kluczowe: Urząd Nauczycielski Kościoła, teolog, napięcie, współpraca, odwaga, pokora, Peter Phan, Jacques Dupuis

Wstęp

24 maja 1990 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała ważny dokument zatytułowany „Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele”¹. Dokument omawia problem kościelnej misji teologa katolickiego oraz jego relacji do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Mówiąc o wzajemnej relacji między tymi dwoma podmiotami, dokument uznaje, że nawet w najbardziej sprzyjających okolicznościach mogą wystąpić napięcia. „Nawet wtedy – czytamy – gdy współpraca przebiega w najlepszych warunkach, nie można wykluczyć pojawienia się napięć między teologiem a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Nie jest rzeczą obojętną, jakie tym napięciom przypisuje się znaczenie i w jakim duchu podchodzi się do nich; mogą one – jeżeli ich źródłem nie są uczucia wrogości i sprzeciwu – okazać się czynnikiem dynamizującym, który pobudzi Urząd Nauczycielski i teologów do wypełnienia właściwej im funkcji w prowadzonym dialogu”².

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*. „*Donum veritatis*”, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 353–369.

² Tamże, nr 25.

Nawiązując do tego tekstu, na przykładzie dwóch współczesnych teologów katolickich – ks. Petera Phana z diecezji w Dallas, w USA, oraz o. Jacques’a Dupuis, jezuita – chciałbym podzielić się refleksją o stosunku teologa katolickiego do Magisterium Kościoła, którego istotę zawarłem w tytule artykułu w dwóch słowach: odwaga i pokora. Najpierw odwaga – chodzi o odwagę w teologicznym myśleniu i zgłębianiu tajemnic wiary zgodnie z definicją teologii przedstawianej jako *fides quaerens intellectum*. Obaj wspomniani teolodzy cechują się taką odwagą i podjęli próbę przemyślenia tajemnic wiary katolickiej w kontekście pluralizmu religijnego. Drugie słowo to pokora – chodzi o pokorę w dialogu z urzędem nauczycielskim Kościoła, gdyż teologia uprawiana przez teologów katolickich ma służyć dobru Kościoła i jego misji we współczesnym świecie.

1. Przypadek księdza Petera Phana

Jednym z tych teologów, którego poglądy związane z teologią religii wzbudziły obawy ze strony Kongregacji Nauki Wiary, jest pochodzący z Wietnamu amerykański uczonec, ks. Peter Phan. Książka jego autorstwa, którą zainteresowała się Kongregacja, została opublikowana w 2004 r. i nosi tytuł *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, co można przetłumaczyć jako: *Bycie religijnym międzyreligijnie. Azjatyckie perspektywy dialogu międzyreligijnego*³. 20 lipca 2005 r. abp Angelo Amato, wówczas tytułarny Sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, wystosował list do bpa Charlesa V. Grahmanna, biskupa diecezji Dallas, z której pochodzi ks. Peter Phan, informując go, że wspomniana książka wzbudziła obawy ze strony Kongregacji. Do listu załączony był dokument zatytułowany „Niektóre uwagi dotyczące książki ks. Petera Phana, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*”. „Uwagi” te zawierają sześć punktów, w których Kongregacja wskazuje na doktrynalne „poważne dwuznaczności” (*serious ambiguities*) i które – zdaniem Kongregacji – znajdują się w opozycji do nauczania Deklaracji *Dominus Iesus*⁴. Pierwsza kwestia dotyczy rozumienia zbawczej wartości religii niechrześcijańskich. Kongregacja zauważyła, że przyznanie przez Petera Phana innym religiom statutu *de iure* jest dwuznaczne i niezgodne z nauczaniem Deklaracji *Dominus Iesus* w numerze 4. W punkcie drugim Kongregacja stwierdza, że równie dwuznaczne jest nauczanie amerykańskiego teologa na temat jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. W punkcie trzecim wskazana

³ P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Maryknoll, New York 2004.

⁴ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Some observations on the book by Rev. Peter C. Phan, “Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue”* (Orbis Books: Maryknoll, New York, 2004), [w:] P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey*, Maryknoll, New York 2017, s. 175–184.

jest dwuznaczność jego nauczania na temat relacji między zbawczym działaniem Jezusa jako Logosu wcielonego (*Logos ensarkos*) a zbawczym działaniem Logosu jako takiego (*Logos asarkos*) oraz relacji między zbawczym działaniem Logosu i zbawczym działaniem Ducha Świętego. Punkt czwarty dotyczy rozumienia przez Petera Phana jedyności i powszechności zbawczej Kościoła. Natomiast punkt piąty – jego rozumienia relacji między chrześcijaństwem a judaizmem. W punkcie szóstym Kongregacja wskazuje na jeszcze inne błędne kwestie teologiczne obecne w książce amerykańskiego teologa.

30 sierpnia 2005 r. bp Grahmann pisze list do ks. Petera Phana informujący, że nie mogąc nawiązać z nim osobistego kontaktu, jaki próbowano osiągnąć telefonicznie, pisze do niego pismo, w którym przedstawia stanowisko Kongregacji Nauki Wiary oraz prosi go, aby we właściwym czasie dostosował się do dyrektyw, jakie w swoim liście przekazała Kongregacja⁵. Kongregacja zwróciła się z prośbą do ks. Petera Phana, aby w czasie sześciu miesięcy napisał artykuł, w którym skoryguje swoje stanowisko we wskazanych punktach, przedstawi go najpierw Kongregacji, a następnie opublikuje w odpowiednim czasopiśmie.

Cała korespondencja między Peterem Phaniem a Kongregacją Nauki Wiary, a następnie między nim a Komitetem ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych (*Committee on Doctrine of United States Conference of Catholic Bishops*), reprezentowanym przez bpa Williama Loriego, znajduje się w Załączniku do książki pt. *The Joy of Religious Pluralism. A Personal Journey* opublikowanej przez Petera Phana w 2017 r.⁶ Lektura wymienianych listów jest niezwykle pouczająca. Oto dalszy przebieg tej wymiany.

Na wspomniany wyżej list biskupa Dallas, Charlesa Grahmanna, z dnia 30 sierpnia 2005 r. ks. Peter Phan odpowiada 19 września, tłumacząc, że dopiero tego dnia go otrzymał. Stwierdza w nim, że ponieważ Kongregacja dała mu sześciomiesięczny *deadline*, zatem powinien być on liczony od dnia otrzymania przez niego listu, czyli do 30 marca 2006 r. Przez następnych kilka miesięcy nic się nie dzieje. Dopiero 6 kwietnia 2006 r. Peter Phan pisze list do kard. Williama Levady'ego, ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W trzech punktach udziela w nim odpowiedzi na list Kongregacji z sierpnia 2005 r. Po pierwsze, stwierdza, że decyzja Kongregacji zabraniająca wznowienia edycji jego książki *Being Religious Interreligiously* jest niesprawiedliwa, nie dano mu bowiem szansy na obronę i wyjaśnienie swojego stanowiska. Twierdzi, że taka decyzja byłaby usprawiedliwiona jedynie po tym, gdyby dano mu szansę wytłumaczenia się i uznano jego wyjaśnienia za niewystarczające. Po drugie, oświadcza, że gotów jest napisać artykuł, o który Kongregacja go prosi. Po trzecie, stwierdza, że Kongregacja powinna zapewnić mu wynagrodzenie

⁵ Cała ta korespondencja jest umieszczona w Załącznikach na końcu książki *The Joy of Religious Pluralism...*

⁶ Tamże, s. 173–225.

za sześć miesięcy równe wysokości pensji, jaką otrzymuje na Uniwersytecie Georgetown. Uzasadnia swoje roszczenia tym, że napisanie solidnego artykułu zajęłoby mu właśnie tyle czasu, a ponieważ jedynym źródłem jego utrzymania jest praca na uniwersytecie, z której przez sześć miesięcy musiałby zrezygnować, więc sprawiedliwość wymaga, aby Kongregacja zapewniła mu odpowiednie wynagrodzenie za ten okres. Kongregacja nie odpowiedziała na list Petera Phana.

Następnym epizodem tej historii jest list Przewodniczącego Komitetu ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych, bpa Williama E. Loriego, do Petera Phana z dnia 15 maja 2007 r. Píše w nim, że Kongregacja Nauki Wiary zleciła Komitetowi ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych znalezienie rozwiązania problemu związanego z niektórymi dwuznacznymi stwierdzeniami, jakie znajdują się w książce *Being Religious Interreligiously*. Do listu dołączony jest dokument, w którym Komitet przedstawia trzy zasadnicze kwestie doktrynalne uznane za dwuznaczne w książce Petera Phana i prosi go o pisemną odpowiedź do dnia 15 czerwca 2007 r. Komitet w ten sposób zredukował sześć zarzutów stawianych przez Kongregację do trzech następujących zagadnień: 1) Jedyność Jezusa Chrystusa i powszechność Jego zbawczej misji; 2) Zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich; 3) Jedyność Kościoła jako powszechnego narzędzia zbawienia.

Ks. Peter Phan odpowiada bpowi Loriemu listem z dnia 23 maja 2007 r., oświadczając, że jest gotów spełnić taką prośbę. Niemniej zauważa, że z racji jego licznych akademickich zaangażowań i podjętych zobowiązań nie będzie w stanie udzielić takiej pisemnej odpowiedzi wcześniej niż do końca maja 2008 r. Ponadto dodaje, że przygotowanie tej pisemnej odpowiedzi będzie wymagało od niego miesiąca intensywnej pracy, za którą chce otrzymać wynagrodzenie, gdyż będzie się to wiązało z faktem, iż w tym czasie nie może wykonywać zajęć, za które normalnie otrzymuje zapłatę. Bp Lori odpowiada pismem z dnia 20 czerwca 2007 r., prosząc ks. Phana, aby przedstawił Komitetowi wyjaśnienie do dnia 1 września 2007 r. Oświadcza jednocześnie, że jeśli do tego czasu Komitet ds. Doktryny nie otrzyma odpowiedzi, zacznie procedować nad wydaniem publicznego oświadczenia w sprawie książki *Being Religious Interreligiously*. W korespondencji z 16 sierpnia 2007 r. Peter Phan oświadcza, że z racji licznych zajęć nie będzie w stanie udzielić odpowiedzi do dnia 1 września 2007 r. Dodaje też, że postawione we wcześniejszym liście warunki, czyli możliwość ponownej edycji jego książki oraz wynagrodzenie za napisanie odpowiedzi, są wymogami elementarnej sprawiedliwości.

Kolejną fazą tego toczącego się drogą listowną dialogu jest list bpa Loriego z dnia 10 września 2007 r. Píše w nim m.in.: „Komitet ds. Doktryny nie prosi Księdza o opublikowanie artykułu (jak to uczyniła Kongregacja Nauki Wiary), ale o odpowiedź na kilka pytań odnośnie do niektórych dwuznacznych stwierdzeń znajdujących się w książce, mianowicie tych wskazanych w materiale, jaki wysłałem Księdzu 15 maja 2007 r. Zważywszy, że zadanie to może być wykonane w kilku tysiącach słów, nie spowoduje to dla Księdza finansowych

strat. Co do reedycji Księdza książki, kwestia ta może być rozwiązana jedynie przez Kongregację Nauki Wiary. Komitet ds. Doktryny gotów jest dać Księdzu trochę więcej czasu na przygotowanie odpowiedzi. Abyśmy mogli mieć odpowiedź Księdza na nasze listopadowe spotkanie, prosimy o przedłożenie jej nam do dnia 30 października 2007 r. Po tej dacie, jeśli nie otrzymamy odpowiedzi, Komitet będzie procedował celem wydania oświadczenia”⁷. Odpowiadając na ten list 24 września 2007 r., w pierwszym akapicie Peter Phan oświadcza, że uczyni wszystko, by dotrzymać wyznaczonego mu *deadline’u*, natomiast już w następnym akapicie stwierdza: „Nie mogę obiecać, że będę w stanie napisać wyjaśnienie, o które zostałem poproszony”⁸.

12 listopada 2007 r. bp Lori pisze kolejny list do ks. Phana. Oświadcza w nim, że z racji nieotrzymania żadnego wyjaśnienia Komitet ds. Doktryny opracował oświadczenie w sprawie książki *Being Religious Interreligiously*, które zostało zaaprobowane i będzie opublikowane w okresie dwóch najbliższych tygodni. Po czym dodaje, że gdyby ks. Phan zgodził się jednak, iż książka zawiera znaczące dwuznaczności, które on wyjaśni w kolejnych publikacjach i publicznych prezentacjach, wówczas Komitet ds. Doktryny jest gotów do zmiany oświadczenia w świetle tego uzgodnienia. W odpowiedzi z dnia 27 listopada ks. Phan z przykrością informuje bpa Loriego, że z racji powagi stawianych mu zarzutów oraz z powodu licznych obowiązków akademickich nie będzie w stanie przedstawić satysfakcjonującej odpowiedzi w okresie najbliższego roku akademickiego. Odpowiadając, 3 grudnia 2007 r., bp Lori pisze do ks. Phana list, w którym m.in. oświadcza: „Zważywszy na poważną naturę poruszanych kwestii, kwestii dotyczących prawdy Ewangelii i nauczania Kościoła, oraz naturę organizmu podnoszącego te zagadnienia, czyli Komitetu ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych, ta sprawa nie powinna być dla Księdza ostatnim z priorytetów. Komitet ds. Doktryny dał Księdzu pięć miesięcy i ostatnio przedłużył *deadline*”. I nieco dalej stwierdza, że z racji duszpasterskiej troski Komitet ds. Doktryny wyda oświadczenie. Niemniej, ponownie zwraca się do ks. Phana z propozycją, aby uznał, że jego książka zawiera poważne dwuznaczności, które wyjaśni i poprawi w kolejnych publikacjach. W ostatnim liście do bpa Loriego z dnia 7 grudnia 2007 r. ks. Phan oświadcza, że nie byłoby etyczne z jego strony przystać na propozycję Komitetu ds. Doktryny. List kończy zdaniem: „Niemniej poważnie traktuję obawy Kongregacji Nauki Wiary i Komitetu ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych związane z moją książką i planuję udzielić na nie szczegółowej odpowiedzi tak szybko, jak czas mi na to pozwoli”⁹.

Swego rodzaju odpowiedzią Petera Pahana jest opublikowana w 2017 r. książka pt. *The Joy of Religious Pluralism. A Personal Journey*. Wcześniej jednak,

⁷ From Bishop Lori to Peter Phan, September 10, 2007, [w:] P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism...*, s. 203.

⁸ From Peter Phan to Bishop Lori, September 24, 2007, [w:] tamże, s. 205.

⁹ From Peter Phan to Bishop Lori, December 7, 2007, [w:] tamże, s. 225.

pod koniec 2007 r., Komitet ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych wydał publiczne oświadczenie pt. „Clarifications Required by the Book *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, by Reverend Peter C. Phan”. W oświadczeniu tym wskazane są trzy obszary szczególnego z troską Komisji ds. Doktryny. Pierwszy obszar dotyczy kwestii rozumienia Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela całego rodzaju ludzkiego; obszar drugi odnosi się do zbawczego znaczenia religii niechrześcijańskich, a obszar trzeci związany jest z rozumieniem Kościoła jako jedynego i powszechnego narzędzia zbawienia.

Moim zdaniem z niektórych stawianych mu zarzutów związanych z pierwszym i drugim obszarem zagadnień Peter Phan mógłby się wybronić, odwołując się m.in. do nauczania św. Jana Pawła II czy do dokumentu Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów pt. *Dialog i przepowiadanie* (1991). Gorzej byłoby z obszarem trzecim, dotyczącym rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Kościoła, którą – według mnie – Peter Phan w zasadzie neguje. Niemniej największy jego problem leży w tym, że to nie czasu, ale przede wszystkim pokory zabrakło amerykańskiemu teologowi w nawiązaniu konstruktywnego dialogu celem przedstawienia pisemnej odpowiedzi oczekiwanej przez Kongregację Nauki Wiary i Komitet ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych.

2. Przypadek ojca Jacques’a Dupuis SJ

Właśnie pokorą w dialogu z Kongregacją Nauki Wiary wykazał się o. Jacques Dupuis. Także jego książka opublikowana w 1997 r. pt. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* stała się obiektem zainteresowania Kongregacji Nauki Wiary. Jednak sposób postępowania zarówno ze strony Kongregacji, jak i przede wszystkim ze strony Jacques’a Dupuis był zupełnie inny. Oto pokrótce historia tego dialogu.

W 2001 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała „Notę” w sprawie książki Jacques’a Dupuis, w której powiedziane jest, że niektóre tezy w niej zawarte mogą być „dwuznaczne”, niemniej nie uznaje się ich za sprzeczne ze świętą wiarą katolicką¹⁰. Moim zdaniem to samo można i należałoby powiedzieć przynajmniej odnośnie do chrystologii Petera Phana. Niestety w jego przypadku – jak widzieliśmy – dialog został przerwany. Inaczej było w przypadku jezuitę belgijskiego.

W 2004 r. przeprowadziłem wywiad z Jakiem Dupuis, który został opublikowany na łamach „Przeglądu Powszechnego” w kwietniu tegoż roku¹¹. W opu-

¹⁰ Polskie tłumaczenie „Noty” zostało opublikowane w polskim wydaniu „L’Osservatore Romano” 5/2001.

¹¹ „Ani konserwatysta, ani rewolucjonista”. Z Jacques’em Dupuisem SJ rozmawia Zbigniew Kubacki SJ, „Przegląd Powszechny” 4 (2004), s. 27–36.

blikowanej części Dupuis opowiada o wyjeździe na misje do Indii jako młody kleryk oraz o swoim nauczaniu teologii na tamtejszych wydziałach teologii przez następne 36 lat. Zauważa, że w Indiach uznawany był za teologa konserwatywnego, podczas gdy jego nauczanie na Uniwersytecie Gregoriańskim postrzegane było jako postępowe. Oto, co mówił: „kiedy w Indiach byłem uważany za konserwatystę, w Rzymie od początku miałem reputację nie tylko teologa postępowego, ale nawet rewolucyjnego, w kontekście Uniwersytetu Gregoriańskiego, Rzymu i Watykanu”¹².

W nieopublikowanej części tego wywiadu o Dupuis opowiedział mi także historię swoich relacji z Kongregacją Nauki Wiary w związku z wydaniem książki *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Oto ta historia¹³. We wrześniu 1998 r. ówczesny General Towarzystwa Jezusowego, o. Peter Hans Kolvenbach, otrzymał od kard. Josepha Ratzingera, wówczas Prefekta Kongregacji Nauki Wary, list informujący go, że książka o Dupuis stała się przedmiotem zainteresowań Kongregacji. Do listu w formie dokumentu dołączone zostało oficjalne sprawozdanie z decyzji podjętej przez Kongregację, w którym napisano, że książka zawiera poważne błędy przeciwko świętej wierze katolickiej. Był to pierwszy dokument załączony do listu kard. Ratzingera. Drugim dokumentem było 10 stron tekstu z pytaniami, które Kongregacja postawiała o Dupuis i na które miał on odpowiedzieć w okresie trzech miesięcy, zachowując całkowity sekret co do toczącej się procedury. Korespondencja Kongregacji nie była bezpośrednio adresowana do o. Dupuis, ale dochodziła do niego przez pośrednictwo Ojca Generała. W trakcie odbywającego się w tajemnicy dialogu o Dupuis miał prawo do konsultanta zatwierzonego przez Ojca Generała. Konsultatem tym został przyjaciel o. Dupuis, australijski jezuita, znany teolog, o. Gerald O’Collins. W grudniu 1998 r., po konsultacjach z o. O’Collinsem, o. Dupuis przesłał do Kongregacji 200 stron tekstu z odpowiedziami na postawione mu pytania. Przez dalsze siedem miesięcy nie było żadnej reakcji ze strony Kongregacji. Potem kard. Ratzinger przesłał kolejny list na ręce Ojca Generała Konvelbacha, stwierdzając, że wyjaśnienia o Dupuis są niewystarczające. Następnie drogą służbową, wciąż przez Ojca Generała, o. Dupuis otrzymał kolejne 10 stron z pytaniami, na które został poproszony o odpowiedź. W odpowiedzi o. Dupuis napisał tekst liczący 60 stron. Dnia 1 września 2000 r. Kongregacja wezwała o. Dupuis wraz z Ojcem Generałem i o. O’Collinsem na oficjalne spotkanie. Otrzymali także tekst Deklaracji *Dominus Iesus*, który oficjalnie miał być ogłoszony 5 września, oraz tekst „Noty” dotyczący książki o. Dupuis. Spotkanie wyznaczono na dzień 4 września. Tak więc o. Dupuis miał dwa dni i – jak mówił – dwie noce na przygotowanie się.

¹² Tamże, s. 34.

¹³ Zdecydowałem, że ją opowiem, gdyż – moim zdaniem – pokazuje ona, jak konstruktywny dialog, choć trudny dla obu stron, prowadzić może do wzajemnego zrozumienia i porozumienia, a przede wszystkim do dobra Kościoła.

W spotkaniu ze strony Kongregacji udział brali: kard. Ratzinger jako Prefekt Kongregacji, abp Tarcisio Bertone, wówczas sekretarz Kongregacji, oraz ks. Angelo Amato, wówczas profesor teologii na uniwersytecie salezjańskim w Rzymie i konsultant Kongregacji. Jako pierwszy zabrał głos Ojciec Generał, Peter Hans Konvelbach, stając w obronie o. Dupuis. Podobnie uczynił o. O'Collins. Po krótkiej rozmowie poproszono o. Dupuis o podpisanie „Noty” dotyczącej jego książki. Ojciec Dupuis odmówił podpisania tego dokumentu. Wówczas abp Bertone, uwzględniając to, co zostało powiedziane, zaproponował zredagowanie nowego tekstu „Noty”. W drugiej jej wersji nie było już mowy o tym, że o. Dupuis głosi tezy zawierające poważne błędy przeciwko świętej wierze katolickiej, ale powiedziane jest, że niektóre jego tezy są dwuznaczne, które czytających jego książkę mogą wprowadzić w błąd. Po rozmowie z Ojcem Generałem, o. Dupuis podjął decyzję o podpisaniu „Noty” mającej taką właśnie treść. Powiedziane jest w niej, że niektóre tezy zawarte w książce *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* mogą być „dwuznaczne”, niemniej nie uznaje się ich za sprzeczne ze świętą wiarą katolicką. „Nota” ukazała się 24 stycznia 2001 r. W tym samym roku o. Dupuis opublikował kolejną książkę, pt. *Il Cristianesimo et le religioni*, która została przetłumaczona na kilka języków, m.in. w 2003 r. na język polski pt. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*¹⁴. Po jej opublikowaniu Jacques Dupuis jeździł po całym świecie z konferencjami. Jak powiedziałem, w 2004 r. był także w Polsce – w Krakowie na Akademii Ignatianum i w Warszawie w Collegium Bobolanum. Zasadniczo swoich poglądów nie zmienił. Wykazał się jednak postawą dialogu i pokory w relacji do Kongregacji Nauki Wiary czego, moim zdaniem, zabrakło ks. Peterowi Phanowi.

3. Dwuznaczne poglądy teologów

W oświadczeniu wydanym odnośnie do książki ks. Petera Phana przez Komitet ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych wskazane są trzy obszary szczególnego zatroskania: 1) kwestia rozumienia Jezusa Chrystusa jako jedyne i powszechnego Zbawiciela całego rodzaju ludzkiego; 2) kwestia zbawczego znaczenia religii niechrześcijańskich; 3) kwestia rozumienia Kościoła jako jedyne i powszechnego narzędzia zbawienia. Do tych trzech kwestii można także sprowadzić pytania stawiane przez Kongregację Nauki Wiary wobec książki Jacques'a Dupuis *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Bez wchodzenia w szczegółowe analizy, których w przypadku twórczości Jacques'a Dupuis dokonałem już w innych

¹⁴ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przeł. S. Obirek, Kraków 2003.

publikacjach¹⁵, warto pokrótce przyrzeć się najważniejszym stwierdzeniom tych dwóch teologów odnośnie do wspomnianych wyżej kwestii, by zobaczyć istniejące między nimi podobieństwa i różnice.

3.1. Rozumienie Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela całego rodzaju ludzkiego

W wielu swoich publikacjach, także w książce *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (fr. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*), Jacques Dupuis wyraźnie i stanowczo odcina się od chrystologicznych poglądów teologów związanych z pluralistyczną opcją w teologii religii i wyznaje jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa. Zarówno w swoim głównym dziele z 1997 r., jak i w innych tekstach jezuita belgijski jednoznacznie oświadcza: „Tożsamość osobowa Jezusa Chrystusa ze Słowem Bożym musi być jasno stwierdzona. Jezus Chrystus jest Słowem Bożym, które w historii stało się człowiekiem. Zadne oddzielenie, które zaprzeczyłoby tej osobowej tożsamości, nie może być zakładane. Stanowi to istotną część znaczenia «unii hipostatycznej»”¹⁶. Tak więc Dupuis pisze, że nie tylko nie oddziela ekonomii Słowa jako takiego od ekonomii Jezusa Chrystusa, lecz dodaje, że kiedy odwieczne Słowo „wychodzi” na zewnątrz Boga, by zbawczo działać w świecie, zawsze jego działanie związane jest z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, które jest punktem kulminacyjnym zbawczego działania Boga w świecie oraz jego wewnętrzną zasadą, czyli swego rodzaju *causa finalis*. Dlatego utrzymuje on, że wszelkie działanie Słowa jako takiego w świecie, przed wcieleniem i po nim, ma konstytutywną więź z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, zwłaszcza z misterium paschalnym Jego śmierci i zmartwychwstania¹⁷. Ortodoksyjna wiara Kościoła jest tu całkowicie zachowana.

Niemniej obok tych jednoznacznych oświadczeń Dupuis wprowadza różnienia, które są (mogą być) wątpliwe i niezrozumiałe. Pisze bowiem o różnieniu na zbawcze działanie Słowa w ciele (*Logos ensarkos*) i Słowa bez ciała (*Logos asarkos*) zarówno przed wcieleniem, jak i po nim, a nawet po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Oto najważniejszy w tej kwestii fragment z książki *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, który jest jego interpretacją do słów Prologu Ewangelii św. Jana:

¹⁵ Odsyłam do moich książek: *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii* (Warszawa 2005), s. 199–266. *Kościół, religia i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich* (Kraków 2016), s. 343–350, 507–516. Streszczenie jego poglądów znajduje się w ostatniej książce: *Wprowadzenie do teologii religii* (Warszawa 2018), s. 116–121, 192–196, 252–256.

¹⁶ J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 539.

¹⁷ Opracowane na podstawie osobistej rozmowy z Jakiem Dupuis na KUL-u dnia 21 września 2001 r. Oraz dyskusji panelowej na PWTW – Collegium Bobolanum, która odbyła się 9 grudnia 2003 r.

W terminologii chrystologii trynitarniej oznacza to, że zbawcze działanie Boga przez Logos bez ciała (*Logos asarkos*), o którym Prolog do Ewangelii św. Jana mówi, że był „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9), ciągle trwa po wcieleniu Logosu (J 1, 14), podobnie jak jest realne zbawcze działanie Boga przez powszechną obecność Ducha, przed lub po historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Tajemnica wcielenia jest jedyna. Tylko indywidualne ludzkie istnienie Jezusa jest przyjęte przez Syna Bożego. Ale, podczas gdy On sam jest w ten sposób ukonstytuowany „obrazem Boga”, inne „postacie zbawcze” [...] mogą być „oświecone” przez Słowo lub „natchnione” przez Ducha, aby stać się znakami zbawienia dla ich adeptów, zgodnie z generalnym planem Boga dla rodzaju ludzkiego. Bez wątplenia w tajemnicy Jezusa Chrystusa Słowo nie może być oddzielone od ciała, które przyjęło. Ale jako nieoddzielne, jakimi mogą być Boże Słowo i ludzkie istnienie Jezusa, pozostają one niemniej odrębne (*distincts*) jedno od drugiego. W konsekwencji, podczas gdy ludzkie działanie *Logosu ensarkos* jest powszechnym sakramentem zbawczego działania Boga, to jednak nie wyczerpuje ono działania Logosu jako takiego. Odrębne działanie *Logosu asarkos* kontynuuje swoje istnienie. Oczywiście nie tak, że tworzy oddzielną (*séparée*) ekonomię zbawienia, paralelną do tej, która jest zrealizowana w ciele Chrystusa, ale jako wyraz bezinteresownego daru i absolutnej wolności Boga¹⁸.

Jest to tekst bardzo skondensowany, opierający się na dwóch subtelnych rozróżnieniach. Jedno, między zbawczym i powszechnym działaniem Boga a zbawczym działaniem Jezusa Chrystusa, gdzie to drugie jest „sakramentem” tego pierwszego. Kolejne odnosi się do rozróżnienia na zbawcze działanie Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*) i na zbawcze działanie Słowa bez ciała (*Logos asarkos*), czyli Słowa jako takiego. Tu, odwołując się do definicji chalcedońskiej, Dupuis wprowadza istotne terminy: działanie „odrębne” (*distincts*) i działanie „oddzielne” (*séparée*)¹⁹. Rozróżnienia te wprowadzone są po to, by stwierdzić, że postacie zbawcze innych tradycji religijnych mogą być oświecone przez Słowo i natchnione przez Ducha i mogą być znakami zbawienia dla ich adeptów. Oczywiście dla o. Dupuis owo odrębne działanie Słowa jako takiego jest w jakiś sposób złączone z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, podobnie jak w definicji chalcedońskiej dwie Jego natury, boska i ludzka, złączone są w jednej Osobie. Jednoznacznie oświadcza on, że wydarzenie Jezusa Chrystusa jest „konstytutywne” dla zbawienia wszystkich ludzi oraz że „jedyność i powszechność zbawcza i «konstytutywna» wydarzenia Jezusa Chrystusa powinny opierać się na jego osobowej tożsamości z Synem Bożym”²⁰. Niemniej jezuita belgijski w swoich

¹⁸ J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux...*, s. 452–453.

¹⁹ W książce *Chrześcijaństwo i religie...* Dupuis pisze: „Cała sprawa rozgrywa się pomiędzy trzema słowami: separacja, rozróżnienie, utożsamienie. Powszechnego działania Słowa i wydarzenia historycznego Jezusa Chrystusa nie można utożsamiać ani oddzielać; pozostają jednak od siebie różne” (s. 218).

²⁰ Tamże, s. 218.

tekstach dokonuje dość wątpliwego przejścia z porządku natur w jednej osobie Chrystusa do porządku zbawczego działania Słowa jako takiego i Słowa Wcielenego, a ponadto w swej interpretacji definicji chalcedońskiej bardziej akcentuje odrębność natur niż jedność osoby. Od razu też dodać należy, że elementu jedności nigdy u Dupuis nie brakuje²¹. Stąd, mimo pewnej dwuznaczności jego propozycji, nie powinno się – moim zdaniem – wątpić w ortodoksyjność teologii o. Dupuis w kwestii rozumienia przez niego jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa.

W swoim rozumieniu jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa Peter Phan zasadniczo podąża za Jakiem Dupuis. Wielokrotnie w swoich książkach bezpośrednio odwołuje się do koncepcji belgijskiego jezuitę. W *Being Religious Interreligiously* Peter Phan definiuje „jedyność” Jezusa jako „konstytutywną” i „relacyjną”²², które to pojęcia amerykański teolog zapożyczył właśnie od Jacques’a Dupuis. W mojej książce *Jedyność Jezusa Chrystusa* przeanalizowałem teksty belgijskiego jezuitę, w których określa jedyność Jezusa Chrystusa nie jako „absolutną”, lecz „konstytutywną i relacyjną”. W konkluzji stwierdzam: „teolog belgijski odrzuca pojęcie absolutności w odniesieniu do jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa, ale jednocześnie jego definicja konstytutywności Jezusa Chrystusa jak najbardziej mieści się w ramach tradycyjnego rozumienia”²³. Być może to samo mógłby odpowiedzieć Peter Phan, gdyby napisał tekst, o który zabiegał Komitet ds. Doktryny Episkopatu Stanów Zjednoczonych w celu wyjaśnienia tej oraz innych dwuznaczności.

Chrystologicznie bardziej dwuznaczna wydaje się jego koncepcja zaproponowana w książce *The Joy of Religious Pluralism*. I chociaż, podobnie jak Jacques Dupuis, Peter Phan wyraźnie deklaruje, że jego intencją nie jest zakwestionowanie zbawczej roli Jezusa jako Zbawiciela wszystkich²⁴, to jednak jego rozumienie relacji między zbawczym działaniem Logosu jako takiego (*Logos asarkos*) a Logosu wcielenego w Jezusie z Nazaretu (*Logos ensarkos*) oraz między zbawczym działaniem Logosu (jako takiego i wcielenego) a zbawczym działaniem Ducha Świętego jest dla mnie wątpliwe i dwuznaczne, podobnie jak przedstawiona wyżej propozycja jezuitę belgijskiego. Oto przykład tego, co pisze na temat relacji między odwiecznym Logosem a Jezusem z Nazaretu: „Logos nie był i nie mógł być w sposób wyczerpujący (*exhaustively*) wcielony (*embodied*) w Jezusie z Nazaretu, ponieważ Jezus był przestrzennie oraz czasowo ograniczony i dlatego nie mógł w sposób wyczerpujący (*exhaustively*) wyrazić boskości. [...] Istnieje zatem «rozróżnienie-w-tożsamości» lub «tożsamość-w-rozróżnieniu»

²¹ Tamże Dupuis pisze: „Jezus Chrystus nie jest nikim innym jak Słowem Boga, które stało się człowiekiem w historii ludzkości. Nie można zatem między nimi ustalić dystansu tak wielkiego, który doprowadziłby do negacji osobowej tożsamości” (s. 219).

²² P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously...*, s. 66 i 144.

²³ Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa...*, s. 240.

²⁴ P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism...*, s. 84.

między odwiecznym, «niestworzonym» Logosem a Żydem Jezusem, w którym Logos stał się ciałem w czasie i z którym jest On osobiście utożsamiony. Stąd, działania Logosu, choć są nierozdzielne od działań Jezusa, są również od nich odrębne i przekraczające działania Jezusa przed, podczas i po wcieleniu²⁵.

Koncepcja Phana podobna jest tu do tej, z jaką spotkaliśmy się przy analizie propozycji Jacques'a Dupuis rozróżniającego między zbawczym działaniem Logosu bez ciała (*Logos asarkos*) i Logosu posiadającego ciało (*Logos ensarkos*). Stąd też i moja krytyka jest taka sama. Moim zdaniem, chcąc nie chcąc²⁶, Phan wprowadza przestrzeń wolną od zbawczego działania Jezusa, co kłóci się z wyrażoną wyżej jego intencją wiary niekwestionowania zbawczej roli Jezusa jako Zbawiciela wszystkich. Skoro – jak pisze – zbawcze działania Logosu są nierozdzielne od działań Jezusa, to jakże mogą je przekraczać *przed*, *podczas*, a tym bardziej *po* wcieleniu? Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Bernarda Sesboüégo: „Z punktu widzenia Boga Słowo *incarnatus* oraz Słowo *incarnandus* przynależą do tego samego odwiecznego teraz. Nie ma zatem Słowa bez ciała (*asarkos*). Oznacza to, że wszelkie niewidzialne działania Słowa oraz Ducha w świecie są zawsze związane z tym, co jest objawione i dokonane w Jezusie z Nazaretu²⁷. Otóż, niektóre teksty Petera Phana taką wolną przestrzeń od zbawczego działania Jezusa wprowadzają, a przynajmniej w sposób dwuznaczny ją sugerują. Przykładem jest chociażby jego interpretacja 1 P 3, 19-20, gdzie powiedziane jest, że po swojej śmierci Chrystus poszedł „głosić naukę uwięzionym duchom”. Tradycyjnie tekst ten interpretowany jest jako zstąpienie Chrystusa do „piekieł” (*limbus patrum*), aby wyzwolić z nich wszystkich sprawiedliwych Starego Testamentu. Oto, co na ten temat pisze amerykański teolog w książce *The Joy of Religious Pluralism*: „To dokładnie *po* swojej śmierci, kiedy nie był już związany czasem i przestrzenią, Jezus mógł mieć zbawczy wpływ na tych, którzy żyli przed Nim i którzy teraz przyjęli Jezusowe przepowiadanie i zostali w ten sposób zbawieni”. To zdanie nie budzi żadnych wątpliwości i wpisuje się w najbardziej klasyczną teologię Kościoła. Wątpliwe i dwuznaczne natomiast jest kolejne stwierdzenie: „Nie oznacza to, że między Noem a śmiercią Jezusa nie było ludzi zbawionych. Najprawdopodobniej byli, ale ich zbawienie nie jest i być nie może spowodowane przez Jezusa retroaktywnie, ale musi być przypisane innemu pośrednikowi Boga. Antycypując moją odpowiedź, tym pośrednikiem jest jedna z dwóch rąk, lub obie ręce Boga, Syn Boży i / lub Duch Święty²⁸”.

²⁵ Tenże, *Being Religious Interreligiously...*, s. 142–143.

²⁶ Piszę tak, gdyż w *The Joy of Religious Pluralism...* Phan oświadcza: „Nigdy nie sugerowałem istnienia «pewnego rodzaju pustki» (*sort of void*) – by użyć wyrażenia Jana Pawła II – między Logosem a Jezusem, która wypełniona jest przez Ducha” (s. 125).

²⁷ B. Sesboüé, « *Hors de l'Eglise pas de salut* ». *Histoire d'une formule et problèmes de l'interprétation*, Paris 2004, s. 293.

²⁸ P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism...*, s. 83.

Podsumowując, jeśli nawet niektóre sformułowania i propozycje teologiczne rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa zarówno u Jacques'a Dupuis, jak i u Petera Phana mogą rodzić wątpliwości oraz wydawać się niejasne i dwuznaczne, to jednak inne ich oświadczenia, w których jednoznacznie wskazują, że nie jest ich zamiarem podważanie tej prawdy wiary chrześcijańskiej o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, są – moim zdaniem – wystarczające, by uznać ich poglądy w tej kwestii za wpisujące się w perspektywę opcji inkluzywistycznej.

3.2. Zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich

Zdaniem Jaques'a Dupuis w jedynym odwiecznym Bożym planie zbawienia wobec ludzkości religie niechrześcijańskie odgrywają pozytywną rolę zbawczą w stosunku do ich wyznawców. Wyznawcy tych religii mogą być zbawieni nie *pomimo*, ani nie *obok* czy też *poza* nimi, ale *dzięki* nim, są one bowiem nie tylko drogami człowieka poszukującego Boga, ale najpierw i przede wszystkim drogami Boga do człowieka – „drogami zbawienia”. W ten sposób belgijski teolog przyznaje religiom niechrześcijańskim statut *de iure*. Uznanie to – twierdzi – w żaden sposób jednak nie podważa prawdy wiary katolickiej o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Na tym też polega różnica jego teologii w stosunku do ujęcia opcji pluralistycznej takich teologów, jak chociażby John Hick czy Paul F. Knitter.

Zasadnicze argumenty na rzecz tezy o statusie religii niechrześcijańskich jako istniejących *de iure*, a nie tylko *de facto*, Dupuis znajduje przede wszystkim w rozumieniu historii zbawienia i objawienia. Powołując się na dokument Teologicznej Komisji Konsultacyjnej Federacji Konferencji Episkopatów Azji, belgijski jezuita zauważa, że obecność owoców Ducha Świętego w religiach niechrześcijańskich świadczy o zbawczym i objawieniowym działaniu Boga w tych tradycjach²⁹. Kolejnym jego argumentem jest temat przymierza Boga z narodami. Dupuis rozpoczyna swój wywód od definicji przymierza jako bezinteresownej inicjatywy Boga, który w sposób wolny wchodzi w osobowy kontakt z ludźmi. Zauważa, że obok przymierza z Abrahamem, Mojżeszem i Jezusem Pismo mówi także o „przymierzu kosmicznym” (Jr 33, 20-26) oraz o „przymierzu wiecznym” zawartym z Noem (Rdz 9, 1-19). Podobnie św. Ireneusz pisze o czterech przymierzach zawartych przez Boga z ludzkością: w Adamie, Noem, Abrahamie i Mojżeszu oraz w Jezusie Chrystusie. Zdaniem teologa belgijskiego w „następujących po sobie czterech boskich przymierzach nie ma niczego, co pozwalałoby sądzić, że jedno z nich przekreśla poprzednie”³⁰. Zwraca uwagę, że „wszystkie przymierza są wyrazem różnych sposobów

²⁹ FABC Theological Advisory Commission, *Theses on Interreligious Dialogue*, 7. Cyt. za: J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux...*, s. 335.

³⁰ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 155.

włączenia Boskości w dzieje ludzkości przez swój *Logos*. Są one *Logofaniami*, przez które Bóży *Logos* *zaświadcza*, by tak rzec, o swoim wtargnięciu w ludzką historię przez wcielenie Jezusa Chrystusa. I jako takie pozostają we wzajemnym stosunku nie jako stare, które staje się nieaktualne (*obsoletum*) z przyjściem nowego, które je zastępuje, ale jak ziarno zawierające już w formie obietnicy pełnię rośliny, która z niego wyrosła³¹. Cytat ten wyraźnie pokazuje cel, ku któremu zmierza belgijski jezuita. Jest nim przeświadczenie, że nowe przymierze w Jezusie nie znosi przymierzy zawartych przez Boga w innych religiach, lecz że w Nim znajdują one swoje wypełnienie, które jednak nie ma charakteru totalitarnego, lecz komplementarny.

Także w tej kwestii Peter Phan zasadniczo podąża za poglądami Jacques'a Dupuis. Uważa, że religie niechrześcijańskie nie tylko istnieją *de facto* jako wyraz naturalnego dążenia człowieka do Boga, ale także, że mają one status *de iure*, czyli że istnieją z woli i prawa Bożego. W *Being Religious Interreligiously* oświadcza: „Pluralizm religijny [...] nie jest jedynie kwestią faktu, ale także kwestią zasady. Oznacza to, że religie niechrześcijańskie mogą być postrzegane jako część planu Bożej opatrności i posiadające szczególną rolę w historii zbawienia. Nie są one jedynie «przygotowaniem» do chrześcijaństwa, «odskoczną» (*stepping stones*) do chrześcijaństwa, lub «ziarnami» chrześcijaństwa, i przeznaczonymi do bycia przez chrześcijaństwo «wypełnionymi»: raczej mają one swoją własną autonomię i swoją własną rolę jako drogi zbawienia, przynajmniej dla ich wyznawców³².”

Również inni teolodzy katolicki, jak chociażby wspomniany już Jacques Dupuis, ale również Karl Rahner, Claude Geffre, Michael Barnes, znani na arenie międzynarodowej, oraz polscy teolodzy: Marian Rusecki, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Krystian Kałuża i ja także – przyznają religiom niechrześcijańskim status *de iure*³³.

Nie wszyscy jednak, i mówię to w swoim imieniu, podpisaliby się pod przytoczonymi słowami Petera Phana, a szczególnie pod wpływającymi z nich wnioskami. Jeśli jedną rzeczą jest powiedzieć, że z racji swojej objawieniowej genezy religie niechrześcijańskie są z *zasady* chciane przez Boga i mogą odgrywać rolę środków zbawienia, udzielania ich wyznawcom zbawczej łaski Chrystusa (z czym się zgadzam), to zupełnie inną rzeczą jest wyprowadzić z tego konkluzję, że misja Kościoła wobec wyznawców innych religii jako nawracanie i udzielanie chrztu nie ma już sensu i że Kościół powinien zrezygnować z tak pojętej misji (z czym się nie zgadzam). Takie natomiast wnioski, zdaniem Komitetu ds. Doktryny, narzucają się z lektury książki ks. Petera Phana³⁴.

³¹ Tamże, s. 156.

³² P. Phan, *Being Religious Interreligiously...*, s. 65–66.

³³ Więcej na ten temat w mojej książce *Kościół, religie i zbawienie...*, s. 425–539.

³⁴ Committee on Doctrine of United State Conference of Catholic Bishops, „Clarifications Required by the Book *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* by Reverend Peter C. Phan”, nr 18–20.

3.3. Rozumienie Kościoła jako jedynego i powszechnego narzędzia zbawienia

Zarówno w swojej najważniejszej książce – *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, jak również w innej – *Chrześcijaństwo i religie*, Jacques Dupuis bezpośrednio traktuje o zbawczej roli Kościoła. Belgijski jezuita porusza w nich takie zagadnienia, jak: relacja między Królestwem Bożym a Kościołem; konieczność i instrumentalność Kościoła w porządku zbawienia; relacja między rzeczywistością historyczną Królestwa Bożego a jego eschatologiczną pełnią.

Pisząc o relacji między Królestwem Bożym obecnym w historii a Kościołem, Dupuis odnotowuje, że „pierwszym dokumentem, który w sposób jasny głosi rozróżnienie pomiędzy Kościołem a Królestwem Bożym już obecnym w świecie, jest encyklika *Redemptoris missio* (1990) Jana Pawła II³⁵. Dla teologa belgijskiego RMi20 to zasadniczy tekst Magisterium Kościoła, na podstawie którego buduje on swoją teologię religii. Dodatkowo przywołuje deklarację Federacji Konferencji Biskupów Azjatyckich (FABC), gdzie także powiedziane jest, że Królestwo Boże przekracza granice Kościoła³⁶. Te wstępne ustalenia prowadzą go do oświadczenia, że wyznawcy religii niechrześcijańskich przyczyniają się do budowy Królestwa Bożego na ziemi, i to nie w opozycji do swoich tradycji religijnych czy poza nimi, ale przez nie i dzięki nim, gdyż Duch Święty jest w nich obecny i działający. Z tego wynika między innymi postulat współpracy chrześcijan i wyznawców innych religii w budowaniu Królestwa Bożego na ziemi.

Kolejnym tematem podjętym przez Jacques'a Dupuis jest pytanie o rozumienie soborowego nauczania na temat konieczności i instrumentalności Kościoła w porządku zbawienia. Jego zdaniem tylko pośrednictwo Chrystusa w Jego zmartwychwstałym człowieczeństwie określić można w kategoriach przyczynowości instrumentalnej przynależącej do porządku sprawczego, natomiast przyczynowość Kościoła przynależy do porządku moralnego i celowego³⁷. Jak zatem należy rozumieć soborowe nauczanie o niezbędności Kościoła do zbawienia? Belgijski teolog wyjaśnia to w następujący sposób: „Łaska zbawcza powinna być nazwana «chrystusową»: można nazwać ją «kościelną» (*gratia ecclesialis*) w tym sensie, że kieruje ku tajemnicy Kościoła, dzięki nastawieniu na niego (*ordinati*) (KK 16) tych, którzy są zbawieni w Jezusie poza nim”³⁸. Według Dupuis zatem – relacja między Kościołem a tymi, którzy nie są jego członkami, nie jest z porządku przyczynowości sprawczej, lecz z porządku przyczynowości celowej: oni są jedynie przyporządkowani do Kościoła.

³⁵ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, 269.

³⁶ *For all the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops Conferences. Documents from 1970 till 1991* (Maryknoll, New York: Orbis Books 1992), s. 252. Cyt. za: tamże, s. 271.

³⁷ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 285.

³⁸ Tamże, s. 286.

Innym zagadnieniem podjętym przez belgijskiego jezuitę jest relacja między rzeczywistością historyczną Królestwa Bożego a jego eschatologiczną pełnią. Jego zdaniem na końcu czasów, kiedy wszystko się wypełni, sakramentalna funkcja Kościoła zaniknie. Oznacza to, że wyznawcy religii niechrześcijańskich, którzy, nie będąc członkami Kościoła na ziemi, byli członkami Królestwa Bożego w historii świata, „mogą na końcu czasów uczestniczyć w pełni królestwa bez konieczności przyłączenia się w ostatnim momencie do «Kościoła eschatologicznego»”³⁹. To ostatnie sformułowanie budzi moje największe zastrzeżenia i zdziwienie. Jeśli bowiem Kościół to Mistyczne Ciało Chrystusa, którego Chrystus jest Głową, i jeśli Kościół eschatologiczny jest wypełnieniem Kościoła pielgrzymującego, to jak w eschatologii może obok niego i poza nim istnieć rzeczywistość od niego szersza, rzeczywistość Królestwa Bożego, do którego mieliby przynależeć wszyscy sprawiedliwi niechrześcijanie zbawieni przez Jezusa Chrystusa, nie będąc jednak członkami Jego Mistycznego Ciała? Jak Dupuis może wnioskować, że przyczynowość zbawcza Kościoła wobec niechrześcijan ma charakter przyczynowości celowej, skoro neguje, że na końcu czasów wszyscy będą członkami Kościoła spełnionego? Propozycja Dupuis w tym punkcie jest całkowicie niezgodna z interpretacją nauczania Soboru Watykańskiego II zaproponowaną przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w dokumencie *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985). Tam bowiem wyraźnie jest powiedziane: „Jest więc jasne, że według nauki soboru nie może być różnicy odnośnie do przyszłej rzeczywistości na końcu czasów pomiędzy Kościołem spełnionym a spełnionym królestwem (*inter Ecclesiam consummantam et Regnum consummantam*)”⁴⁰. Dodać trzeba, że to dwuznaczne i niejasne stwierdzenie obecne w książce *Toward a Christian Theology of Religious Pluralis* nie znalazło się w książce *Chrześcijaństwo i religie* opublikowanej po podpisaniu przez Dupuis „Noty”.

Jeśli chodzi o propozycję ks. Petera Phana w kwestii rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Kościoła, należy odnotować, iż odbiega ona nie tylko od nauczania Magisterium Kościoła, ale także od teologii Jacques’a Dupuis, który uznaje soborowe nauczanie o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia. W książce *Being Religious Interreligiously* Peter Phan zauważa, że roszczenie jedyności i powszechności zbawczej Kościoła jest „bardzo problematyczne”⁴¹. Więcej: oświadcza, że „empiryczne roszczenie jedyności i powszechności Kościoła powinno zostać porzucone”⁴². Twierdzi, że roszczenie dotyczące jedyności i powszechności zbawczej Kościoła jest „roszczeniem empirycznym” (*empirical claim*), a nie „roszczeniem wiary” (*faith-claim*). Różnicę

³⁹ J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux...*, s. 541.

⁴⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), nr 10.2, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996...*, s. 233–234.

⁴¹ P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously...*, s. 95.

⁴² Tamże, s. 101. To samo stwierdzenie pojawia się także na s. 100.

między jednym a drugim terminem wyjaśnia na przykładzie wiary w jedyność i powszechność zbawcą Jezusa Chrystusa. Pisze mianowicie, że prawda o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym Zbawicielu nie jest „roszczeniem empirycznie weryfikowalnym” (*empirically verifiable claim*) analogicznym do zdania, że wrzenie wody następuje w temperaturze 100 stopni Celsjusza (212 stopni Fahrenheita), ale jest ona „wyznaniem wiary” (*profession of faith*), czyli oświadczeniem empirycznie nieweryfikowalnym⁴³. Zdaniem Phana w Kościele katolickim nauczanie o jedyności i powszechności zbawczej Kościoła zawsze było uznawane za roszczenie empiryczne (*empirical claim*).

W tym kontekście amerykański teolog przedstawia w punktach cztery propozycje dotyczące roszczenia jedyności i powszechności jakiegokolwiek religii w dialogu międzyreligijnym. Oto one: „1. Takie roszczenie, jeśli jest ono fundamentalnym artykułem wiary jakiejś tradycji religijnej, powinno być utrzymane w dialogu międzyreligijnym. Pluralistyczne tezy są zatem odrzucone. 2. Należy dokonać rozróżnienia między roszczeniem jedyności i powszechności założyciela jakiejś religii a roszczeniem jedyności i powszechności jakiejś religii jako społecznej organizacji. Pierwsze roszczenie jest roszczeniem wiary, drugie – stwierdzeniem empirycznym. [...] 3. Podczas gdy roszczenie wiary dotyczące jedyności i powszechności założyciela jakiejś religii powinno być jasno utrzymane i obronione, empiryczne roszczenie dotyczące jedyności i powszechności jakiejś instytucjonalnej religii powinno być porzucone lub przynajmniej dobrze określone w kontekście dialogu międzyreligijnego. [...] 4. W końcu, «wysoka» chrystologia nie potrzebuje przyjęcia tez ekskluzywistycznych, ale jest kompatybilna z chrześcijańską inkluzywistyczną teologią religii”⁴⁴. Zauważmy, że w pierwszym punkcie Peter Phan odrzuca opcję pluralistyczną, a w ostatnim utożsamia się z opcją inkluzywistyczną. Nie powinno się zatem, moim zdaniem, oskarżać go o pluralizm. Problematyczne są dwa punkty znajdujące się w środku i związane z nimi zakwestionowanie jedyności i powszechności zbawczej Kościoła. Wynika to z faktu, że dla Phana Kościół jest jedynie „ludzką instytucją”⁴⁵. Gdyby tak było, niewątpliwie miałby on rację. Ale czyż do istoty chrześcijaństwa nie przynależy również *wiara* w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, który będąc instytucją ludzką, jest jednocześnie instytucją Boską, i jako taki jest powszechnym sakramentem zbawienia? Phan cytuje Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, by podkreślić, że Kościół

⁴³ P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism...*, s. 80–82. Pisze: „To jest dokładnie moją puentą, mianowicie że roszczenie «zbawczej powszechności» dla Jezusa jako Zbawiciela jest wyznaniem wiary, a nie stwierdzeniem empirycznym” (tamże, s. 82). To samo pisze w *Being Religious Interreligiously...*, s. 96–97. „Udowodnienie, że wiara w Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela nie jest roszczeniem empirycznie weryfikowalnym, jest dla nas przedsięwzięciem podobnym do wyważania otwartych drzwi. Któż bowiem twierdzi, że jest inaczej? Na pewno nie Kongregacja Nauki Wiary ani Komitet ds. Doktryny Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych”.

⁴⁴ Tenże, *Being Religious Interreligiously...*, s. 101.

⁴⁵ Tamże, s. 95.

obejmuje w swoim łonie grzeszników i ciągle potrzebuje oczyszczenia, a pomija milczeniem fundamentalne stwierdzenia wskazujące na to, że misterium Kościoła znajduje swoje źródło w Trójcy Świętej (KK 1-5), że jako ustanowiony przez Chrystusa jest on powszechnym sakramentem zbawienia (KK 1, 48) oraz że jest konieczny do zbawienia (KK 14). Owszem, *prawda wiary* o konieczności Kościoła do zbawienia wymaga właściwego jej zrozumienia. Niebezpieczeństwem jest redukcjonizm ekskluzywistyczny obecny w dosłownym rozumieniu formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Trudno jednak zgodzić się z Phanem, że nauczanie Kościoła katolickiego o jedyności i powszechności zbawczej Kościoła jest „roszczeniem empirycznym”, a nie „roszczeniem wiary”, i że jako takie powinno być odrzucone. Uczciwie jednak należy zauważyć, że w swojej kolejnej książce, *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey*, amerykański teolog ani nie powtarza przedstawionych wyżej tez o konieczności odrzucenia roszczenia dotyczącego jedyności i powszechności zbawczej Kościoła, ani nie podejmuje próby ich wyjaśnienia wobec zarzutów postawionych mu przez Kongregację Nauki Wiary oraz Komitet ds. Doktryny Konferencji Biskupów Katolickich w USA. W rozdziale szóstym tej książki poświęconym Kościołowi i jego misji Phan koncentruje się przede wszystkim na przedstawieniu misji Kościoła w służbie Królestwa Bożego w Azji. Czyżby zrewidował swoje poglądy w tej kwestii?

Podsumowanie

We wspomnianym na początku artykułu dokumencie Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologa w Kościele mowa jest o konieczności dialogu między teologiem a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. „Dialog ten – czytamy – musi kierować się dwoma zasadami: tam, gdzie chodzi o komunię wiary, obowiązuje zasada *unitas veritatis*; tam zaś, gdzie istnieją różnice, które tej komunii nie naruszają, należy trzymać się zasady *unitas caritatis*”⁴⁶. Historia Jacques’a Dupuis, jaką opowiedziałem, pokazuje, że jeśli ten dialog jest konstruktywny i prowadzony w pokorze, to nie tylko teolog jest (powinien być) gotów do przestudiowania zastrzeżeń przedstawionych mu przez Urząd Nauczycielski Kościoła i zrewidowania własnych opinii, ale także Urząd Nauczycielski jest (powinien być) gotowy do zrewidowania przedstawionych teologowi zarzutów w świetle złożonych przez niego wyjaśnień. Zarówno teologia, jak i Urząd Nauczycielski są Kościołowi potrzebni. „Żywy Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia, mimo różnych darów i funkcji, mają ostatecznie ten sam cel: zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie i uczynienie go w ten sposób «światłem narodów»”⁴⁷.

⁴⁶ Kongregacja Nauki Wiary, „Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. „*Donum veritatis*”, nr 26.

⁴⁷ Tamże, nr 21.

Bibliografia

- „Ani konserwatysta, ani rewolucjonista”. Z Jacques'em Dupuis SJ rozmawia Zbigniew Kubacki SJ, „Przegląd Powszechny” 4 (2004), s. 27–36.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Some observations on the book by Rev. Peter C. Phan, “Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue”* (Orbis Books: Maryknoll, New York, 2004), [w:] P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism. A Personal Journey*, New York 2017, s. 175–184.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przeł. S. Obirek, Kraków 2003.
- Dupuis J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997.
- Kubacki Z., *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005.
- Kubacki Z., *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa 2018.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. „Donum veritatis”*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 353–369.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 197–236.
- Phan P.C., *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Maryknoll, New York 2004.
- Phan P.C., *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey*, Maryknoll, New York 2017.
- Sesboüé B., « *Hors de l’Eglise pas de salut* ». *Histoire d’une formule et problèmes de l’interprétation*, Paris 2004.

Zbigniew Kubacki (ur. 1962) – ks. prof. dr hab., jezuita, wykładowca teologii dogmatycznej oraz teologii religii w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Collegium Bobolanum. Prowadził także zajęcia jako *visiting professor* na jezuickim Wydziale Teologicznym w Paryżu, Centre Sèvres oraz w School of Theology and Ministry w Boston College, w Bostonie. Autor książek: *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii* (Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2005), *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2016), *Wprowadzenie do teologii religii* (Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018).

Grzegorz Janusz Ragan

pfarre.altlengbach@aon.at

ORCID: 0000-0001-7909-8431

Wpływ gnostycyzmu i fideizmu na przekaz wiary i kształtowanie życia religijnego

The Influence of Gnosis and Fideism on the Process of Passing Down the Faith and Shaping Religious Life

Abstract: During the first centuries of Christianity the dogmas of faith were blurred by gnosis and obviously distorted by heretical formulas. At the beginning of the Modern Period the former ones were used to create abstract schemes and were removed from Christian daily life. The Enlightenment replaced the Cartesian mind by mystical imagination. In the 19th century the dogmas were removed, along with the Christian faith, from public life which was expected to be one-sidedly earthly, material and technical. In the 20th century the dogmas were lost in postmodernist pluralism and were regarded as an obstacle to creating a global humanitarian civilization. At the beginning of the 21st century studies appeared that assessed the history of the dogmas in the context of trends hostile to Christianity. A postulate was put forward demanding to deepen them and base the life of the Church on them. Dogmas have always been signposts for the Church indicating the way of life.

Key words: dogma, existence, Christianity, reformation, communism, gnosis, fideism, reason, liberalism, secularization

Abstrakt: Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dogmaty wiary były rozmywane przez gnozę i wyraźnie fałszowane przez formuły heretyckie. U początków nowożytności tworzone z nich abstrakcyjne schematy i usuwano z codziennego życia chrześcijańskiego. Oświecenie zastąpiło kartezjański rozum mistyczną wyobraźnią. W XIX w. usuwano dogmaty wraz z wiarą chrześcijańską z życia publicznego, któremu nadawano charakter jednostronnie doczesny, materialny, techniczny. W XX stuleciu dogmaty gubią się w postmodernistycznym pluralizmie i uważane są za przeszkodę w tworzeniu globalnej cywilizacji humanitarnej. Na początku XXI w. pojawiają się opracowania oceniające dzieje dogmatów w kontekście nurtów wrogich chrześcijaństwu i stawiany jest z całą powagą postulat ich pogłębiania i kształtowania na ich podstawie życia Kościoła. Dogmaty zawsze były drogowskazami na drodze życia Kościoła.

Słowa kluczowe: dogmat, egzystencja, chrześcijaństwo, reformacja, komunizm, gnoza, fideizm, rozum, liberalizm, laicyzacja

Odrzucanie formuł dogmatycznych przez jednostki lub całe społeczeństwa stało się przyczyną zagrożenia w autentycznym przekazie wiary współczesnemu człowiekowi. Formuły te są często odrzucane przez człowieka, ponieważ nie zgadza się on z treścią zawartą w dogmacie lub tę treść fałszywie interpretuje. Chrześcijaństwo było i jest nękane zagrożeniami w sferze dogmatycznej. Nie można tu pominąć zagrożenia w wymiarze moralnym i pastoralnym, choć nie jest to celem naszej pracy. (Naturalny) proces poznawania Boga zakłada nieustanną konfrontację między wiarą a niewiarą, czego negatywnym efektem może być agnostycyzm lub ateizm¹. Rozpatrując ten aspekt w ujęciu historycznym, trzeba podkreślić, że szczególnie nurty gnostyckie i fideistyczne stały się przyczyną niewłaściwego, często fałszywego rozumienia pojęć dogmatycznych. Prowadziło to do przekłamań i niewłaściwej interpretacji dogmatów, a więc zagrożeń wiary. Radykalne odrzucenie formuł dogmatycznych ma miejsce w nurtach, których celem jest niszczenie wiary i chrześcijaństwa.

1. Do nowożytności – walka przeciwko herezjom

Jedną z przyczyn formułowania dogmatów jako nieomyślnej nauki Kościoła głoszącej treści Bożego Objawienia była walka z gnozą. Od początku chrześcijaństwa oryginalny pień wiary był pożerany przez wielkiego „węża gnostycznego”. Jego ostatnimi ogniwami były sekty heterodoksyjne, rozprzestrzenione w całym imperium starożytnego Rzymu. Dogmaty katolickie były w nich wypy-

¹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1996.

chane przez dogmaty gnostyckie². Gnoza była przyczyną tworzenia formuł dogmatycznych i sprawiała trudności w ich konstruowaniu. Trzeba było dobrać takie słowa i tak je komponować, aby były jednoznacznie zrozumiałe dla chrześcijan i dla gnostyków, aby gnostycy nie mogli ich interpretować w sposób sobie tylko przydatny, a sprzeczny z prawdami chrześcijaństwa. Gnostycy tworzyli wypowiedzi, które pozornie były odpowiednimi interpretacjami dogmatów chrześcijańskich, ale w rzeczywistości im zaprzeczały. Gnoza nie jest herezją lokalną, wyizolowaną, lecz sposobem myślenia ogarniającym całą ludzkość. Gnostycyzm to wdzieranie się gnozy w różne kultury i religie³. W całości stanowi światowe pandemonium wszelkich spekulacji teozoficznych, które zgadzają się w zasadniczych fundamentach i przenikają ze swoimi dogmatami w dogmaty katolickie, podgryzając je, zatruwając, niszcząc je poprzez podstawienie w ich miejsce swoich interpretacji. Gnostycyzm w chrześcijaństwie to chrześcijańska postać ogólnoswiatowej gnozy.

W aspekcie społecznym gnostycyzm ukonkretnia się historycznie w postaci wyraźnie ukształtowanego ruchu społecznego. W formie duchowej kondensuje się i wyraźnie objawia w ruchach schizmatyckich, ale w sposób niezauważony wdiera się w myślenie Kościoła chrześcijańskiego. Konkretyzuje się w formie różnych herezji wyznawanych przez członków Kościoła, ale pojawia się też w sposobie myślenia tych, którzy uważają się za wiernych i pobożnych. Postać społeczna gnostycyzmu konkretyzuje się zgodnie z formą danej herezji. Na płaszczyźnie doktrynalnej gnostycyzm może zagnieździć się w samym sercu ortodoksyjnej społeczności chrześcijańskiej, zarówno u ludzi bardzo pobożnych, jak i u ludzi wykształconych teologicznie, dążących do jak najbardziej doskonałego poznania wiedzy Bożej. Ważnym kryterium jest postawa chrześcijanina. Gnoza atakuje ducha tych, którzy uważają się za bardziej pobożnych od innych, oraz tych, którzy swoją wiedzę zachowują tylko dla siebie, ewentualnie dla niektórych, a nie chcą, by poznali ją pozostali chrześcijanie⁴. Gnostykiem nie jest ten, kto ma więcej światła od innych i dzieli się swoją wiedzą z innymi, kto stara się usilnie o to, aby wszyscy poznali pełnię prawdy Bożej.

Dobra znajomość treści wiary chrześcijańskiej jest najlepszym lekarstwem na przeciwdziałanie gnozowi. Recepcja formuł dogmatycznych jest czynnikiem zapewniającym stabilność i moc duchową Kościoła. Im pełniejsze poznanie

² Por. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1: *España romana y visigota. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, podpisane w Brukseli dnia 26 listopada 1877 roku, wyd. 4, Biblioteca se Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., Madrid 1986, s. 117.

³ Por. G. Filoramo, *Gnosis/Gnostizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 3, s. 1043–1044; por. K. Berger, *Gnosis/Gnostizismus I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 13: *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise*, Berlin–New York 1984, s. 535–550.

⁴ Por. M. Menéndez Pelayo, dz. cyt., s. 118.

prawd objawionych, tym mocniejsza nadzieja na przyłączenie się do Kościoła tych, którzy zblądzili, ale pragną prawdy. Od samego początku chrześcijaństwa związki recepcji treści wiary z jednością Kościoła są wyraźnie widoczne. Recepcja orzeczeń wcześniejszych soborów przez sobory kolejne wzmacniała ich znaczenie i przyczyniała się do lepszego ich zrozumienia. W ten sposób krystalizowały się zagadnienia istotne dla doktryny i życia Kościoła. Twórcy dogmatów uwzględniali czynnik recepcji, formułowali je w taki sposób, aby przekonywały, były szczerze przyjmowane i przez wszystkich rozumiane. Pomimo to proces recepcji niejednokrotnie bywał długotrwały i trudny⁵.

Dzisiaj wielu teologów, a nawet tzw. zwyczajnych wiernych sądzi, że znają doskonale całą treść wymaganą do wierzenia. Świadczy to o postawie pełnej akceptacji wolitywnej i uczuciowej, ale jednocześnie o przekonaniu, że człowiek głęboko wierzący nie musi znać treści dogmatów. Wiara jako postawa zdecydowanie przewyższa wiarę jako akt intelektu, ale bez znajomości treści nie można mówić o autentycznej postawie wiary. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa było to zrozumiałe przez wszystkich, dziś problem ten jest przyczyną wielu niejasności i podkreślenia osobistego prawa do własnej interpretacji prawdy religijnej. Przekonanie o słuszności swojej postawy jest powszechne, ale w pierwszych wiekach bardziej niż dziś akcentowano znaczenie treści wiary. Przekonanie wiary dotyczyło bardziej sfery intelektualnej niż ogólnej wierności duchowej. Brak nacisku na treść intelektualną łągodzi spory i sprzyja jedności, ale też niesie w sobie zagrożenie całkowitą obojętnością i wystygnięciem wiary. Nacisk na konkretną treść zagraża konfrontacją, ale wzbudza gorliwość i umacnia tożsamość. Tak było na początku, tak było zwłaszcza w sytuacji wchodzenia chrześcijaństwa na nowy teren. Subtelna kultura, wyrobiona intelektualnie, kładła nacisk na kwestię prawdy. Kultury barbarzyńskie podchodziły do nowej wiary w sposób bardziej gwałtowny. Tak było w czasach wędrowki ludów, gdy barbarzyńskie ludy wtargnęły na tereny chrześcijańskie. Tak było w czasach wchodzenia chrześcijaństwa na tereny barbarzyńskie. Chrześcijanie nie bali się konfrontacji. Za wierność często płacili własnym życiem.

W Średniowieczu, w epoce społecznej stabilizacji, rozwój kultury współbrzmiał z rozwojem i umacnianiem wiary chrześcijańskiej. Kościół żywił się kulturą wielkich uniwersytetów. Najbardziej widocznym tego przykładem jest Kościół w Hiszpanii, który rozwijał się wszechstronnie w wieku XVI, w epoce wspaniałego rozkwitu uniwersytetów i całej kultury. Ich upadek oznaczał też upadek życia Kościoła⁶. Pod koniec XX w. powstawanie wydziałów teologicz-

⁵ Zob. W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

⁶ Por. S. de Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid 1978, s. 125.

nych, samodzielnych i na uniwersytetach, daje szansę na nowy etap rozwoju teologii, kultury i wiary⁷. Niestety, coraz bardziej prawda zmienia się w ideologię podpierającą politykę. Dogmat miesza się z modą, raz modne są dogmaty, innym razem aktualna moda traktowana jest jako dogmat⁸.

Do wieku XVI w teologii katolickiej dogmaty były niekwestionowane. Refleksja na temat wnętrza chrześcijaństwa, jego fundamentalnej zawartości rozpoczęła się dopiero pod koniec XVI w. Wcześniej tworzone były wielkie systemy teologiczne konstruowane przez podmioty myślące, ale nie był kwestionowany sam podmiot myślący. Nie interesowano się też jego wnętrzem, mechanizmem działania. Pytanie o istotę chrześcijaństwa pojawiło się wtedy, gdy utraciły oczywistość formuły dogmatyczne oraz inne elementy życia Kościoła dotychczas niekwestionowane⁹.

Nowożytność charakteryzuje się przechodzeniem od obiektywizmu prawdy do subiektywizmu. W tej sytuacji stabilne, uniwersalistyczne formuły dogmatyczne przestają być obiektami zainteresowania myślicieli. Podważanie konieczności dogmatów powiązane jest z postawą obojętności wobec zawartej w nich treści. Jeżeli nie jest ważne dogłębne poznanie treści, to same formuły stają się niepotrzebne. Gdy ważniejsza od prawdy jest jedność między ludźmi, wtedy dogmaty nie tylko są niepotrzebne, ale stanowią przeszkodę. „Za najważniejsze wydarzenie ireniczne na skalę międzynarodową uznaje się międzywyznaniowe toruńskie *Colloquium Charitativum*. Jego regulamin, nadany przez króla Władysława IV Wazę, zalecał dokładne zbadanie doktryny każdej ze stron, rozważenie jej prawdziwości lub błędności oraz przedyskutowanie spraw spornych, które mogłyby powstać w zakresie praktyk i obyczajów. Jednak różnice dogmatyczne (dotyczące zwłaszcza źródeł objawienia Bożego i kryterium ustalenia właściwego sensu *Pisma św.*) i uwarunkowania społeczne uniemożliwiły porozumienie”¹⁰. Celem badania treści wiary była jedność chrześcijan. Drogą do jedności miało być wnikliwe studium teologiczne. W praktyce żadnych wspólnych studiów nie było. Szczytne postulaty pozostały tylko postulatami. Na płaszczyźnie intelektualnej *Colloquium Charitativum* poniosło fiasko. Udało się w jakiejś mierze na płaszczyźnie postawy, ale bez zbytniego wysiłku teologicznego. Był to początek ekumenizmu praktycznego, który zachowuje swoją specyfikę do dziś. Ekumenizm ma się dobrze w relacjach międzyosobowych i we wspólnych modlitwach, ale wspólnego wysiłku teologicznego zmierzającego do jednej, wspólnej prawdy jest niewiele.

⁷ Por. O. Gonzáles de Cardedal, *España por pensar*, wyd. 2, Salamanca 1985, s. 58.

⁸ Tamże, s. 59.

⁹ Zob. tenże, *La entraña del cristianismo*, wyd. 2 (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998, s. 189.

¹⁰ M. Ciszewski, *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, s. 452–455.

2. Początek nowożytności, wiek XVII – kartezjanizm

W nowożytności rolę gnozy przejął kartezjanizm, który też można uznać za gnozę¹¹. Nowa fala gnozy była bardziej subtelna, ale nie mniej groźna od starożytnej. Pod szyldem filozofii kartezjańskiej rozpoczęła się nowa batalia przeciwko Kościołowi. Kartezjusz (1596–1650) tworzył swój system dla obrony wiary chrześcijańskiej, ale w rzeczywistości przyczynił się do osłabienia wiary i rozwoju nowych nurtów antychrześcijańskich. Obserwator myśli Kartezjusza, Jacques-Bénigne Bousset (1627–1704), przewidywał, że powstanie wiele herezji, które będą się powoływały na jej ducha i zasady. W kontekście nowej filozofii okazało się, że formuły dogmatyczne są trudne do odczytania i zrozumienia i że można je zrozumieć całkowicie wbrew zamiarom autorów, a nawet zupełnie odrzucić¹². Ci, którzy wykorzystują system Kartezjusza do walki przeciwko chrześcijaństwu, nie interesują się zamiarami Kartezjusza ani zagadnieniami, które on uważał za najważniejsze. Pomijany bywa religijny aspekt jego myśli, a przynajmniej jest usuwany na margines jego systemu¹³. Tymczasem główne założenia jego filozofii mają sens tylko w kontekście jego światopoglądu chrześcijańskiego. „Epistemologiczne rozważania Kartezjusza dadzą się pojąć tylko w kontekście religijnym”¹⁴.

Z tego, że kartezjanizm może być interpretowany w sposób diametralnie różny od tego, co zamierzał sam autor, wynika, że stosowanie go jako narzędzia do interpretowania dogmatów też może prowadzić do diametralnie różnych interpretacji. W skrajnej interpretacji kartezjanie doszli do wniosku, że dogmaty są tylko ornamentami zdobiącymi religię, które nie mają żadnego znaczenia semantycznego. Okazało się, że Kartezjusz, być może wbrew swojej woli, sprowokował ruch intelektualny wyraźnie antyreligijny. Religia została rozdarta na dwie niezależne od siebie płaszczyzny. Z jednej strony jest ludzka egzystencja wraz z życiem uczuciowym, a z drugiej konstrukcje intelektualne na wzór konstrukcji matematycznych. Dogmaty są twierdzeniami wkomponowanymi w całość wielkiej teorii. Tworzą one wraz z innymi formułami spójną całość, ale nie mają nic wspólnego z realnym życiem¹⁵. Według Kartezjusza prawdy religijne, nadprzyrodzone, Boże, należą do zupełnie innej płaszczyzny niż ziemska egzystencja oraz systemy intelektualne. Taki sposób myślenia su-

¹¹ Zob. H-P. Schut, *Cartesianismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 2, s. 75–76.

¹² Por. Z. Jankowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 221; za: P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 191.

¹³ Tamże, s. 29.

¹⁴ Tamże, s. 30.

¹⁵ Por. tamże, s. 228.

geruje, że dyskusje na temat teologicznych problemów nie mają sensu, nie są potrzebne do zbawienia¹⁶. Jest to myślenie oddzielająca, charakterystyczne dla protestantyzmu.

W XVII w. taki pogląd można tłumaczyć zmęczeniem kłótniami, sporami dogmatycznymi. Dziś ujawnia się zmęczenie myśleniem o sprawach Bożych. W Europie nastąpiła zapaść religijna. W istocie religii jednak nic się nie zmieniło. Do postawy wiary należy też działanie intelektu. Do zakresu religijności, religijnej pobożności należy więc poznawanie spraw Bożych, również poznawanie dogmatów, aby według nich kształtować życie chrześcijańskie. Potrzebne jest myślenie integralne. W ogóle potrzebne jest myślenie, i to nie byle jakie, ale integralne, całościowe i spójne.

3. Oświecenie, wiek XVIII – teozofia i liberalizm

Oświecenie – termin ten znajdziemy we wszystkich europejskich kulturach językowych – to renesans gnozy¹⁷. Pozornie gloryfikowany jest rozum ludzki. Dogmaty są oskarżane o nierozumność i odrzucane. Tymczasem zamiast epoki rozumu pojawia się czas wiary w duchowe moce, które bardziej kojarzą się ze starożytnymi demonami niż z duchami, które są wysłańcami Boga. Od czasów Reformacji pojawiło się wiele ruchów ogarniających świadomość ludzi, nawiązujących do chrześcijaństwa, ale bliższych dalekowschodnim religiom. W ślad za tym pojawiały się nowe Kościoły, których zasadą była całkowita wolność myśli i rezygnacja z widzialnego pośrednictwa zbawczego. Nowe nurty postulowały wolność religijną i prywatność religii, a także nawiązywały do islamskiego sufizmu albo do hiszpańskich *los alumbrados*. Oświecenie nie doprowadziło od razu do laicyzacji Europy. Efektem była „druga reformacja”, bardziej radykalna. Pojawiło się chrześcijaństwo nowego typu, wolne od jakiegokolwiek zewnętrznej instytucjonalizacji. Reprezentantem tego typu religii stał się protestantyzm, który koncentrował się na interpretacji Biblii i dozwalał na dowolną interpretację dogmatów, choć w zasadniczych sprawach był zgodny z podstawowymi dogmatami przyjmowanymi przez tradycję katolicką (wcielenie, zbawcza śmierć Jezusa, zmartwychwstanie). Druga reformacja poszła dalej w swojej interpretacji wiary, która zaciera różnice między chrześcijaństwem a innymi religiami¹⁸. Tworzona jest jakaś jedna religia globalna. Rozpoczęła się globalizacja wiary połączona z jej uogólnianiem, roz-

¹⁶ Tamże, s. 229.

¹⁷ Zob. A. Beutel, *Aufklärung*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 1, s. 929–948.

¹⁸ Por. U. Köpf, *Reformation*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 7, s. 145–159.

mywaniem treści i płytkością jej interpretacji. Kartezjanizm oddzielił chrześcijaństwo intelektualne od chrześcijaństwa w sferze egzystencji. W sferze intelektualnej mogło być dowolne interpretowanie dogmatów, albo w ogóle brak zainteresowania się ich treścią. Ortodoksja pozostała w sferze praktyki, w której świadectwo intelektualne jest lekceważone, liczy się tylko świadectwo życia. Oświecenie poszło dalej, zlikwidowało ortodoksję w każdej płaszczyźnie. Pozostawiono jedynie to, co jest wspólne we wszystkich religiach na całym świecie. Wzorem nie jest prosty człowiek żyjący według przykazań i zachowujący przepisy religijne. Wzorcem jest człowiek duchowy. Odnowa religijna polega na uwewnętrznieniu chrześcijaństwa, na jego uduchowieniu. Przy czym duchowość w tej sytuacji oznacza niesprecyzowaną dokładniej postawę otwarcia się na boskość, a nie na Boga Żywego. Wiązało się to z odejściem od Kościołów instytucjonalnych, a nawet z wrogością wobec nich. Nowy Kościół ma być uniwersalny, a do tego trzeba zrezygnować z instytucji, czyli z sakramentów i dogmatów. Przykładem tej formy jest ezoteryka i ruch New Age. Dopóki jednak istnieje Kościół widzialny, trwa walka przeciwko niemu. Pod hasłem antyklerykalizmu trwa walka zmierzająca do całkowitego zlikwidowania wszelkich instytucji eklezjalnych, przede wszystkim sakramentów i dogmatów. Nowa świadomość powiązana jest ściśle z utopią tworzenia nowego społeczeństwa, a także z radykalną rewolucją, która zakończy się dopiero wtedy, gdy nie będzie już ani śladu Kościoła instytucjonalnego. Celem ogólnoswiatowej rewolucji nie jest sprawiedliwość społeczna, lecz likwidacja Kościoła. Na płaszczyźnie poznawczej tego rodzaju postawa millenarystyczna oznacza ezoteryzm i tworzenie systemów teozoficznych¹⁹.

Uznany propagatorem nowej religii w epoce Oświecenia jest William Blake (1757–1827). Przede wszystkim odrzucił on wszelkie dogmaty. Jego ideą naczelną była gnostycka wizja nadczłowieka, człowieka kosmicznego, boskiego. Najbardziej idea ta została ukonkretniona w bolszewizmie, gdzie człowiekiem kosmicznym był Proletariat, w szczególności partia, a przede wszystkim wódz naczelny – Lenin, jak faraon, jak Budda, jak chiński cesarz, uosobienie boskości. William Blake jest typowym reprezentantem Oświecenia. Odrzucił wiarę chrześcijańską nie dla rozumu, lecz na korzyść wyobraźni. W dziejach chrześcijaństwa wielokrotnie wypowiedano pochwałę niewiedzy, chwalono prostaczków oświeconych bezpośrednio przez Boga, bez potrzeby znajomości formuł dogmatycznych. Do takiego poziomu sprowadził religię Kartezjusz, pozostawiając rozumowi całkowitą niezależność od religii. Blake rozum odrzucił, gdyż myślenie logiczne nie jest wolne, ma swoje ograniczenia i skostniałe schematy, ostatecznie oznacza zniewolenie. Całkowitą wolność daje tylko wyobraźnia,

¹⁹ Zob. J.A. Antón Prado, *Swedenborg y la religiosidad romántica*, „Isidorianum” 4 (1993), s. 99–114.

niczym nieskrępowana, ani realnością, ani prawami rozumu²⁰. Był to początek postmodernizmu, w którym prawda nie istnieje, każdy tworzy sobie swoją prawdę. Każdy może też mieć swoją religię, wyobrażoną przez siebie. Religia stworzona przez wyobraźnię nie może mieć jakichkolwiek dogmatów, ponieważ tylko wyobraźnia jest całkowicie wolna, jest najbardziej istotnym czynnikiem świadczącym o boskości człowieka. Wyobraźnia nie jest ucieczką od realiów życia, wiąże się z nim przede wszystkim poprzez twórczość. Człowiek boski to twórca. Wyobraźnia czyni z człowieka artystę. Wizje intelektualne konkretyzowane są w dziełach sztuki. Twórczość ogarnia wszelkie prace fizyczne, poprzez rzemiosło, aż do rzeźby, malarstwa i pisarstwa. Życie to nie tylko praca fizyczna, tworzenie rodziny i społeczeństwa, ale to też myślenie i pisanie. Warunkiem i kryterium prawdziwego życia jest wolność, wolność wyobraźni²¹. Dla dogmatów nie ma miejsca.

Błędnie Oświecenie jest traktowane jako nurt gloryfikujący tylko rozum. W tym błędnym przekonaniu dziś głoszone jest przewyżczenie Oświecenia, bo rozum został przewyżczony i dziś bardziej liczy się wyobraźnia i twórczość. Okazuje się, że w ten sposób dopiero dziś Oświecenie zostało w pełni zaakceptowane i otrzymało możliwość pełnego rozwoju. Najważniejszym celem Oświecenia było wyeliminowanie dogmatów i zniszczenie chrześcijaństwa. Ten postulat Oświecenia dzisiaj realizowany jest ze wzmoczoną siłą.

4. Pozytywizm, wiek XIX – cywilizacja techniczna

Przedstawicielem panteizmu racjonalistycznego był Baruch Spinoza (1632–1677), który utożsamiał Boga z naturą, materią i przyrodą. Były to dla niego te same nazwy dla podstawowej substancji, która musi mieć charakter logiczny i racjonalny²².

Naturalizm, lekceważący wszelkie dogmaty, w teorii propagował Jan Jakub Rousseau (1712–1778). Istotnym elementem jego nauki było podkreślenie problemu cywilizacji, której przeciwstawiał powrót do natury²³. Jego teoria o woli ogólnej została podjęta przez Georga W.F. Hegla (1770–1831) w idei ducha absolutnego. Metoda Hegla polegała na systematycznym negowaniu Objawienia. W efekcie nie ma w jego myśli nic, co nie byłoby lustrzaną przeciwnością

²⁰ Por. E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Milanówek 1993, s. 57.

²¹ Tamże, s. 59.

²² Zob. K.M. Meyer-Abich, *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 6, s. 109–110; Ch. Danz, *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 6, s. 111–112.

²³ Por. U. Steinworth, *Stationen des Politischen Theorie*, Stuttgart 1994, s. 97–132.

afirmacji dogmatycznych²⁴. W miejscu dogmatów pozostaje pustka. Wiek XIX był już czasem otwartego niszczenia religii²⁵.

W wieku XIX walka przeciwko chrześcijaństwu była kontynuowana na płaszczyźnie duchowej i praktycznej. Na obu płaszczyznach coraz bardziej triumfowała doczesność, coraz bardziej usuwano myślenie religijne i wyobraźnię religijną, usuwano też praktyki religijne. Rozum i wyobraźnia, wolne od trosk religijnych, mogą całkowicie zająć się sprawami doczesnymi, materialnymi. Ludzki dynamizm ma zapewnić tylko lepszą egzystencję materialną. Na praktyki religijne jest coraz mniej czasu i miejsca. W takiej sytuacji Urząd Nauczycielski Kościoła zwracał się do tych wiernych, a w szczególności do tych teologów, którzy popełniali błędy w odczytywaniu formuł dogmatycznych. Oficjalne dokumenty dostrzegały też sytuację społeczną i polityczną, która była czymś więcej niż tylko źródłem błędów, lecz realną siłą skierowaną jednoznacznie przeciwko chrześcijaństwu. Dokumenty papieskie z XIX w. wskazują na racjonalizm oraz indyferentyzm jako na źródło wszelkich błędów²⁶. Krytycznie do dogmatów nastawione były też: empiryzm, naturalizm i deizm.

Liberalizm teologiczny wprowadził zasadę demokratycznego ustalania dogmatów²⁷.

W tym kontekście wszelka krytyka dogmatów przyczyniła się do fałszywego rozumienia prawd wiary. Działania teologów przeciwko dogmatom ułatwiały dzieło destrukcji chrześcijaństwa. Na tej płaszczyźnie zagrożeniem wiary była też teologia liberalna, selektywnie podchodząca do objawienia, odrzucająca natchnienie i nieomyślność Biblii i akcentująca wolność religijną, podkreślająca znaczenie rozumu²⁸. Nie można tu pominąć filozofii Hegla, która zainspirowała w pierwszej połowie XIX w. pojawienie się semiracjonalizmu dogmatycznego, którego przedstawicielami są Georg Hermes (1775–1831) i Anton Günther (1783–1863). Doszli oni do wniosku, że dogmaty są względne i tymczasowe. Immanuel Kant (1724–1804), Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Auguste Sabatier (1839–1901) uważali, że pojęcia religijne i dogmaty nie dosięgają rzeczywistości transcendentnej. Są one jedynie próbą wyrażenia uczuć religijnych. Liczy się nie treść wiary, lecz skierowanie serca ku Bogu w postawie ufności i zawierzenia²⁹. Tego rodzaju fideizm głosił też

²⁴ Por. J. Sáiz Barberá, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 7.

²⁵ Tamże, s. 264.

²⁶ Por. T. Urdánóz, *Contenido ideológico del liberalismo*, „Verbo” 241–242 (1986), s. 195.

²⁷ Tamże, s. 220.

²⁸ Por. F.W. Graf, *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 5, s. 310–311; M. Wolfes, *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 5, s. 311–312.

²⁹ Zob. J. Szczurek, *Trójjedyny, Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999, s. 24–25.

Rudolf Bultmann (1884–1976). Każda forma fideizmu prowadzi do rozmycia treści wiary, a ostatecznie do nieokreślonej globalistycznej religii, bez dogmatów i bez wiary.

W tym nurcie hiszpański wolnomyśliciel z XIX w., Fernando de Castro Pajares (1814–1874), odrzucił kapłaństwo sakramentalne. Proponował on synkretyzm religijny, a nawet mieszankę religii z kulturą. Według niego formami kultu religijnego są wszelkie sztuki i nauki. W ten sposób religia byłaby pogodzona z nauką. Zamiast trudu porównywania struktur teorii naukowych ze strukturą teologii zamierzał utworzyć mglistą ideologię, w której wszystko da się pogodzić. Jego idea religii uniwersalnej jest podobna do idei Religii Ludzkości głoszonej przez Auguste'a Comte'a (1798–1857). W ten sposób w XIX stuleciu tworzono chrystianizm racjonalny, pozbawiony treści dogmatycznych, wyobcowany z wartości misteryjnych. Konflikt wiara–rozum przerodził się w postawę irenizmu w postaci „katolicyzmu liberalnego”³⁰.

Nieobojętnym zagrożeniem dla wiary stała się laicyzacja społeczeństw europejskich. Szczególnym przykładem może tu być XIX-wieczna Francja, jak też kraje Europy Środkowej zagrożone przez marksizm i komunizm³¹.

Dorobek wszelkich nauk, ze swej istoty autonomicznych wobec religii, może ubogacać interpretację dogmatów. Trudno to samo powiedzieć o ideologiach, których celem było niszczenie chrześcijaństwa. Interpretacja dogmatów nie może być ubogacona przemyśleniami Hegla, skoro już jego „najwcześniejsze eseje filozoficzne były często nieporadnymi, błuźnierczymi atakami na chrześcijaństwo, włącznie ze szkicem *Das Leben Jesu* (1795)”³². Zamiast budowania wątpliwej jakości systemu teologicznego, opartego na filozofii Hegla, trzeba tworzyć modele teologiczne ukazujące, w jaki sposób kształtować na podstawie dogmatów egzystencję człowieka, a zwłaszcza życie społeczne. Trzeba ukazywać, w jaki sposób powinna wcielać się w praktykę życia Boża wola, jak powinno być realizowane królestwo Boże na ziemi. Budowanie tego rodzaju teologicznych modeli integralnych nie jest łatwe. Przebóstwienie historii łączone jest w chrześcijaństwie z inkarnacją boskości. Godzina wcielenia nie może być przemieniana w godzinę partii, klasy społecznej lub w godzinę ludu. Często tego rodzaju poczynania kończą się fiaskiem idei samoodkupie-

³⁰ Por. J.A. Agud Martinez, *Fernando de Castro: un ejemplo de conflicto entre fe y cultura en la España del s. XIX*, [w:] *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Actas del VIII simposio de teología histórica, Facultad de teología San Vicente Ferrer, Series Valentina 37, Valencia 1995, s. 265–274.

³¹ Por. M. Germann, *Laizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 5, s. 38–39; T. Jahnichen, *Kommunismus (und Bolschewismus)*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 4, s. 1522–1530; por. F. Marty, *Laizismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, s. 38–39.

³² J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 99; zob. G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1995.

nia i samozbawienia³³. Należałoby tu także zwrócić uwagę na aspekt teozoficzny we współczesnym świecie wiary, a głoszony przez założony w Nowym Jorku w roku 1875 przez Helenę Blavatsky (1831–1891) i Henry’ego Steel Olcottta (1832–1907) ruch „Theosophical Society”, który stał się podłożem dla ezoteryki i New Age³⁴.

Nurt zmierzający do czynienia teologii bardziej nowoczesną, bardziej dostosowaną do nowej kultury kosztem prawdy znany jest pod nazwą modernizmu. Fundamentalnym jego błędem jest brak refleksji nad znaczeniem nowoczesności. Czy najnowsze musi być automatycznie najmądrzejsze, najlepsze? Często bywa tak, że następuje powrót do dawnych błędów. Czy to jest nowoczesność, czy to jest postęp? Modernizm pojawił się jako wyraźny nurt pod koniec XIX w. pod wpływem racjonalizmu Kartezjusza i Kanta. Zamiast zwrócić uwagę na najnowsze badania biblijne, patrystyczne, historyczne i społeczne, nawiązano do myśli filozofów sprzed stu lat. Z tego względu modernizm nachylał się w stronę agnostycyzmu, naturalizmu i teologicznego liberalizmu i laicyzacji³⁵. Nie był to ruch masowy, lecz elitarny. Ziarna nowej ideologii wzrastały w umysłach grupy intelektualistów, przede wszystkim wśród kapłanów, profesorów historii, biblistyki, filozofii i teologii³⁶. W tej sytuacji postulat nowego formułowania myśli chrześcijańskiej w nowej sytuacji historyczno-kulturowej stał się konieczny, natomiast problemem stał się fakt, że moderniści często stawiali siebie na równi albo wyżej od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a swoimi publikacjami podważali dokumenty soborów i papieży. Synteza poglądów modernizmu zawarta jest w encyklice Piusa X, *Pascendi Dominici Gregis*, z 8 września 1907 r. Encyklika zwróciła uwagę na wpływ prądów filozoficznych na myśl teologiczną modernistów³⁷.

5. Wiek XX – laicyzacja

Dogmaty wyznaczają sposób postępowania, są fundamentem moralności. Dziś widoczna jest tendencja do odrzucenia dogmatów wiary i redukcja chrześcijaństwa do moralności. Zamiast miłosierdzia ma być humanitaryzm

³³ Por. A. González Montes, *Religion y nacionalismo, la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 51, Salamanca 1982, s. 21.

³⁴ Por. M. Frenschkowski, *Theosophie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, t. 8, s. 348–350.

³⁵ Por. F. Marty, dz. cyt.; R. Mehl, *Laizismus*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 20, s. 404.

³⁶ Por. D. de Pablo Maroto, *La teología en España desde 1850 a 1936*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. 2: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, red. M. Andrés Martínez, Madrid 1987, s. 523–658 (R. XVI), s. 609.

³⁷ Tamże, s. 610.

i filantropia. Dziś, gdy kombinacja freudowsko-marksistowska przeżywa regres, walka przeciw katolicyzmowi jest prowadzona właśnie pod znakiem humanitaryzmu. Sprowadzenie chrześcijaństwa do moralności, oderwanej od wszelkiej metafizyki i wszelkiej teologii, jest dziś największym zagrożeniem dla chrześcijaństwa. Tymczasem tego rodzaju nastawienie jest coraz bardziej popularne, nawet w środowiskach żywej wiary. Często zamiast budowania mocnej teologii, a przynajmniej wspierania teologów, narasta postawa obojętności wobec teologii, traktowania refleksji rozumowej nad treścią wiary jako czegoś niepotrzebnego. Z tego względu w środowiskach, gdzie wiara jeszcze jest żywa, ale nie ma podpory ze strony mocnej teologii, też narażona jest na rozmycie się w pluralizmie poglądów i postaw. Bez solidnej refleksji rozumowej wiara sprowadzana jest do ideologii. W takiej sytuacji dobry chrześcijanin to człowiek, który ma w sobie impuls, imperatyw kategoriyczny kierujący go ku humanitaryzmowi³⁸. Innym sposobem niszczenia wiary chrześcijańskiej jest zastąpienie treści objawionej „czuciem nieskończoności”, które propagował Marian Zdziechowski (1861–1938). Tego rodzaju pojęcia budzą uniesienie i entuzjazm, ale nie mają podstaw metafizycznych, są ulotne. Nic im nie musi odpowiadać, są puste. Oparcie religii na czuciu nieskończoności musi zakończyć się dla niej katastrofą. Religia bez dogmatów, przyjmowanych z przekonaniem ogarniającym całą osobę, jest pseudoreligią, jest złudzeniem. „Zamiana dogmatów na poczucie nieskończoności prowadzi dokładnie w przeciwną stronę, niż marzył Zdziechowski. Nie do nowego chrześcijaństwa, ale do jego pospiesznej sekularyzacji”³⁹.

W XX w. zagrożeniem dla chrześcijaństwa był bolszewizm, faszyzm, stalinizm i nazizm. „Zjednoczenie sił przeciw Hitlerowi i Stalinowi jest w rzeczywistości przymierzem w obronie sposobu życia, który dał światu Chrystus, [...] formuła hitlerowsko-stalinowska całkowicie podporządkowując człowieka państwu, zaprzecza podstawowym dogmatom chrześcijaństwa [...]. Nigdy dotychczas nie zdarzyło się nic podobnego i współczesny zamach na demokrację i życie według reguł chrześcijaństwa jest czymś potężniejszym, bardziej bezwzględny i pozbawiony skrupułów niżli wszystko, co uczynił Dżyngis-chan, Attyla i Saraceni”⁴⁰.

Do budowania żywego chrześcijaństwa trzeba opracowań rzetelnych, fachowych, nie tylko takich, które pobudzają uczucia i nakłaniają do działania. Tymczasem nawet wierzący chrześcijanie lubią czytać książki sensacyjne, a nie lubią czytać książek teologicznych. Jednym z najbardziej poczytnych autorów świata jest Erich von Däniken (ur. 1935), który podaje się za liberalnego ka-

³⁸ Zob. A. Noce, *Pan świata*, „Czas” 7 (1993), przeł. J. Pierzchała.

³⁹ P. Lisicki, *Szantaż serca*, „Frona” 13/14 (1998), s. 253.

⁴⁰ *Christianity Fights for Life*, „The Oklahoma Daily” (Oklahoma City, Oklahoma), 14 kwietnia 1940; za: S. Guilbaut, *Jak Nowy Jork ukradł ideę sztuki nowoczesnej. Ekspresjonizm abstrakcyjny, wolność i zimna wojna*, przeł. E. Mikina, Warszawa 1992, s. 85.

tolika, ale głosi, że Trójca Święta została wymyślona na soborach chrześcijańskich. Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy jest on oświeconym deistą, który wierzy w bliżej nieokreśloną Istotę Najwyższą, czy może rzeczywiście jest człowiekiem głęboko wierzącym, który chce sprowokować do myślenia⁴¹. Najbardziej prawdopodobne jest, że tworzy on nową religię i uważa się za jej proroka, który jako jedyny zna prawdę i przekazuje ją światu. Należy się spodziewać, że nie wymyślił nic nowego, że głosi bardzo stary i powszechnie znany pogląd – panteizm⁴². Mniej popularyzatorski, a bardziej uchodzący za filozofa jest Alfred North Whitehead (1861–1947). Jego powszechnie znana filozofia procesu wydaje się zbliżona do panteizmu⁴³.

W kontekście intelektualnego zamieszania i pokusy odejścia od myślenia, od trudu poznawania dogmatów wielką wagę mają słowa ostrzeżenia wypowiedziane przez papieża Benedykta XVI: „u niektórych osób panuje opinia, że projekty socjalne należą do najpilniejszych; a sprawy związane z Bogiem, czy też z wiarą katolicką mają charakter raczej partykularny i nie są tak bardzo ważne”⁴⁴. Świadectwem, że problemy te są nadal żywe i leżą na sercu Kościoła XXI w. jest list Kongregacji Nauki i Wiary *Placuit Deo*⁴⁵. Biskupi podkreślają szczególne niebezpieczeństwo, jakim jest na drodze dążenia do świętości neognostycyzm i neopelagianizm. Temu problemowi poświęca papież Franciszek drugi rozdział adhortacji *Gaudete et Exsultate*⁴⁶. Papież podkreśla, że najlepszą drogą do świętości, a więc obroną przed herezjami, jest naśladowanie drogi Chrystusa i kroczenie w jego świetle. Czujność i odróżnianie fałszu od prawdy jest możliwe dzięki działaniu Ducha Świętego.

W sytuacji postmodernistycznej niepewności dogmaty powinny być na nowo odczytane i wprowadzane w życie, rozwijane transgresyjnie. Teologia mówi o rozwoju dogmatów, czyli sformułowań wyrażających niezmienną treść wiary, która powinna być coraz bardziej poznawana, rozumiana i przyjmowana. Idąc za wskazaniem Kościoła, trzeba wdrażać w życie codzienne idee zgodne z wiarą, rozbudzające wiarę i przyczyniające się do odnowy życia religijnego. Przykład papieża Jana Pawła II, którego twórczość ciągle i genialnie wskazuje nowe sposoby realizowania Bożych ideałów, może być dla nas wskazówką na tej drodze.

⁴¹ Por. R. Nogacki, *Świat według Ericha von Dänikena*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 172–190.

⁴² Tamże, s. 183.

⁴³ Por. J. Tupikowski, *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, doktorat, maszynopis, s. 212.

⁴⁴ Ojciec Święty Benedykt XVI, *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga*, Homilia podczas Mszy Św. w Monachium, 10 września 2006 r., „L'Osservatore Romano” nr 11/2006.

⁴⁵ Kongregacja Doktryny Wiary, *List Placuit Deo*, Do biskupów Kościoła katolickiego – O niektórych aspektach chrześcijańskiego zbawienia, zatwierdzony przez Papieża Franciszka 16 lutego i ogłoszony w Watykanie 1 marca 2018.

⁴⁶ Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja o powołaniu do świętości w świecie współczesnym Gaudete et Exsultate*, Rzym, 19 marca 2018, nr 47–62.

Zakończenie

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dogmaty wiary były rozmywane przez gnozę i wyraźnie fałszowane przez formuły heretyckie. U początków nowożytności tworzono z nich abstrakcyjne schematy i usuwano z codziennego życia chrześcijańskiego. Oświecenie zastąpiło kartezjański rozum mistyczną wyobraźnią. W XIX w. usuwano dogmaty wraz z wiarą chrześcijańską z życia publicznego, któremu nadawano charakter jednostronnie doczesny, materialny, techniczny. W XX stuleciu dogmaty gubią się w postmodernistycznym pluralizmie i uważane są za przeszkodę w tworzeniu globalnej cywilizacji humanitarnej. W tej sytuacji nieodzowne jest precyzyjne stanowisko Kościoła, ukazujące sens dogmatów. Sobór Watykański II stwierdza, że mimo ustawicznego rozwoju Kościoła w historii „u jego podłoża istnieje wiele rzeczy nieulegających zmianie” (KDK 10). Opoką tej niezmienności jest sam Jezus Chrystus i jego zbawienne czyny, które ukształtowały istotę i strukturę Kościoła. Rozwój dogmatów polega więc na pełniejszym rozumieniu prawdy objawionej pochodzącej od Boga. I choć prawdy te przez rozum ludzki nie będą nigdy do końca poznane, konieczne jest ich permanentne zgłębianie.

Temat zagrożeń wiary chrześcijańskiej podjął także w 2013 r. Episkopat Polski w liście duszpasterskim. Za główne niebezpieczeństwo uznał on działalność sekt, okultyzm, wróżbiarstwo, czary i astrologię, jak też wiarę w reinkarnację, przesady czy kultury UFO⁴⁷.

Tak więc początki XXI w. nie są pozbawione zagrożeń i nurtów wrogich chrześcijaństwu. Jako antidotum konieczne jest dogłębne poznawanie dogmatów i ich znajomość, co przyczyniłoby się do ich wpływu na pogłębianie i kształtowanie religijnej postawy i życia wiernych. Dogmaty zawsze były drogowskazami na drodze życia Kościoła. Jako formuły Urzędu Nauczycielskiego Kościoła są niepodważalnymi i zdefiniowanymi prawdami wiary i dla wierzących są „światłem na naszej drodze życia” (KKK 88-89).

Bibliografia

- Agud Martínez J.A., *Fernando de Castro: un ejemplo de conflicto entre fe y cultura en la España del s. XIX*, [w:] *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Actas del VIII simposio de teología histórica, Facultad de teología San Vicente Ferrer, Series Valentina 37, Valencia 1995, s. 265–274.
- Antón Prado J.A., *Swedenborg y la religiosidad romántica*, „Isidorianum” 4 (1993), s. 99–114.

⁴⁷ R. Kamiński, bp, „O zagrożeniach naszej wiary” List pasterski Konferencji Episkopatu Polski z 5.03.2013 r., www.episkopat.pl/dokumenty/.

- Benedykt XVI, Ojciec św., *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga*, Homilia podczas Mszy św. w Monachium, 10 września 2006 r., „L'Osservatore Romano”, nr 11/2006.
- Berger K., *Gnosis/Gnostizismus I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 13: *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise*, Berlin–New York 1984, s. 535–550.
- Beutel A., *Aufklärung*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 2, s. 929–948.
- Christianity Fights for Life*, „Daily Oklahoma (Oklahoma City, Oklahoma)”, 14 kwietnia 1940; za: S. Guilbaut, *Jak Nowy Jork ukradł ideę sztuki nowoczesnej. Ekspresjonizm abstrakcyjny, wolność i zimna wojna*, przeł. E. Mikina, Warszawa 1992, s. 85.
- Ciszewski, M., *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, s. 452–455.
- Danz Ch., *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 6, s. 111–112.
- Filoramo, G., *Gnosis/Gnostizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 3, s. 1043–1044.
- Franciszek, Ojciec Święty, Adhortacja o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et Exsultate*, Rzym, 19 marca 2018, nr 47–62.
- Frenschkowski M., *Theosophie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 8, s. 348–350.
- Germann M., *Laizismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 5, s. 38–39.
- González de Cardedal O., *España por pensar*, wyd. 2, Salamanca 1985, s. 58.
- González de Cardedal O., *La entraña del cristianismo*, wyd. 2 (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998, s. 189.
- González Montes A., *Religion y nacionalismo, la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 51, Salamanca 1982, s. 21.
- Graf F.W., *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 5, s. 310–311.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 191.
- Hegel G.W.F., *Życie Jezusa*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1995.
- Hryniewicz W., *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

- Jahnichen T., *Kommunismus (und Bolschewismus)*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 4, s. 1522–1530.
- Jankowski Z., *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 221.
- Kamiński R., bp, „O zagrożeniach naszej wiary”, List pasterski Konferencji Episkopatu Polski z 5.03.2013 r., www.episkopat.pl/dokumenty/.
- Kongregacja Doktryny Wiary, List *Placuit Deo*, Do biskupów Kościoła katolickiego – O niektórych aspektach chrześcijańskiego zbawienia, zatwierdzony przez Papieża Franciszka 16 lutego i ogłoszony w Watykanie 1 marca 2018.
- Kozubska E., Tomkowski J., *Mistyczny świat Williama Blake’a*, Milanówek 1993, s. 57.
- Köpf U., *Reformation*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 7, s. 145–159.
- Lisicki P., *Szantaż serca*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 253.
- Madariaga S. De, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid 1978, s. 125.
- Marty F., *Laizismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997.
- Menéndez Pelayo M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1: *España romana y visigota. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, podpisane w Brukseli dnia 26 listopada 1877 roku, wyd. 4, Biblioteca se Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., Madrid 1986, s. 117.
- Meyer-Abich K.M., *Naturalismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 6, s. 109–110.
- Nogacki R., *Świat według Ericha von Dänikena*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 172–190.
- Prokopski J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 99.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1996.
- Sáiz Barberá J., *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 7.
- Schut H.-P., *Cartesianismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 2, s. 75–76.
- Szczurek J., *Trójjedyny, Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999, s. 24–25.
- Tupikowski J., *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, doktorat, maszynopis, s. 212.
- Urdánóz T., *Contenido ideológico del liberalismo*, „Verbo” 241–242 (1986), s. 195.
- Wolfes M., *Liberale Theologie*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. Betz, Don S. Browning, B. Jankowski, E. Jüngel, Tübingen 1998, t. 5, s. 311–312.

Grzegorz J. Ragan (lic.) – ksiądz, doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Piotra Liszki.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

zatwardnicki@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7597-6604

Antygnostycka krucjata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach papieża

Francis' Antignostic Crusade. Theological Threads in the Pope's Exhortations

Abstract: Pope Francis repeatedly pointed out ancient Gnosticism and Pelagianism heresies as present-day threats to the Church. The Holy Father's statements are listed in the article with reference to the criterion of discernment of spirits put forward by the inspired author (1Jn. 4,2-3). The Mystery of Incarnation makes it possible to detect three features of Gnosticism in the Church: incorporeity, ideologization and worldliness. The obverse of positively formulated theological truths corresponds to the reverse of negative characteristic of Gnostic tendencies. The vision of the Church which is drawn up this way is especially worthy of attention. The Pope is concerned with the Church that moves forward, goes forth, evangelizes and gets involved in other people's lives (social dimension of preaching the kerygma). The Church relieved from Gnostic tendencies is the Church of proper relationships with God, people and even with the whole created world. The Peter's follower becomes a guard who takes care that the received faith be put into prac-

tice (primacy of reality over an idea). He warns against salvation relegated to the inner sanctum of personal life which closes a man (keeps a man imprisoned in the immanency of their own feelings or knowledge) in the immanency of feelings or knowledge. Christ is today „touched” in His body, especially in the “last” members of the people of God (“the option for the poor”). Francis longs for the poor Church and for the Church for the poor, and fulfilling works of mercy is, in his opinion, the most important expression of orthodoxy.

(*tłum. Olha Zatwardnicka*)

Keywords: Pope Francis, heresy, Gnosticism, gnosis, Incarnation, Church, evangelization, mercy, Body of Christ, the poor

Abstrakt: Papież Franciszek wielokrotnie wskazywał na starożytne herezje gnostycyzmu i pelagianizmu jako aktualne zagrożenia dla Kościoła. W artykule uszeregowano wypowiedzi Ojca Świętego w odniesieniu do kryterium rozróżniania duchów sformułowanego przez autora natchnionego (1 J 4, 2-3). Misterium Wcielenia pozwala dostrzec trzy znamiona gnostycyzmu w Kościele: bezcielesność, ideologizację oraz światowość. Rewersowi negatywnej charakterystyki gnostyckich tendencji odpowiada awers pozytywnie sformułowanych prawd teologicznych. Na uwagę zasługuje przede wszystkim wizja Kościoła, jaka w ten sposób się zarysowuje. Papieżowi chodzi o Kościół będący w drodze, wychodzący z siebie, ewangelizujący i zaangażowany społecznie (społeczny wymiar głoszenia kerygmy). Kościół uwolniony z tendencji gnostyckich to Kościół właściwych relacji z Bogiem, ludźmi, a nawet całym światem stworzonym. Następca Piotra staje się strażnikiem pilnującym, by otrzymana wiara była wprowadzana w życie (prymat rzeczywistości nad ideą). Przestrzega przed zbawieniem sprowadzonym do samego wnętrza, które więzi człowieka w immanencji uczuć lub wiedzy. Chrystus jest dziś „dotykany” w swoim Ciele, a zwłaszcza w „ostatnich” członkach Ludu Bożego („opcja na rzecz ubogich”). Franciszek pragnie Kościoła ubogiego i dla ubogich, a pełnienie dzieł miłosierdzia jawi się mu najważniejszym wyrazem ortodoksji.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, herezja, gnostycyzm, gnoza, Wcielenie, Kościół, ewangelizacja, miłosierdzie, Ciało Chrystusa, ubodzy

Czy rzeczywiście piętnowane po wielokroć przez papieża gnostycyzm i pelagianizm są, jak pisze Franciszek w adhortacji *Gaudete et Exsultate*, alarmująco aktualne¹? Można by zadać inne pytanie: jakie zagrożenia dla Kościoła współczesnego niosą, że trzeba bić na alarm? Albo, od strony pozytywnej: czemu miałyby się przysłużyć odparcie tych pokus? Odpowiedź na tak postawioną kwestię będzie ważna nie tylko dla duszpasterza, ale także teologa. Taki właśnie jest punkt wyjścia niniejszego tekstu, którego celem jest uszeregowanie

¹ Franciszek, Adh. Apost. *Gaudete et exsultate*, nr 35 [dalej: GE].

papieskich wypowiedzi oraz znalezienie w nich elementów ważnych z punktu widzenia teologii systematycznej. Zasadność obranej drogi potwierdza pośrednio Kongregacja Nauki Wiary (dalej: KNW lub kongregacja), która również odniosła się do diagnozy Franciszka o niebezpiecznej obecności starożytnych herezji². W liście *Placuit Deo* wskazano „fundamenty doktrynalne dla zrozumienia zbawienia chrześcijańskiego w odniesieniu do współczesnych pochodnych neognostyckich i neopelagiańskich”³.

W niniejszym tekście ograniczę się jedynie do tendencji gnostyckich, które choć splatają się nieraz z pelagiańskimi, wolno rozpatrywać odrębnie. Punkty widzenia KNW i Ojca Świętego, które w dużej mierze dopełniają się, zarazem jednak istotnie się różnią. Stanowisko kongregacji można by scharakteryzować następująco: pamięć o Chrystusie i Kościele prowadzi do sprzeciwu wobec gnozy, innymi słowy: ortodoksja umożliwia odrzucenie heterodoksji. Z tego wolno jednak wyciągnąć wniosek, że ewentualna obecność gnostycyzmu w Kościele zniekształca siłą rzeczy refleksję teologiczną. Zatem uporanie się z wciąż zagrażającą ludziom Kościoła heterodoksyjną pokusą pozwoli ukazać lub uwytklić ortodoksję⁴.

W tym właśnie kluczu uporządkuję wnioski płynące z analizy wypowiedzi Ojca Świętego: rewersowi negatywnej charakterystyki gnostyckich tendencji odpowiadać będzie awers pozytywnie sformułowanych aspektów teologicznych. Jeśli treści te wyłonią się już częściowo w paragrafie 2, to z kolei w podsumowującym-rozwijającym paragrafie 3 wskażę najważniejsze moim zdaniem zagadnienia warte wzięcia na „warsztat teologiczny”. Wcześniej jednak, w paragrafie pierwszym, odwołam się do Janowego kryterium rozróżniania duchów, które należy uznać za ważny klucz hermeneutyczny obecnego pontyfikatu⁵.

² Nie podejmuję tutaj dyskusji, w jakim stopniu gnostycyzm można określać terminem herezji chrześcijańskiej, a w jakim stanowi on zjawisko niezależne od chrześcijaństwa. Na ten temat – zob. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartnik, Katowice 2010, s. 30, 35–36, 41–42, 46, 293, 311; V.-A. Pricopi, *From Ancient Gnostics to Modern Scholars – Issues in Defining the Concept of “Gnosticism”*, „Revista Românească pentru Educație Multidimensională” (2013), nr 2, s. 45–46.

³ GE, przypis 33; Kongregacja Nauki Wiary, List o niektórych aspektach chrześcijańskiego zbawienia *Placuit Deo*, nr 4 [dalej: PD], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html (dostęp: 17.07.2018).

⁴ Analogicznie do tego, w jaki sposób odparcie historycznego gnostycyzmu przyczyniło się do wypracowania teologii chrześcijańskiej. Kościelna teologia w jakiejś mierze rozwijała się bowiem w polemice z gnostycyzmem – por. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, s. 306.

⁵ Potwierdzeniem tej supozycji niech będzie bezpośrednie odwołanie się do tego kryterium w Adh. Apost. *Evangelii gaudium*, nr 233 [dalej: EG]. Z kolei w jednej ze swoich homilii Ojciec Święty przywołał 2 List św. Jana, w którym również jest mowa o kryterium Wcielenia Słowa (w. 3-9) – por. *List miłosny* (Msza św. w Domu św. Marty, 11.11.2016),

1. Kryterium Jana: rozróżnienie wiary chrześcijańskiej od gnozy

Jeśli kongregacja wychodzi od ortodoksyjnej teologii, by na jej podstawie ocenić i odrzucić jako niezgodną z Objawieniem heterodoksyjną pokusę, to u Franciszka „nauka wiary” sytuuje się dopiero na drugim planie. Na pierwszym znajduje się raczej namaszczenie Ducha Świętego (por. 1 J 2, 20. 27) oraz związane z nim „rozeznanie duchów”, stanowiące wyposażenie duchowe wierzącego (GE 50-51. 119). Dopiero pozbycie się „dwóch subtelných nieprzyjaciół świętości” (GE, r. II) sprawić może, że pewne prawdy wiary ukazać się będą mogły w pełniejszym, nieraz zaskakującym świeżością, świetle.

Wydaje się, że papież w sposób u źródła nadprzyrodzenie intuicyjny (zmysł wiary)⁶, a zarazem konsekwentnie stosowany w dalszej refleksji użytkowej apostołskie kryterium (por. 1 J 4) sformułowane zapewne w obliczu jeszcze nieukształtowanego w system gnostycyzmu⁷. Nie tyle naukowa diagnoza, ile właśnie „ewangeliczne rozeznanie” (EG 50) pozwala Franciszkowi rozpoznać oznaki odradzającej się czy raczej wciąż aktualnej antychrześcijańskiej tendencji. Chodzi bardziej o wykrywalne dzięki *sensus fidei*⁸ zagrożenie niż rezultat samej li tylko dedukcji wynikającej z porównania współczesnych błędów z rzeczywistą naturą historycznego gnostycyzmu (PD 3)⁹.

Według autora natchnionego rozróżnienie Ducha Bożego od ducha Antychrysta związane jest z tajemnicą Wcielenia, a ściślej – z reakcją na fakt przy-

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_11112016.html [dalej: LM].

⁶ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w *życiu Kościoła*, nr 44, 54 [dalej: SF]; EG 119.

⁷ O hipotezie związku między gnostycyzmem a Nowym Testamentem oraz obecności polemiki z gnozą w Nowym Testamencie – zob. W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II*, przeł. W. Myszor, Katowice 2016, s. 13–14.

⁸ Zmysł wiary jest dla Ludu Bożego podstawą rozeznania, pewnego rodzaju ewangelicznym instynktem pozwalającym spontanicznie ocenić, co należy do Ewangelii. Mądrość chrześcijańska potrafi zwrócić uwagę m.in. na konieczne połączenie elementów Boskich i ludzkich – SF 108.

⁹ Wiadomo, że w czasie kongresu w Messynie (1966) terminem „gnostycyzm” określono historyczne formy gnozy, jakie pojawiły się w II i III w. po Chr., a „gnozą” ogólny religijny ezoteryzm – por. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, s. 30, 44; V.-A. Pricopi, art. cyt., s. 49. Mimo że pojęcia te zafunkcjonowały w literaturze przedmiotu, w niniejszym tekście należy od tego podziału odstąpić. Trzeba pamiętać, że papież posługuje się terminem „gnostycyzm” nie w odniesieniu do historycznych systemów gnozy, lecz właśnie owej ponadhistorycznej tendencji. Dlatego popełniają błąd ci interpretatorzy Ojca Świętego, którzy stwierdziwszy niepodobieństwo między istotą historycznego gnostycyzmu a współczesnymi tendencjami, przed którymi ostrzega papież, czują się zwolnieni z obowiązku poważnego potraktowania jego napomnień.

jęcia przez Słowo człowieczeństwa: „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa na świecie” (1 J 4, 2-3; por. 1 J 2, 18nn; 2 J 1, 7).

Oznacza to, że gnostycka pokusa jest wcześniejsza względem gnostycyzmu jako systemu. Z całą też pewnością duch Antychrysta nie odchodzi do piekła wraz ze zniknięciem herezji gnostycyzmu. Jeśli założyć, że widoczne od początku niebezpieczne tendencje sprzyjały przyjmowaniu poglądów gnostyckich, znajomość systemu gnostyków też ma swoje znaczenie w wykrywaniu dzisiejszych skłonności neognostyckich¹⁰.

W dalszej części 1 Listu św. Jana pojawiają się jeszcze motywy świata oraz miłości do braci. Warto je odnotować, ponieważ dobrze korespondują z okołognostyckimi wypowiedziami Ojca Świętego. Dzieci Boże zwyciężają tych pochodzących ze świata, ponieważ większy jest Ten przebywający w nich od tego, który jest w świecie (w. 4-5). Kto zna Boga będącego miłością, ten miłuje, a kto miłuje, ten narodził się z Boga (w. 7-8). Miłość Boża objawiona w zesłaniu Jednorodzonego na świat domaga się odpowiedzi miłości (w. 9-11) na zasadzie akcji-reakcji (jak On nas, tak my kochamy Jego, w odpowiedzi na Jego miłość i mocą tej miłości), a zarazem kontynuowania akcji Bożej (ponieważ On przyszedł dla zbawienia ludzi, wierzący też ich kochają i niosą im dalej Chrystusa). „My miłujemy [Boga], ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4, 19-21).

Mamy zatem trzy kryteria charakteryzujące wiarę chrześcijańską, przy czym wszystkie one wiążą się z misterium inkarnacji: (1) przekonanie o tym, że Chrystus przyszedł w ciele, z czego wynika, że chrześcijaństwo jest jak najdalej od spirytualizacji, antycieleśności czy wszelkich form dualizmu; (2) unia relacji wertykalnej z horyzontalną, miłości Boga z miłością ludzi. Przy czym umiłowanie braci winno być adekwatne do miłości objawionej w Chrystusie, a zatem wymaga uniżenia (kenoza) oraz „wcielenia” w życie (por. w. 11: „Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować”), a zatem pewnego rodzaju „widzialności” czy „dotykalności” (w. 21); (3) bycie nie z tego świata, z czego wynika działanie zgodne z regułami nie z tego świata – w przeciwieństwie do tych, którzy „są ze świata, dlatego mówią tak, jak [mówi] świat, a świat ich słucha” (w. 5).

¹⁰ Nie jest przypadkiem, że zdemaskowaniem i odrzuceniem gnozy zajął się św. Ireneusz, który przez św. Polikarpa ze Smyrny związany był ze św. Janem Ewangelistą.

2. Kryteria Franciszka: charakterystyka tendencji neognostycznych w Kościele

Zgodnie z powyższym jako znamiona tendencji gnostycznych trzeba przyjąć: antycielesność, brak horyzontalnej miłości lub miłość abstrakcyjną („niewcieloną”) oraz światowość. Do wszystkich trzech odwołuje się w sposób bezpośredni lub pośredni Franciszek, przy czym pierwsze dwa wyróżniki lepiej określić bezcielesnością oraz ideologizacją¹¹. I w takim właśnie układzie prezentują syntezę papieskich wypowiedzi.

Bezcielesność

[To wam oznajmiamy], co było od początku,
cośmy usłyszeli o Słowie życia,
co ujrzelśmy własnymi oczami,
na co patrzyliśmy
i czego dotykały nasze ręce (1 J 1, 1).

Wypada przypomnieć, że główną cechą gnostycznych poglądów był radykalny dualizm rządzący zarówno relacją Boga do stworzenia, jak i człowieka do świata. Przebywający w światłości absolutnie pozaświatowy Bóg stanowił antytezę pogrążonego w ciemności świata. Stworzony nie przez Boga, lecz przez Demiurga, wszechświat przypominał jedno wielkie więzienie. Tej niechrześcijańskiej kosmologii odpowiadała równie daleka od Objawienia antropologia i soteriologia. Pochodzący od Boga duch – Boska iskra w człowieku – pozostawał zamknięty w niewoli ciała i duszy należących do świata doczesnego. Pneuma jawiła się tak samo obca duszy, jak Bóg światu; oczekiwała na przebudzenie oraz wyzwolenie – powrót do ojczyzny, królestwa światła. Jako że na razie pozostawała nieświadoma niczego, potrzebowała przychodzącej z zewnątrz gnozy o transcendentnym Bogu, swoim boskim pochodzeniu i obecnej sytuacji oraz naturze świata¹².

¹¹ Franciszek podkreśla, że dziś ludzie wolą podążać gnostyczną drogą „bez ciała” czy też „Boga, który nie przyjął ciała”, albo wręcz idzie się prometejską czy pelagiańską drogą „bez Boga” – por. *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130622_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html. (dostęp: 28.09.2018). Ojciec Święty przyrównuje gnostycyzm do twierdzenia, że wszystko jest ideą; cechą gnostycyzmu jest elitaryzm, który powoduje, że nie wychodzi się do ludu – por. Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 54, 253.

¹² Por. H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 2001, s. 42–45; H. Urs von Balthasar, *Wprowadzenie*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wyb. i oprac. H. Urs von Balthasar, przeł.

Gnostycki system poglądów można określić jako radykalnie antychrześcijański, na co zwrócił uwagę Hans Urs von Balthasar, komentując poglądy św. Ireneusza z Lyonu (ok. 135 – ok. 202). Chrześcijaństwo według autora pierwszej zachowanej w całości antygnostyckiej polemiki (*Adversus haereses*) polega na:

prawdziwym przyjęciu ciała i staniu się ciałem boskiego duchowego Słowa, a punkt ciężkości zbawienia leży w autentycznym człowieczeństwie, prawdziwym cierpieniu krzyża i prawdziwym zmartwychwstaniu ciała. Te trzy elementy są cierniem w oku dla gnozy, gdyż według gnozy Maryja nie jest prawdziwie Bogurodzicą, Chrystus w istocie nie cierpiał, przeciwnie – niebieski Chrystus uwolnił się od cierpienia, cierpiał raczej człowiek – Jezus, i wreszcie – nie może być mowy o żadnym prawdziwym zmartwychwstaniu ciała¹³.

W. Myszor, Kraków 2001, s. 6–7; W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, s. 31, 41–45, 295, 309–310; tenże, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy...*, s. 19–20, 23; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, red. nauk. wyd. pol. T. Dzidek, przeł. P. Rak, Kraków 1999 (Historia Dogmatów, 1), s. 31–33; H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene 2004, s. 114; R.L. Moellering, *Ancient and Modern Gnosticism*, „Currents in Theology and Mission” 10 (1983), nr 4, s. 225–227; T. Peters, *Post-Modern Religion*, „Currents in Theology and Mission” 10 (1983), nr 5, s. 264; T. Cooper, *Gnosticism Then and Now*, „Stimulus” 14 (2006), nr 4, s. 17–18; R.A. Segal, *Gnosticism, Ancient and Modern*, „The Christian Century” 112 (1995), nr 32, s. 1053; I. Kuźma, *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” (2015), nr 17, s. 147. Gnostycka idea Boskiej iskry w człowieku opierała się na ontologicznej koncepcji mówiącej o degradacji boskości – por. V.-A. Pricopi, art. cyt., s. 49. Również to, co u chrześcijan nazywa się „grzechem”, u gnostyków wiązało się z powstaniem świata – por. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, 154. Dla gnostyków relacja o początkach świata była jednocześnie teodyceą – przesuwali oni początek upadku aż przed stworzenie świata – por. P. Gavrilyuk, *Creation in Early Christian Polemical Literature. Irenaeus Against the Gnostics and Athanasius Against the Arians*, „Modern Theology” 29 (2013), nr 2, s. 23.

¹³ Por. H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 8. Przyjmuje się, że chrystologia gnostyków charakteryzuje się tendencjami doketystycznymi. Gnostycy rozdzielili Jezusa od Chrystusa. Na podstawie gnostyckiego dualizmu (antysomatyzm, antykosmizm) człowieczeństwo Chrystusa jawi się jako pozorne, podobnie Jego cierpienia i śmierć na krzyżu. Uważniejsza lektura wykazuje, że takie rozwiązania nie są jedynymi w gnostyckiej literaturze, owszem niektóre utwory prezentują chrystologię bliską kościelnej (np. realizm Wcielenia i śmierci krzyżowej, teoria dwóch natur, Boskiej i ludzkiej) – por. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, s. 42, 106, 114, 296–297, 308; tenże, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy...*, s. 16; R.L. Moellering, art. cyt., s. 227; D.P. Scaer, *Gnosis in the Church Today*, „Springfielder” 38 (1975), nr 4, s. 341; *Gnostycyzm*, [w:] G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przeł. J. Ozóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 100; *Gnoza*, [w:] H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, konsult. nauk. J. Salij, Warszawa 2005, s. 109.

Gnostycka *gnosis* miała oznaczać ponadnaturalne objawienie i oświecenie. Zbawienie, zredukowane w gnostyckiej wizji do czegoś jedynie wewnętrznego, było nie tylko niezależne od stworzenia, ale wręcz zostało utożsamione z ucieczką od świata, spoza którego musiało przyjść¹⁴. Zagrożenie gnostycyzmem w przypadku dzisiejszych chrześcijan nie oznacza oczywiście świadomej negacji stworzenia, ale polegać może właśnie na utożsamieniu zbawienia z czymś li tylko wewnętrznym. Zwykle pokusa ta wiąże się z osobistym przekonaniem lub odczuciem zjednoczenia z Bogiem, które nie biorą pod uwagę potrzeby uzdrowienia i odnowienia relacji z ludźmi i światem. W takim modelu zbawienia człowiek zamyka się we własnym subiektywizmie, niejako wznosząc się ponad ciało i materialny wszechświat, jakby miały być one pozbawione znaczenia – tak myśl Franciszka podsumowuje KNW (PD 2-3)¹⁵. Bez horyzontalnego wymiaru nie może jednak dojść – kryterium Jana! – do nawiązania zbawczej wertykalnej relacji z Bogiem (EG 272). Według papieża gnostycyzm „niesłusznie wywyższając wiedzę lub pewne doświadczenie, uważa swoją szczególną wizję rzeczywistości za doskonałą”, skutkiem czego „ideologia ta karmi samą siebie i staje się jeszcze bardziej ślepa (GE 40).

Gnostycki wąż może czaić się równie dobrze na poziomie serca (uczucia, doświadczenie), jak i umysłu (rozumowanie, wiedza). Zawsze, gdy człowiek daje się zamknąć w immanencji własnego wnętrza, ulega pokusie zamiany wiary chrześcijańskiej na pewnego rodzaju „ideologię chrześcijańską” wyznawaną i/lub przeżywaną. Do tego hermetycznego zamknięcia w subiektywizmie, a zarazem uodpornienia się na działanie Ducha Świętego mogą prowadzić zarówno wiedza, jak i indywidualistyczna i sentymentalna dewocja. Również akcent położony na wierność stylowi czasów minionych, zewnętrzne formy tradycji czy zachowywanie określonych norm, a także ostentacyjna troska o liturgię i doktrynę¹⁶.

¹⁴ Zwykło się powtarzać, że gnostyckie zbawienie miało być formą wiedzy, a w każdym razie odrzuceniem objawieniowego charakteru zbawienia – por. *Gnostycyzm*, [w:] G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych...*, s. 100; J. Lanczkowski, *Gnoza*, [w:] *Leksykon mistyki*, red. nauk. P. Dinzelbacher, przeł. B. Widła, uzup. tłum. i bibliogr. pol. S. Urbański, oprac. tłum. i bibliogr. obcojęzyczna P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002, s. 94; *Gnoza*, [w:] H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny...*, s. 109. Gnostycy jednak właśnie wiarę utożsamiali z intelektualną wiedzą, a *gnosis* było dla nich ponadintelektualnym poznaniem ezoterycznym – por. D.P. Scaer, art. cyt., s. 339. Chodziło o taką formę wiedzy, „która nie jest intelektualna, ale wizjonerska lub mistyczna i, jak się uważa, została objawiona”. Dopiero ona może „połączyć człowieka z boską tajemnicą” – Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat „New Age”*, przeł. J. Królikowski, Poznań 2003, nr 7.2. Por. również: V.-A. Pricopi, art. cyt., s. 43; T. Peters, art. cyt., s. 268; G. Strzelczyk, *Przyjaciel grzeszników. Boga portret własny*, Kraków 2014, s. 61.

¹⁵ Por. Franciszek, Enc. *Laudato si'*, nr 65-66. 119 [dalej: LS]; tenże, Enc. *Lumen fidei*, nr 34 [dalej: LF].

¹⁶ GE 36; EG 70. 94-95; tenże, Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Kościoła we Włoszech *Marzy mi się Kościół niespokojny*, Florencia, 10.11.2015.

Dominująca współcześnie wizja „wewnętrznego” zbawienia klóci się z wiarą chrześcijańską, której rdzeniem jest prawda o Wcieleniu – przyjęciu przez Logos ciała i wejściu w ludzką historię. Zdaniem KNW również sposób, w jaki Jezus jest Zbawicielem, każe oddalić pokusę gnostyckiej soteriologii. Chrystusowe zbawienie nie polega jedynie na wskazaniu drogi, którą należałoby pójść, naśladować Pana, owszem On sam staje się Drogą (por. J 14, 6), którą-Którym idą wierzący. Pójście przez tę nową drogę otworzoną przez Chrystusowe ciało (por. Hbr 10, 20) nie oznacza wędrówki wewnętrznej oderwanej od relacji z innymi ludźmi czy światem stworzonym. Ten sam, który jest zbawieniem, jest zarazem Zbawicielem. Na tym właśnie polega zbawienie, że człowiek zostaje włączony w ludzkie życie Chrystusa, a zatem w Słowa Wcielonego relację do Ojca i ludzi, a nawet do wszelkiego stworzenia (PD 11; LF 30. 55)¹⁷. Gnostykowi zaś brakuje ostatecznie zarówno otwarcia horyzontalnego na ludzi, jak i wertykalnego ku Bogu, który przyjąwszy ciało, pozostaje na zawsze wychyłony ku ludziom i rzeczywistości stworzonej. Wiara sprowadzona do subiektywnego doświadczenia, odniesiona jedynie do indywidualnego wnętrza – nie może służyć ani ewangelizacji, ani dobru wspólnemu (LF 25. 34; EG 61. 88-90. 262; LS 99-100. 221. 235. 238).

Przyjęcie poglądu, że ciało i materia pozostają obce zbawieniu, oznacza w istocie zniesienie wiary w Zbawiciela. Uderza w samo jądro Objawienia, zgodnie z którym właśnie człowieczeństwo Chrystusa pośredniczy w zbawieniu. Nie tylko że przyjęcie ciała nie ogranicza, ale właśnie dopiero umożliwia

[dalej: MKN], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/kongres_kosciola_10112015.html (dostęp: 14.07.2018); tenże, D. Wolton, dz. cyt., s. 233. U źródła wszelkich herezji można dopatrywać się postawienia własnego upodobania ponad prawdę – por. J. Nastalek, *Wybrane aspekty herezjologii Ojców Kościoła*, [w:] *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 139. Franciszek różni zdrową pobożność ludową od indywidualnych i sentymentalnych dewocji – por. EG 70, 125-127; J.C. Scannone, *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” 77 (2016), nr 1, s. 131. Również w polskim Kościele dostrzec można gnostyckie trendy – por. G. Strzelczyk, D. Gospodarek, *O schizmę nie trudno*, <https://ekai.pl/o-schizmie-nie-trudno-ks-strzelczyk-o-ruchach-charyzmatycznych/> (dostęp: 14.07.2018); ciż, *Kościół musi reagować na zagrożenia wiary*, <https://ekai.pl/kosciol-musi-reagowac-na-zagrozenia-wiary/> (dostęp: 14.07.2018). Gnostyckie pokusy w ruchu charyzmatycznym punktuje również teolog luterański – por. D.P. Scaer, art. cyt., s. 337, 340.

¹⁷ Dla papieża teologiczną podstawą „duchowości ekologicznej” jest nie co innego, jak Wcielenie. Troska o stworzenie wynika z faktu, że za pośrednictwem cielesności Bóg złączył się ze światem. Konsekwencją spotkania z Jezusem jest również „nawrócenie ekologiczne” skutkujące zmianą w relacjach z otaczającym światem – LS 216-217; EG 215. Franciszek zauważa, że sam Jezus zachęcał swoich uczniów do tego, by rozpoznawali ojcowską relację Boga do wszelkiego stworzenia (LS 96), i że „daleki był od filozofii gardzących ciałem, materią i rzeczami tego świata”. Z kolei „te szkodliwe dualizmy miały istotny wpływ na niektórych myślicieli chrześcijańskich w całej historii i zniekształciły Ewangelię” (LS 98). Por. A. Proniewski, *Theological Issues in the Ecological Encyclical Laudato si'*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 14 (2015), iss. 1, s. 57.

zbawienie – dlatego że jest w pełni człowiekiem, może Wcielony włączać ludzi w zbawczą komunę z Bogiem. Zbawienie polega, przypomina kongregacja, na zjednoczeniu z Chrystusem, który przez wcielenie i Paschę posyła ludziom Ducha i umożliwia im bycie „synami w Synu”. Wierzący stają się Ciałem Chrystusa i jedynie w ten sposób, uczestnicząc w ludzkim życiu Syna Bożego, dzieląc jego spojrzenie, uczucia, synowską gotowość, zostają doprowadzeni do jedności z Ojcem oraz wprowadzeni w nowy porządek relacji z ludzkością (PD 4. 10; LF 18. 21-22¹⁸).

Zbawienie nie jest wyzwoleniem z ciała, ale obejmuje jego uświęcenie (PD 14). Cały człowiek został odkupiony, a zatem stał się znów bliskim Bogu i Jego przyjacielem, podobnie jak Syn Wcielony: „I was, którzy byliście niegdyś obcymi [dla Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nienagannyh [...]” (Kol 1, 21-22). Zgodnie ze starożytnym aksjomatem, co nie zostało przyjęte, nie może być zbawione (łac. *Quod non est assumptum non est sanatum*)¹⁹. „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech” (Rz 8, 3; por. Hbr 2, 14-18).

Jednym z istotnych, a w pewnym sensie bodaj najważniejszym wymiarem zbawienia jest właśnie uzdrowienie relacji. Pochodzenie zła nie znajduje się w materii czy cielesności, jak utrzymywać chcą gnostycy, owszem tragedia upadku dokonuje się w ludzkim sercu, które zatraciło się w fałszywych formach miłości. Dysharmonia między osobami, a także między ludzkością a stworzonym światem jest skutkiem zerwania relacji z Bogiem (PD 7; LS 66). Stąd Chrystusowe zbawienie nie może nie być w istocie swojej tożsame z przywróceniem właściwych relacji do Boga i ludzi. Słowo przychodzi na świat, by spełniać wolę Ojca, a przez to przywrócić człowiekowi zdolność budowania więzi z Bogiem i braćmi. Dlatego hagiograf w usta Słowa przychodzącego na świat wkłada słowa: „Oto idę, abym spełniał wolę Twoją”, po czym komentuje: „Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10, 9. 10).

Konsekwentnie również na Kościół trzeba patrzeć z tej perspektywy odnowionych relacji. Jeśli Kościół może być sakramentem zbawienia, to jedynie dlatego, że najpierw sam jest owocem zbawienia²⁰. Kościół jest wspólnotą włączonych w Chrystusa i otrzymujących Jego Ducha, dzięki któremu wierzący zostają wprowadzeni w relacje, którymi On sam żył. Z nie-ludu zostali uczynieni ludem Bożym (por. 1 P 2, 10). Taki Kościół nie może być jedynie niewidzialny, bo oznaczałoby to przekreślenie wertykalnych relacji z innymi wierzącymi. Ow-

¹⁸ Por. AL 182, gdzie mowa o wzrastaniu Jezusa w relacjach szerszych niż rodzinne.

¹⁹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistola CI* (PG 37, 181-184).

²⁰ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018, s. 79.

szem właśnie we wspólnocie Eklezji istnieje konieczność, a zarazem możliwość „dotykania” Ciała Jezusa w braciach i siostrach. Odkupieni uczestniczą w ten sposób zarówno w komunii Trójcy Świętej, jak i tworzą komunie osób (PD 12; EG 113. 117; LS 240; GE 6; LF 14).

Włączenie w wierność Chrystusowi, a zatem również w posłuszeństwo porządkowi związków danych przez Zbawiciela, dokonuje się na drodze sakramentalnej. Odnowione relacje wymagają troski o bliźnich, która konkretnie wyraża się w uczynkach miłosierdzia co do duszy i ciała (PD 14). Ostateczne zbawienie zarówno ciała, jak i duszy – uczestnictwo w chwale Zmartwychwstałego – będzie tożsame z wejściem w pełnię związku z Bogiem, ludźmi i całym stworzeniem (PD 15; LS 83). *Hic et nunc* ważna jest dbałość o odpowiadające tej przyszłości relacje ze wszystkimi członkami Ciała. Wymóg pamięci zwłaszcza o ubogich papież Franciszek uznaje za narzucający się swoją ewangeliczną oczywistością²¹.

W związku z tym wszystkim Franciszek uznaje gnostyków za tych, którzy „odcieleśniają tajemnicę” – tacy „wyobrazają sobie umysł bez wcielenia, niezdolny do dotknięcia cierpiącego ciała Chrystusa w innych, usztywniony w encyklopedii abstrakcji”, w końcu woła „Boga bez Chrystusa, Chrystusa bez Kościoła, Kościół bez ludu” (GE 37). Warto próbować rozszyfrować ten skrót myślowy zastosowany przez papieża w końcówce przywołanego cytatu. Przede wszystkim zwraca uwagę powiązanie Chrystusa z Kościołem (chrystologii z eklezjologią). Wydarzenie Wcielenia jest interpretowane przez Ojca Świętego we wszystkich jego konsekwencjach. Ten sam jest, który przyjął człowieczeństwo i który teraz pozostaje nierozdzielny od Kościoła będącego Jego Ciałem. I jak spotyka się Boga w Chrystusie, tak Chrystusa znajduje się w Kościele, a ściślej: w ludzie Bożym. Ciała Chrystusa dotyka się zwłaszcza w ubogich i cierpiących. I odwrotnie: niewchodzenie w kontakt, niewcielenie miłości do ludu Bożego „odcieleśnia” Kościół i odziera Chrystusa z Ciała²².

Ideologizacja

Dzieci,
nie miłujmy słowem i językiem,
ale czynem i prawdą! (1 J 3, 18)

Franciszek rozciąga kryterium Słowa wcielonego również na konieczność „wcielenia” Słowa w życie. Prowadzi to papieża do przywołania kryterium prymatu rzeczywistości nad ideami. W dwubiegunowym napięciu między nimi

²¹ Franciszek, List apost. *Misericordia et misera*, 20; EG 194; GE 97.

²² LM; MKN; PD 12; P. Pacewicz, *Co Franciszek powiedział biskupom? Dokument, który musisz przeczytać*, <https://oko.press/franciszek-powiedzial-biskupom-dokument-ktory-musisz-przeczytac/> (dostęp: 27.07.2018).

rzeczywistość jawi się jako już istniejąca, a idee dopiero się wypracowuje. Ode-
rwanie idei od rzeczywistości prowadzi do powstania idealizmów dalekich za-
równo od prawdy, jak i mądrości, za którymi nie podąży obdarzony „wężem
wiary” lud. Prawda nie może pozostawać ideą abstrakcyjną, skoro ostateczną
prawdą jest Chrystus jako Słowo Wcielone (EG 24. 231-233; LS 110. 201²³):

Rzeczywistość jest ważniejsza od idei. Kryterium to związane jest z wciele-
niem Słowa i wprowadzeniem go w życie: „Po tym poznajecie Ducha Bożego:
każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w cieles, jest z Boga”
(1 J 4, 2). Kryterium rzeczywistości, Słowa już wcielonego, które zawsze stara
się wcielić w konkret naszego życia, ma istotne znaczenie dla ewangelizacji
(EG 233; por. EG 231)²⁴.

Tak zinterpretowane przez Franciszka kryterium Janowe każe z jednej
strony poważnie potraktować dotychczasową historię Kościoła niosącego
Ewangelię ludziom i docenić dwutysiącletnią tradycję wysiłków życia Ewange-
lią (EG 233). Z drugiej jednak strony:

skłania nas do urzeczywistniania tego Słowa, realizowania dzieł sprawiedli-
wości i miłosierdzia, w których przynosi ono owoc. Niewprowadzanie Słowa
w życie, nieurzeczywistnianie go oznacza budowanie na piasku, pozostawa-
nie w obszarze czystej idei, zatracanie w bezowocnym zamykaniu się w so-
bie i gnostycyzmach, które czynią jałowym dynamizm Ewangelii (EG 233;
por. MKN).

Jeśli kryterium Wcielenia pozwala odróżnić wiarę chrześcijańską od gnozy,
to również miłość, przez którą działa wiara (por. Ga 5, 6), nie może nie pod-
legać temu samemu kryterium: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi,
nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). Nie wolno miłości
pozostawać „niewcieloną”, niekonkretną, abstrakcyjną, filozoficzną jedynie.
Owszem ma się wyrażać w uczynkach miłosierdzia, zwłaszcza wobec ubogich
i cierpiących braci, w których ciało Chrystusa jest dotykane. Ufność położona
w logicznym rozumowaniu może prowadzić do zagubienia czulej miłości do
ciała brata (LM; MKN; GE 60).

²³ Por. Franciszek, Konst. Apost. o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis
Gaudium*, nr 1 [dalej: VG], [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/
documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (dostęp:
14.07.2018). Por. także AL 36 (krytyka abstrakcyjnego, oderwanego od rzeczywistości
rodzin ideału małżeństwa).

²⁴ Por. Franciszek, Adh. Apost. *Amoris laetitia*, nr 49, 59 [dalej: AL]. Por. także:
J.C. Scannone, art. cyt., s. 129; T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New
York–New Delhi–Sydney 2017, s. 192. Dla papieża również wielkie zasady nauczania
społecznego Kościoła nie mogą pozostać jedynie ogólnymi wskazaniem, lecz domagają
się wyciągnięcia praktycznych wniosków – EG 182.

Jeśli „prawdziwa mądrość nie oddziela się od miłosierdzia wobec bliźniego” (GE 46), wolno może napisać, że dopiero umysł nieobcy „ciału” funkcjonuje „ortodoksyjnie”. W każdym razie papież pozostaje sceptyczny względem „umysłu bez wcielenia”, który zamiast kierować się miłością, zamyka się w abstrakcji, „doktrynizuje” Ewangelię, Jezusowe nauczanie redukuje do zimnej logiki, Bogu wyznacza graniczne warunki spotkania z człowiekiem, a ludzi monitoruje, czy są oni w stanie pojąć głębię doktryny (GE 37. 39. 41-43). Doktrynalna i dyscyplinarna pewność siebie stanowi zarzewie neognostyckiego elitaryzmu nazywanego przez papieża „narcystycznym” i „autorytarnym”. Powoduje on odwrócenie uwagi od Zbawiciela oraz ludzi. Energia idzie nie w ułatwianie dostępu do łaski, ale właśnie w kontrolowanie (GE 35; EG 94).

W takich przypadkach, ostrzega Franciszek, można popaść w gnostycką pychę postawienia się ponad „ciemną masą” (GE 45). Daje się w tym posłyszeć echo gnostyckiego podziału ludzi na cielesnych (tzw. hylików) i zmysłowych („psychików”) z jednej strony oraz duchowych („pneumatyków”) z drugiej²⁵. W odwołaniu do św. Ireneusza papież odrzuca neognostyczne pretensje do „wiary doskonałej”, która miałaby być ograniczona do kręgu wtajemniczonych:

Twierdzili oni, że istnieją dwa rodzaje wiary: wiara prymitywna, wiara ludzi prostych, niedoskonała, pozostająca na poziomie ciała Chrystusa i kontemplacji Jego tajemnic; i wiara innego rodzaju, głębsza i doskonała, wiara prawdziwa, zastrzeżona dla wąskiego kręgu wtajemniczonych, która dzięki intelektowi wznosiła się ponad ciało Jezusa, ku tajemnicom nieznanego Bóstwa. Wobec takiego stanowiska, które nadal pociąga i ma swoich zwolenników także w naszych czasach, św. Ireneusz potwierdza, że wiara jest jedna, ponieważ dotyczy zawsze konkretnego faktu Wcielenia, nie odrywając się nigdy od ciała i historii Chrystusa, skoro Bóg w nich chciał się w niej w pełni objawić²⁶.

²⁵ Por. W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, s. 107, 208, 296. Gnostycy jako pierwsi oddzielili Pismo Święte od Tradycji – por. tamże, s. 310. Podobne tendencje, diagnozował Joseph Ratzinger, występują we współczesnej egzegezie, która wyemancypowana z autorytetu Kościoła wprowadza nieznaną Biblii podział na głoszenie i naukę, w ten sposób odtwarzając podział na psychików i gnostyków – por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 70. Zwraca też uwagę paralela między gnostyckim dualizmem (duch a świat) a obecnym dziś w teologii dualizmem ontologicznym (teologia a historia), którego wyrazem jest rozdzielenie Jezusa historii od Chrystusa wiary – por. Scaer, art. cyt., s. 341. Zwolennicy gnozy wiązali namaszczenie Mesjasza nie z Wcieleniem, lecz z chrztem w Jordanie, opierając na tym „swą chrystologię doketystyczną – albo, jak można by to wyrazić w terminologii nowożytnej, chrystologię czysto fenomenologiczną” – J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, przeł. W. Szymona, Poznań 2009, s. 247.

²⁶ LF 47. Por. św. Ireneusz, *Adversus haereses* I, 10.2; M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przeł. W. Szymona, Kraków 2009, s. 31.

Jedność wiary związana jest zatem z faktem Inkarnacji, z historią Chrystusa, którą wciąż dzieli z wierzącymi. Wyznawana wiara, jako że odnosi się do Boga, odznacza się wyższą jednością niż ta możliwa do osiągnięcia innymi sposobami, np. ludzką myślą (LF 47). Ponieważ pojmowana jest w sposób niedoskonały, a jeszcze większe trudności napotyka jej wyrażanie, jest możliwa różnorodność interpretacji doktryny i życia chrześcijańskiego. Dążenie do wyższej jedności charakteryzowało właśnie gnostyków, którym nie wystarczała prostota Ewangelii, a zarazem raziła różnorodność widoczna w historii zbawienia (GE 43)²⁷.

Właśnie biskup lyoński polemizował z gnostykami, którzy z przyjętej od Kościoła wiary próbowali czynić filozoficzno-religijną doktrynę zbawienia²⁸. Niebezpieczeństwo dawało o sobie znać nie tylko w przeinaczaniu wiary Kościoła, ale też w próbie tworzenia z niej zwartego systemu. Właśnie na takie usiłowania stworzenia sobie „ideologii” wyczulony pozostaje papież Franciszek. Przeciwstawia się on utożsamieniu wiary z tym jej kształtem, jaki przyjmuje rozumowa artykulacja wiary. W ten sposób wiara może zostać podporządkowana zabsolutyzowanej teorii teologicznej. Wtedy zamiast nieść ludziom świeżą Ewangelię, głosi się zbiór intelektualnych spekulacji (GE 39. 46)²⁹.

Współczesnemu gnostykowi znajdującemu się we wnętrzu Kościoła wydaje się, że może uczynić doskonale zrozumiałą całą wiarę. Stęsknionemu za ładem proponuje pozorną harmonię, stając się fałszywym prorokiem budującym monolityczną jedność nie na poziomie duchowym, lecz umysłowym – bo nie Bóg, lecz ideologia jest tu spoiwem. Być może wykorzystuje w ten sposób religię w służbie psychologicznych czy mentalnych elukubracji (GE 38-39. 41).

Franciszek idzie śladami Balthasara krytykującego „oswajanie” tajemnicy przez sprowadzanie jej do ludzkich konceptów³⁰. „Ten, kto chce, aby wszystko było jasne i pewne, usiłuje zapanować nad transcendencją Boga” (GE 41). W istocie staje się bałwochwalcą. Słowa te dotyczą może przede wszystkim teologów, niepomyślnych na to, że „w poszukiwaniu prawdziwej mądrości przez studium Tajemnicy Boga teologia uznaje całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle osiąść Boga, ile być przez Niego posiadana”³¹.

²⁷ Gnostycy usiłowali wymusić jedność tam, gdzie trzeba było pokornej zgody na niemożliwe do pojęcia napięcie znamionujące relację Boga i świata. W istocie właśnie gnostycki mit musiał zerwać związek Boga ze światem, gdy tymczasem Objawienie, afirmując dystans Boga i świata, umożliwiło *communio* obu – por. H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 11. Chrześcijańska wizja relacji Boga do świata nie jest „drogą środka” między monizmem a dualizmem, jest jak najdalsza od nich obu – por. T. Peters, art. cyt., s. 270.

²⁸ Por. M. Kehl (współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich), *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, przeł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 212.

²⁹ Pisał o tej pokusie zapomnienia o ograniczeniach teologii również polski teolog – por. G. Strzelczyk, *Po co Kościół*, Warszawa 2018, s. 73.

³⁰ Por. T. Rowland, dz. cyt., s. 193, 195.

³¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, nr 99. Por. również: LF 36.

Wydaje mi się, że zwłaszcza w obecnej dobie, w której chętnie utożsamia się aktywność umysłu z czynnością duchową, napomnienia papieża ukazują swoją wagę. Kontakt z Bogiem odbywa się nie na „powierzchni” umysłu, lecz w głębszych rejonach ducha. Franciszek pisze w związku z tym o gnostyckiej płytkości: „dużo ruchu na powierzchni umysłu, ale nie porusza się, ani też nie wzrusza głębia myśli” (EG 38)³².

Światowość

Nie miłujcie świata
ani tego, co jest na świecie!
Jeśli kto miłuje świat,
nie ma w nim miłości Ojca (1 J 2, 15).

Duchowość świata obcego Bogu nie jest czymś zewnętrznym wobec Kościoła, owszem może przenikać do wnętrza Kościoła. Tego rodzaju duchowa światowość może kryć się za pozorami religijności, troski o liturgię czy miłości do Kościoła, dlatego niełatwo daje się ją wykryć. Poznać ją jednak po tym, że dąży do chwały ludzkiej, osobistych korzyści czy prestiżu Kościoła zamiast poszukiwania chwały Pańskiej (por. J 5, 44; Flp 2, 21) (EG 93. 95. 97). W EG 93 odwołał się Franciszek do dzieła francuskiego teologa, który zwracał uwagę na „światową duchowość” charakteryzującą się antropocentryczną postawą – skoncentrowaniem na człowieku zamiast na chwale Pańskiej:

Gdyby taka duchowa światowość miała przeniknąć do Kościoła i niszczyć go poprzez zaatakowanie samej jego zasady, byłoby to nieskończenie bardziej bolesne niż cała zwykła moralna światowość. [...] Przed takim złem nikt z nas nie jest całkowicie zabezpieczony. Subtelny humanizm, przeciwnik Boga Żywego – i skrycie w równym stopniu także wróg człowieka – może wślizgnąć się w nas tysiącem wybiegów³³.

W opinii Franciszka umacniają tę światową duchowość w Kościele dwie postawy: gnostycka i pelagiańska. Pierwsza z nich zamyka wiarę w subiektywizmie, a człowieka w immanencji rozumu lub uczuć. Dzieje się tak w wyniku sfokusowania na określonym doświadczeniu, rozumowaniu lub wiedzy. Druga zaś ufa własnym siłom oraz rzekomemu bezpieczeństwu doktrynalnemu czy

³² W tym pozornym uduchowieniu wolno może dopatrywać się dalekiego podobieństwa do gnostyckiego przekonania o iskrze Bożej. W istocie dochodziło do pomieszania ludzkiego ducha z Boskim, kiedy ludzki duch został przez nich niejako zidentyfikowany z Boskim Duchem Świętym – por. H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 8; W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu...*, s. 30; H. Jonas, dz. cyt., s. 45.

³³ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, przeł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 311.

dyscyplinarnemu (EG 94. 97; AL 37). To, co papież stwierdza w konkluzji, ukazuje zarazem bodaj najgłębsze źródło jego antygnostyckiej i antypelagiańskiej krucjaty: „W obu przypadkach naprawdę nie interesuje ani Jezus Chrystus, ani inni. Są to przejawy antropocentrycznego immanentyzmu. Nie można sobie wyobrazić, żeby z tych zredukowanych form chrześcijaństwa mógł się narodzić autentyczny dynamizm ewangelizacyjny” (EG 94³⁴).

Chodzi zatem Ojcu Świętemu o chrześcijańską duchowość, która wyraża się w ewangelizacji. Jak widać, następca św. Piotra zestawia ze sobą ewangelizację z duchowością światową na zasadzie opozycji: albo-albo. Albo ewangelizacja, albo światowość. Chciałoby się dopowiedzieć: albo światowość wchodząca do Kościoła, albo Kościół wychodzący do świata. Światowość, która wtargnęła do Kościoła, powoduje, że wierzący przejmują się wszystkim poza „rzeczywistym wprowadzeniem Ewangelii w życie Ludu Bożego i w konkretne potrzeby dziejowe”. W efekcie „życie Kościoła zamienia się w obiekt muzealny albo własność niewielu”. Być może dzięki pewnym aktywnościom zyskuje jeszcze Kościół jako organizacja, ale beneficjentem nie jest już Lud Boży (EG 95, cytata i parafrazy). Wtedy Kościół w swoim życiu przestaje odzwierciedlać misterium, którym jest przez swój związek z Trójcą. Pozbawiony zostaje:

pieczęci wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, zamyka się w elitarnych grupach, nie wyrusza realnie na poszukiwanie ludzi stojących z dala ani olbrzymich rzesz spragnionych Chrystusa. Ewangeliczny zapal ustąpił miejsca nieautentycznej radości egocentrycznego samozadowolenia (EG 95).

Biorąc pod uwagę wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, trzeba podkreślić, że ostrzeżenie przed gnostycyzmem najmocniej wiąże się z wezwaniem do ewangelizacji. Czyli z tym programem, który Ojciec Święty zaproponował całemu Ludowi Bożemu w *Evangelii gaudium*: „W tej adhortacji pragnę zwrócić się do wiernych chrześcijan, aby zaprosić ich do nowego etapu ewangelizacji naznaczonego ową radością i aby ukazać drogi Kościoła w najbliższych latach” (EG 1; por. EG 15. 17-18. 25. 27; VG 1). Również Franciszkowe kryterium „rzeczywistość ważniejsza od idei” ma związek z tą misją. Papież uważa je za mające „istotne znaczenie dla ewangelizacji”, ponieważ Słowo „zawsze stara się wcielić w konkret naszego życia” (EG 233).

Jak zatem leczyć gnostyckie autouwięzienie w immanencji czy też zogniskowanie się Kościoła na samym sobie? Drogą wyjścia jest właśnie ewangelizacja: misja skoncentrowana na Chrystusie i zaangażowaniu na rzecz ubogich (EG 97)³⁵. Zwiastowanie Chrystusa i skoncentrowanie na kerygmie nie jest tylko

³⁴ O zagrożeniu immanentyzmem – por. również: EG 90, 170, 254; GE 101, 147; LS 119 (ten nr dot. troski o środowisko z jednoczesnym zamknięciem się na relacje z ludźmi).

³⁵ W wielu miejscach papież nawiązuje do wychodzenia – chodzi o *exodus* poza samego siebie; dotyczy to zarówno pojedynczych wierzących, jak i wspólnot, a w końcu i całego Kościoła, dla którego stałą postawą winno być wyjście – EG 8, 20, 27, 49, 261;

zadaniem pasterzy, ale całego Ludu Bożego namaszczonego Duchem Świętym. A samo zbawienie jest widziane przez papieża szeroko, nie tylko jako prowadzenie do zbawienia jednostek, ale także uzdrawianie stosunków społecznych, z uwzględnieniem opcji na rzecz ostatnich³⁶. Kościół, jak go nazywa Franciszek, „wyruszający w drogę” wypełnia swoją misję na wzór Wcielonego, towarzysząc ludziom, będąc blisko nich, dotykając Ciała Chrystusa w ludzie oraz unizając się – przejmując „zapach owiec” (EG 24).

W Kościele jako szpitalu polowym postawionym na polu misyjnym swoją rolę mają do odegrania teologowie, przy czym również oni, podobnie jak pasterze, mają przeniknąć zapachem ludzi i ulicy oraz lać olej i wino miłosierdzia na rany ludzkie. Wymaga to odnowy studiów kościelnych, które mają wpisywać się w nowy etap misji Kościoła³⁷. Temat wyzwania postawionego przez Ojca Świętego teologom domaga się osobnego opracowania. Tutaj zwrócę jedynie uwagę na te aspekty, które najbardziej łączą się z tematem artykułu.

Franciszek oczekuje przezwyciężenia skrajności: potępiającego wszystko konserwatyizmu (fundamentalizmu) z jednej strony, oraz, z drugiej strony, konsekwentnego wszystkiego, co nowe. Wzywa do dialogu Tradycji oraz aktualnej rzeczywistości. Przeciwwstawia się fałszywej opozycji między wiarą (teologią) a życiem (duszpasterstwem). W opinii papieża Sobór Watykański II zrewolucjonizował status teologii, której elementem konstytutywnym odtąd jest spotkanie doktryny i troski pasterskiej. Jedność teorii i praktyki zasadza się na naturze teologii, którą jest służba zbawieniu (EG 133; GE 45; VG 2. 4)³⁸.

GE 135. Można powiedzieć, że dopiero Kościół „wyruszający w drogę” staje się Kościołem otwartych drzwi – wyjście Kościoła umożliwia ludziom wejście do domu Ojca – EG 46–47. Wyjście to ma dwa wymiary: obejmuje misję oraz czynną miłość bliźniego (wyjście w kierunku brata – EG 179). Postawa autotranscendencji (przeciwna autoreferencyjności) dotyczy nie tylko troski o człowieka, ale także o środowisko – LS 208.

³⁶ EG 111, 119–121, 176, 178, 195, 258; LS 158; VG 1, 3–4; MKN; tenże, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji *Kościół jest narzędziem miłosierdzia* (29.09.2017), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewangelizacja_29092017.html (dostęp: 14.07.2018); Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, przeł. D. Chodyniecki i in., Kielce 2005, nr 52.

³⁷ EG 24, 42; VG 1; tenże, *List z okazji 100. rocznicy ustanowienia Wydziału Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (3.03.2015) [dalej: List], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (dostęp: 14.07.2018).

³⁸ Por. List; tenże, *Wideoprzesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (1–3.09.2015) [dalej: Video], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (dostęp: 14.07.2018). Por. również: R. Shields, *A Disturbing Pope, Cardinal Newman, and the Voice of the Faithful*, „Cross Currents” 66 (2016), nr 4, s. 416. Autor uważa, że Ojcowie Soboru, wypowiadając się w tak różnych gatunkach (w *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*), zintegrowali doktrynalne i pastoralne nauczanie z żywą rzeczywistością historii zbawienia.

Przyjęcie zasady Wcielenia prowadzi do uznania wartości hermeneutycznej w pytaniach, zmaganiach i troskach Ludu Bożego. Wiara przyjmuje ciało, gdy interpretuje siebie w odniesieniu do Ludu Bożego żyjącego w konkretnych uwarunkowaniach kulturowo-społecznych. Aby rzeka Ewangelii mogła zaspokoić pragnienie współczesnych, „proroctwo braci” winno być uwzględnione w dynamicznym rozumieniu i wyrażaniu doktryny. Papież odzęgtuje się od teologii uprawianej „zza biurka”, zamykającej się w „szklanym zamku”. Zakorzeniony w Piśmie i Tradycji teolog, wychodząc z serca kerygmatu, winien oświetlać „hermeneutyką ewangeliczną” współczesne problemy, ukierunkowując poszukiwanie ich rozwiązań (VG 3-5; GE 44; EG 97. 133; MKN; List; Video).

3. Znaczące aspekty teologiczne w antygnostyckich wypowiedziach Franciszka

Zgodnie z przyjętym na wstępie założeniem, jeśli przestrogę przed gnostycyzmem potraktować jako rewers, awersem jest pozytywna wizja teologiczna. Zarysowała się ona już w paragrafie 2, natomiast w niniejszej części wypunktowują te aspekty, które wydają mi się najbardziej nośne teologicznie.

1. Istnieje współzależność pomiędzy Franciszkową wizją Kościoła a jego „krucjatą” antygnostycką. Takie, a nie inne rozumienie Kościoła i jego powołania pozwala papieżowi wykrywać neognostyckie tendencje, ale jeszcze mocniej działa to w drugą stronę: wyczulenie na nieortodoksyjne skłonności pozwala je oddalać, a dzięki temu umożliwia dojście do głosu prawd centralnych dla życia i misji Eklezji. Wychwycenie podobieństwa współczesnego zagrożenia do historycznego gnostycyzmu nie tyle opiera się na historycznych porównaniach, ile na rozeznaniu duchów – chodzi o ogólną antychrześcijańską tendencję, która pozostaje zagrożeniem w każdym czasie.
2. Zwraca uwagę różnica w podejściu Ojca Świętego i KNW. Jeśli dla kongregacji teologia staje w służbie wykazania, że gnoza sprzeciwia się chrześcijańskiej wierze, w przypadku papieża raczej wiara i związany z nią *sensus fidei* każe odrzucić ciągotki gnostyckie zniekształcające rozumienie wiary, a dopiero to z kolei umożliwia oczyszczoną refleksję teologiczną. KNW u źródeł trudności w przyjęciu wiary chrześcijańskiej postrzega pewne zmiany kulturowe zewnętrzne wobec Kościoła. Ojciec Święty zaś dostrzega pokusę gnostycką przede wszystkim wewnątrz Kościoła – jako zagrożenie, któremu ulegają sami wierzący³⁹. Przyzwolenie na to niebezpieczeństwo oznaczałoby, że samorozumienie Kościoła i jego misji zostałyby skażone nieortodoksją, co z kolei uniemożliwiłoby ortopraksję.

³⁹ Być może wystarczające będzie powiedzieć, że wszyscy jesteśmy dziećmi tej samej epoki – por. EG 77.

3. W związku z tym wolno rozszerzyć będącą przedmiotem wielu opracowań relację Kościoła świętego do grzechu obecnego w Kościele na kwestię stosunku ortodoksyjnej wiary wyznawanej przez Kościół do obecności elementów herezji w życiu Kościoła. Jak świętości Kościoła winna odpowiadać świętość w Kościele⁴⁰, tak prawowierna nauka wymaga pełnego wcielenia w życie. Parafrazując autora natchnionego: kto mówiłby, że Kościołowi nie zagraża nieortodoksyjne rozumienie i przeżywanie wyznawanej wiary, ten oszukiwałby samego siebie, a Boga czynił kłamcą (por. 1 J 1, 8-10).

Kościół nie jest odporny na przenikanie tego, co św. Jan nazywa „światem”. Duchowość światowa w Kościele przejawia się szukaniem osobistych korzyści czy prestiżu Kościoła zamiast skoncentrowania na chwale Pańskiej. Chodzi o taki rodzaj troski o Królestwo Boże, który sprawowany jest sposobami nienależącymi do tego Królestwa, czy wręcz dokonuje się w zgodzie z wartościami „tego świata”. Również to należałoby zaliczyć do listy grzechów synów Kościoła świętego.

4. U papieża duchowość światowa jest odwrotnością powołania do ewangelizacji. Albo Kościół wychodzi do świata, albo świat wchodzi do Kościoła (uwaga na dwa znaczenie pojęcia „świat”). Taki Kościół zaprzecza swojej istocie i wypływającej z niej misji bycia sakramentem zbawienia ludzkości (EG 112). Program ewangelizacji zaproponowany przez następcę Piotra jawi się jako najważniejszy wyraz misterium Kościoła. Nie ma już odwrotu od Kościoła ewangelizującego, który za główne swoje zadanie odczytuje wychodzenie z siebie ku innym. Dezercja Kościoła z pola misyjnego oznaczałaby zdradę Chrystusa oraz wyparcie się własnej – osobistej i kościelnej – tożsamości (EG 10, 273). Kościół, jeśli ma trwać w komunii z Chrystusem, musi być Kościołem w drodze (EG 23-24)⁴¹. Ojciec Święty wzywa każdego do odpowiedzi na pytanie:

Czy rzeczywiście jesteśmy Kościołem zjednoczonym z Chrystusem, aby wyjść i głosić Go wszystkim, również i przede wszystkim tym, których nazywam „peryferiami egzystencjalnymi”? Jesteśmy zamknięci w sobie, w naszych grupach, naszych małych kościółkach, czy kochamy Kościół wielki, Kościół-matkę, Kościół, który wysłała nas na misję, każe nam wyjść na zewnątrz?⁴²

⁴⁰ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, 3.2; H. de Lubac, dz. cyt., s. 70.

⁴¹ Półzartem: kardynałowie biorący udział w konklawe z 2013 r. wiedzieli, że głosują na kogoś, kto każe wybierać między dwoma typami Kościoła: tym ewangelizującym i wychodzącym poza samego siebie oraz tym światowym, żyjącym w samym sobie i dla siebie – por. P. Hocken, *What Challenges Do Pentecostals Pose to Catholics?*, „Journal of the European Pentecostal Theological Association” 35 (2015), nr 1, s. 57. Nie da się zrozumieć Franciszka bez znajomości dokumentu z Aparecidy – por. T. Rowland, dz. cyt., s. 199.

⁴² Słowa wypowiedziane do pielgrzymki z Bresci, cyt. za pol. tłum.: *Papież Franciszek: potencjał nauczania Pawła VI wciąż aktualny*, <http://pl.radiovaticana>.

Być może opór przed pozytywną reakcją wynika z pewnej siły bezładności – łatwiej jest utożsamiać Kościół z tym praktycznym wymiarem, jaki przyjmował on do tej pory? Wtedy wezwanie Ojca Świętego można by potraktować jako zachętę do wejścia do wnętrza misterium Eklezji, aby następnie wyrażać w praktyce to, czym Kościół został uczyniony przez Pana. Ostatecznie wszystko sprowadza się do tajemnicy Wcielenia, której wszystkie konsekwencje należy przyjąć w życiu i misji Kościoła.

5. Ewangelizacja rozumiana jest przez Franciszka szeroko. W sercu ewangelizacji jest głoszenie kerygmy, ale papież z wielkim naciskiem przekonuje o społecznym wymiarze przesłania Ewangelii oraz apeluje o uzdrowienie strukturalnych przyczyn ubóstwa (EG 177-178. 188. 202. 207. 258; VG 4). Kenneth Himes, teolog zajmujący się katolicką nauką społeczną oraz rolą religii w życiu publicznym, uważa, że papież odrzuca dwie błędne wizje, pietystyczną i sekularystyczną. Jeśli pietyzm nie jest zainteresowany społecznym wymiarem Ewangelii, to z kolei sekularyzm nie uznaje roli Ewangelii w życiu społecznym. Oba błędne punkty widzenia prowadzą do chrześcijaństwa sprowadzonego do sfery prywatnej⁴³. Do poglądów papieża Franciszka można by odnieść słowa wypowiedziane przez Gerharda Ludwiga Müllera w kontekście teologii wyzwolenia. Za największe osiągnięcie tego ruchu uznał on zwrócenie uwagi na dwa bliźniacze błędy: wertykalizm bezcielesnej duchowej unii z Bogiem (bierze pod uwagę transcendencję Boga, ale nie Jego immanencję) oraz, z drugiej strony, społeczno-ekonomiczno-polityczny horyzontalizm (skoncentrowany na immanencji i zaniedbujący transcendencję)⁴⁴.

Można też w papieskich przestroгах dosłyszeć pozytywne wezwanie do odnowionego spojrzenia na charytologię. Jak zwracał uwagę Gisbert Greshake, łasce docierającej jedynie do głębi człowieka, przynoszącej nadzieję na życie wieczne, ale niemającej nic do powiedzenia w świecie i w żaden sposób na niego niewpływającej, niebezpiecznie blisko do usypiającego „opium”⁴⁵. Zwłaszcza w kontekście doświadczanego w XX w. „zewnątrznego” zła „gnostyckie lub stoickie wycofanie się do świata wewnętrznego wydaje się zatem najbardziej możliwą, ale najbardziej niechrześcijańską drogą”⁴⁶.

va/storico/2013/06/22/papie%C5%BC_franciszek_potencja%C5%82_nauczania_paw%C5%82a_vi_wci%C4%85%C5%BC_aktualny/pol-703967 (dostęp: 28.09.2018). Por. GE 135.

⁴³ Por. K. Himes, *Chapter Four of Evangelii Gaudium: The Social Dimension of Evangelization*, „International Review of Mission” (2015), nr 401, s. 182. Jeśli wśród chrześcijan zdarzali się pietyści, to jednak zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej należy „odrzuć i przekroczyć fałszywe i bezużyteczne przeciwstawienia między misją duchową i służbą wobec świata” – *Aktualne problemy eschatologii, Wprowadzenie*, s. 2.

⁴⁴ Por. T. Rowland, dz. cyt., s. 203. Ojciec Święty widzi nierozdzielność obu wymiarów, tak że „to, co czynimy dla innych, posiada wymiar transcendentny” – EG 179.

⁴⁵ Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, przeł. S. Jopek, Kraków 2005, s. 83.

⁴⁶ Tamże, przypis 14.

6. Przywołane przez Franciszka kryterium prymatu rzeczywistości nad ideą winno być dobrze rozumiane. Nie wolno w nim wyczytywać zaprzeczenia pierwszeństwa ortodoksji nad ortopraksją, otrzymanej prawdy Objawienia nad jej „wcielaniem” w życie. Raczej należałoby podkreślić, że dla papieża Ewangelia oraz konkretna rzeczywistość, w jakiej żyją ludzie, już są dane, a teologia jest względem tego wtórna i nieodporna na próby budowania abstrakcji czy wręcz ideologizowania. Nie spieszyłbym się, jak to czynią krytycy czy komentatorzy papieża, z osądem, że stawia on *ethos* ponad *logos* czy też *praxis* ponad teorię. Lepiej byłoby dostrzec, że za Balthasarem Franciszek stara się o „chalcedońską równowagę” między wiarą i działaniem⁴⁷. Chrześcijańska wiara właśnie we wcieleniu w życie się wyraża; bez tego przestaje być wyznawana, zaprzecza się wtedy jej istocie. Warto w tym miejscu przypomnieć opinię kardynała Müllera, według którego kiedy mówi się o prymacie *praxis*, nie ma się zamiaru redukcji wiary chrześcijańskiej do etyki, lecz wskazuje się na – rozpoznawane jedynie w świetle wiary w Słowo Boże – ludzkie uczestnictwo w *praxis* Boga⁴⁸.

Rysuje się tutaj inna wizja depozytu wiary oraz papieża jako jej strażnika – przestaje on być tym, który broni „teologicznego systemu”, a staje się raczej tym, który chroni otrzymaną wiarę przed sprowadzeniem jej do ideologii czy niewprowadzeniem w życie. Najłatwiej zaobserwować ten zwrot w przypadku centralnego dla tego pontyfikatu miłosierdzia. Jak trafnie zauważył James. F. Keenan, krytykującym papieża o rozładnianie (ang. *watering down*) Ewangelii, ten odpowiada (z gorzką ironią?), że najgorszym rozładnianiem jest postawienie tak wielu warunków miłosierdziu, że w ten sposób zostałyby ono ogołoczone z konkretnego sensu i realnego znaczenia (AL 311). Jeśli rozmywaniem wymagań płynących z wiary określano sytuację, w której troska pasterska wydawała się nie w pełni odpowiadać nauczaniu doktrynalnemu, to Franciszkowi gorsza wydaje się taka interpretacja doktryny, która zagrażałaby złagodzeniem istotnego przesłania Ewangelii⁴⁹.

7. Kościół uwolniony z tendencji gnostyckich to Kościół właściwych relacji zarówno z Bogiem, jak i z człowiekiem. Jest taki Kościół wynikiem zbawiennych relacji: najpierw Syna Wcielonego do Ojca, następnie, i w wyniku tej pierwszej – do ludzkości. Dokonujące się na drodze sakramentalnej wszczęcie wierzących w Chrystusa skutkuje włączeniem ich w porządek

⁴⁷ Por. T. Rowland, dz. cyt., s. 194. Sama autorka wydaje się jednak raczej pełna dystansu wobec propozycji Franciszka, uznając, że przyznaje on priorytet praktyce nad teorią.

⁴⁸ Por. tamże, s. 190–191.

⁴⁹ Por. J.F. Keenan, *Receiving Amoris Laetitia*, „Theological Studies” 78 (2017), nr 1, s. 194–195. Franciszek podkreśla, że gorszy od relatywizmu doktrynalnego jest relatywizm życiowy – EG 80; LS 122. Na członkini Międzynarodowej Komisji Teologicznej rozdział 8 AL sprawia wrażenie, że rola całego Kościoła jako „nauczyciela prawdy” i „strażnika depozytu wiary” miałyby odtąd zostać zmodyfikowana tak, żeby nie odstraszyć ludzi od Kościoła działającego jako szpital polowy – por. T. Rowland, dz. cyt., s. 198.

Chrystusowych relacji. Jeśli w soteriologii podkreśla się znaczenie ludzkiej woli Chrystusa w procesie odkupienia człowieka⁵⁰, to tutaj można by dodać, że właśnie dzięki ludzkim relacjom Wcielonemu jesteście odkupieni, jeśli tylko w swoich relacjach z Bogiem i ludźmi idziemy Tym, który jest Drogą. Dzięki stworzonym przez Chrystusa nowym relacjom jest możliwe przeżywanie „mistyki” życia razem. Utrzymywanie niebezpośrednich relacji z innymi porównuje Franciszek do szukania Chrystusa jedynie duchowego (EG 87-88. 92; GE 142; VG 4).

Papieskie intuicje dobrze korespondują z chrystologiczną podstawą eklezjologii komunijnej. Jak wiadomo, pojęcie *communio*, mimo że nieużyte przez Ojców Soboru, syntezuje istotne elementy eklezjologii *Vaticanum Secundum*. Kościół jako Ciało Chrystusa jest uczestnictwem wierzących w komunii między Bogiem i człowiekiem, jaka dokonała się we Wcieleniu, a przez to zostaje on wprowadzony w dynamikę komunii istniejącą w samej Trójcy Świętej (LF 45). W interpretacji Josepha Ratzingera miernikiem poprawnego rozumienia komunii jest zdanie z 1 Listu św. Jana (1, 3). Punktem wyjścia jest spotkanie z Chrystusem, który jako uosobienie wspólnoty Boga z ludźmi otwiera ludziom drogę do komunii z Bogiem⁵¹. Ostatecznie chodzi właśnie o relację zarówno wertykalną, jak i horyzontalną: „spotkanie z Chrystusem tworzy wspólnotę z Nim samym, a przez to również z Ojcem w Duchu Świętym, dlatego łączy ona ludzi wzajemnie ze sobą”⁵².

8. „Przez swoje Wcielenie i przyjście do nas Jezus dotknął nas, i dotyka również dzisiaj poprzez sakramenty”, tak że „dzięki wierze także i my możemy Go dotknąć i otrzymać moc Jego łaski” (LF 31). Z kolei łaska sakramentu domaga się życia w zgodzie z tym, co zostało otrzymane, bo w sakramencie otrzymuje się radykalną przemianę oraz naukę i konkretną formę życia (LF 41-42). Antonimem gnostyckiego zawężenia do wertykalnej relacji z Bogiem winna być otwartość na horyzontalny wymiar relacji z ludźmi. Zgodnie z zasadą akcji-reakcji (EG 178): „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16). W obecności brata spotyka się samego Jezusa, brat jest jakby przedłużeniem Wcielenia, w nim odbija się oblicze Boga (LF 54; EG 179; GE 61. 96). Kościół jako Ciało Chrystusa jest nierozdzielnie złączony ze swoją Głową – do tego stopnia, że brak kontaktu z Ludem Bożym grozi zerwaniem relacji z Chrystusem. Parafrazując hagiografa (por. 1 J 1, 1), można by napisać, że Słowo Życia jest dziś „dotykane” rękami jedynie w Kościele, a zwłaszcza w „ostatnich” członkach Ludu Bożego.

⁵⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, II, 7. Por. A. Riches, „*Ecce homo*”. *On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, Michigan 2016, s. 139, 142, 185.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne (Opera omnia, VIII/1)*, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 296, 531–532.

⁵² Tamże, s. 532.

9. Konkretnie troska o bliźniego wyraża się w uczynkach miłosierdzia, przypomina Franciszek. Dla Ojców Kościoła to przełożenie bycia jednością w jednym Ciele Chrystusa (co realizuje się w Eucharystii) na codzienne życie w jedności było oczywiste. Liturgia i życie stanowić miały jedno, sprawowanie Eucharystii nie kończyło się w kościele, ale było kontynuowane w życiu⁵³. Franciszek to życie zgodne z łaską sakramentu odczytuje w całej radykalności – w przesłaniu do rodzin (!) odnosi przestrożę św. Pawła przed spożywaniem własnego potępienia (1 Kor 11, 29) do sytuacji, w której Ciało Pańskie zostanie „rozpoznane” czy to w znakach sakramentalnych, czy to we wspólnocie (AL 185-186). Troska o odrzuconych przez społeczeństwo obejmuje również zaangażowanie na rzecz poszukiwania strukturalnych rozwiązań. Papież podkreśla chryzologiczno-eklezjologiczny fundament opcji na rzecz ubogich, która w ten sposób staje się kategorią teologiczną. Jak Chrystus stał się ubogim (por. 2 Kor 8, 9) dla ubogich, był zawsze blisko nich, a nawet utożsamiał się z nimi (por. Mt 25, 35n), tak Kościół, którego pragnie Franciszek, ma być Kościołem ubogich dla ubogich. Zajmują oni uprzywilejowane miejsce w Ludzie Bożym i stanowią centrum drogi Kościoła (por. EG 48. 186. 197-198. 209)⁵⁴.
10. Juan Carlos Scannone, twórca tzw. teologii ludu (ang. *the Theology of the People*, dalej: TP), wskazuje na wagę tego nurtu teologii wyzwolenia w przesłaniu papieża. Uważany za teologicznego mentora papieża, argentyński teolog podkreśla, że dla TP kluczowym miejscem teologicznej refleksji jest religia „wiernego ludu Bożego” (ang. *faithful people of God*). Ma być ona pewnego rodzaju mądrościowym poznaniem, albo nawet „duchowością (czy mistyką) ludową”. Nie zastępuje wiedzy naukowej, ale sytuuje ją egzystencjalnie, pośrednicząc w inkulturacji wiary i służąc w dziele ewangelizacji⁵⁵. Właściwie odczytane przejawy pobożności ludowej stają się „miejscem teologicznym, na które powinniśmy zwracać uwagę, szczególnie w chwili, gdy myślimy o nowej ewangelizacji”⁵⁶. Poważnie wzięta pod uwagę rola zmysłu wiary każe uznać, że nie tylko pasterze, ale i lud Boży wytyczać może nowe ścieżki ewangelizacji. Ubodzy znają Chrystusa nie tylko dzięki *sensus fidei*, ale także przez uczestnictwo w Chrystusowych cierpieniach, przez co stają się ewangelizatorami dla całego Kościoła, a ich zmagania mają wartość hermeneutyczną, która winna być uwzględniona w rozumieniu i wyrażaniu doktryny. Dzięki przyjętej do życia wierze cały

⁵³ Por. tamże, s. 139–140.

⁵⁴ Por. K. Himes, art. cyt., s. 182; S.Ch. Ilo, *The Church of the Poor. Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*, „Ecclesiology” (2014), nr 10, s. 230; J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 238: „Chrystus istnieje tylko w swoim Ciele, nigdy nie jest tylko ideą. Znaczy to: jest razem z innymi, w trwałej, ponadczasowej wspólnocie, która jest tym Jego Ciałem”.

⁵⁵ Por. J.C. Scannone, art. cyt., s. 118, 121, 123; EG 123–124, 237.

⁵⁶ EG 126. Por. J.C. Scannone, art. cyt., s. 131.

Lud Boży ewangelizuje sam siebie⁵⁷. Kwestie te, warte uwagi teologa, wymagają dopowiedzeń, żeby nie unikać problemu metodologicznego zwanego „odwróceniem symboli”⁵⁸.

Zamiast zakończenia: wielogłowa lerneńska hydra

Według obecnego Biskupa Rzymu odrzucenie herezji przez Kościół nie jest tożsame z końcem jej oddziaływania na wierzących. Można powiedzieć, że w miejsce odciętej głowy lerneńskiej hydry – do której Biskup Lyonu przyrównał gnostycyzm⁵⁹ – wyrastają kolejne. Wydawałoby się – pisał Balthasar – że gnostyckie mity są „dla nas obce i przedawnione. W rzeczywistości jednak, gdy spojrzy się na to głębiej, chodziło o konfrontację nigdy niezakończoną, która pojawia się wciąż w nowych postaciach”⁶⁰. Samo w sobie to stwierdzenie stanowić może punkt wyjścia do dalszych rozważań. Nieortodoksyjny pogląd, jeśli zdołał się załęgnąć w jakimś okresie historii Kościoła, musi mieć w sobie coś „kuszącego” człowieka na tyle, że należy się spodziewać jego oddziaływania w każdym czasie, w tej lub innej mutacji herezji. Znaleźć one mogą „punkt zaczepienia” w człowieku, który przecież nie uodpornił się na stare gnostyckie pokusy, a przez niego – wnikał do Kościoła⁶¹. Zaslugą Franciszka jest zwró-

⁵⁷ Por. EG 31, 122, 198; GE 44; VG 5; J.C. Scannone, art. cyt., s. 127, 133; S.Ch. Ilo, art. cyt., s. 229–230.

⁵⁸ Por. G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 86–87.

⁵⁹ *Adversus haereses* I, 30.15.

⁶⁰ H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 9. Szwajcarski teolog zwracał w tym kontekście uwagę na: pomieszanie ludzkiego ducha z Boskim, które może występować w spekulacjach religijno-filozoficznych oraz w formach mistyki ludowej, stale powracającą deprecjację ciała, odrzucanie materii w poszukiwaniu ducha, aksjomaty wschodnich religii, przenikające również do Kościoła – tamże, s. 9–10, 13. T. Peters pisze o pewnego rodzaju „perennial Gnosticism” – por. T. Peters, art. cyt., s. 261. Mówi się o gnostyckich orientacjach *New Age*, okultyzmu, niechrześcijańskich religii czy nawet pewnych kierunków filozofii – por. *Gnoza*, [w:] H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny...*, s. 110; *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 80–81; *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, 2.3.4.1. Właśnie w zsekularyzowanym świecie pojawia się niebezpieczeństwo uduchowienia gnostyckiego: po usunięciu Chrystusa życie duchowe sprowadza się do modlitwy i subiektywnego odczuwania – por. EG 63–64; P. Pacewicz, art. cyt. Zagrożenie gnozą dotyka tych ludzi, którzy nie godzą się na widzenie niewyraźne i częściowe związane z ziemską kondycją (por. 1 Kor 13, 12) i którzy z tego powodu nie zadowolają się chrześcijańską wiarą. Wyglądając bardziej wszechstronnej gnozy – mogą sięgać po parapsychologię lub inne okultystyczne praktyki mające ich podnieść na wyższy poziom świadomości – por. R.L. Moellering, art. cyt., s. 232.

⁶¹ W pewnym sensie herezja pozostaje żywa właśnie dzięki Kościołowi, na którym pasożytuje, jak pierwotna gnoza, która „niby wampiryczny pasożyt ogarniała rozkwitające właśnie siły chrześcijaństwa. A był to pasożyt bardziej perfidny; gnostycy często w ogóle nie mieli zamiaru opuszczać Kościół” – H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 5. Por. D.P. Scaer, art. cyt., s. 334: „gnosis is a parasite movement that attached itself to established religion and used it forms”.

cenie uwagi na jedną z odmian, jak określał herezje poprzednik papieża, „dziwołagów fałszu”⁶². Nie tyle chodzi w niej o wyznawanie heretyckiej doktryny, ile o gnostyckie skłonności ujawniające się w przeżywaniu wiary: „serca wielu chrześcijan, być może nie zdając sobie z tego sprawy, dają się zwieść przez te zwodnicze propozycje” (GE 35). Warto by zrobić sobie rachunek sumienia pod tym kątem (GE 62)⁶³.

Bibliografia

- Balthasar H. Urs von, *Wprowadzenie*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wyb. i oprac. H. Urs von Balthasar, przeł. W. Myszor, Kraków 2001.
- Cooper T., *Gnosticism Then and Now*, „Stimulus” 14 (2006), nr 4, s. 17–21.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przeł. W. Szymona, Kraków 2009.
- Franciszek, Adh. Apost. *Amoris laetitia*.
- Franciszek, Adh. Apost. *Evangelii gaudium*.
- Franciszek, Adh. Apost. *Gaudete et exsultate*.
- Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio della diocesi Brescia* (22.06.2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130622_pellegrinaggio-diocesi-brescia.html (dostęp: 28.09.2018).
- Franciszek, Enc. *Laudato si'*.
- Franciszek, Enc. *Lumen fidei*.
- Franciszek, Konst. Apost. o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis Gaudium*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (dostęp: 14.07.2018).
- Franciszek, List apost. *Misericordia et misera*.
- Franciszek, *List miłosny* (Msza św. w Domu św. Marty, 11.11.2016), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_11112016.html (dostęp: 28.09.2018).
- Franciszek, *List z okazji 100. rocznicy ustanowienia Wydziału Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (3.03.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (dostęp: 14.07.2018).
- Franciszek, *Papież Franciszek: potencjał nauczania Pawła VI wciąż aktualny*, http://pl.radiovaticana.va/storico/2013/06/22/papie%C5%BC_franciszek_

⁶² Por. Leon Wielki, *Mowy*, przeł. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 118.

⁶³ Przy pisaniu niniejszego artykułu korzystałem ze swojego wcześniejszego popularnonaukowego tekstu zatytułowanego *Gnostycyzm w Kościele. Dać się napomnieć papieżowi Franciszkowi*, który oczekuje na opublikowanie w „Homo Dei”.

- potencja%C5%82_nauczania_paw%C5%82a_vi_wci%C4%85%C5%BC_aktualny/pol-703967 (dostęp: 28.09.2018).
- Franciszek, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji *Kościół jest narzędziem miłosierdzia* (29.09.2017), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewangelizacja_29092017.html (dostęp: 14.07.2018).
- Franciszek, Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Kościoła we Włoszech *Marzy mi się Kościół niespokojny*, Florencja, 10.11.2015, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/kongres_kosciola_10112015.html (dostęp: 14.07.2018).
- Franciszek, Wideoprzesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina” (1–3.09.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (dostęp: 14.07.2018). Franciszek Papież, D. Wolton, *Otwieranie drzewi. Rozmowy o Kościele i świecie*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2018.
- Gavrilyuk P., *Creation in Early Christian Polemical Literature. Irenaeus Against the Gnostics and Athanasius Against the Arians*, „Modern Theology” 29 (2013), nr 2, s. 22–32.
- Gnostycyzm*, [w:] G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 100–101.
- Gnoza*, [w:] H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, konsult. nauk. J. Salij, Warszawa 2005, s. 109–110.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, przeł. S. Jopek, Kraków 2005 (Myśl Teologiczna, 48).
- Grzegorz z Nazjanzu, *Epistola CI* (PG 37, 175–194).
- Himes K., *Chapter Four of Evangelii Gaudium: The Social Dimension of Evangelization*, „International Review of Mission” (2015), nr 401, s. 181–186.
- Hocken P., *What Challenges Do Pentecostals Pose to Catholics?*, „Journal of the European Pentecostal Theological Association” 35 (2015), nr 1, s. 48–57.
- Ilo S.Ch., *The Church of the Poor. Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*, „Ecclesiology” (2014), nr 10, s. 229–250.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (PG 7, 453–1224).
- Jan Paweł II, Messori V., *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994.
- Jonas H., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 2001.
- Keenan J.F., *Receiving Amoris Laetitia*, „Theological Studies” 78 (2017), nr 1, s. 193–212.
- Kehl M. (współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich), *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, przeł. W. Szymona, Poznań 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, List o niektórych aspektach chrześcijańskiego zbawienia *Placuit Deo*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html (dostęp: 17.07.2018).

- Kuźma I., *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” (2015), nr 17, s. 145–151.
- Lanczkowski J., *Gnoza*, [w:] *Leksykon mistyki*, red. nauk. P. Dinzelbacher, przeł. B. Widła, uzup. przekł. i bibliogr. pol. S. Urbański, oprac. tłum. i bibliogr. obcojęzyczna P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002, s. 93–94.
- Leon Wielki, *Mowy*, przeł. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958 (Pisma Ojców Kościoła, 24).
- Lubac de H., *Medytacje o Kościele*, przeł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997 (Myśl Teologiczna, 15).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (2014), przeł. M. Moskał, Kraków 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii* (1992), przeł. J. Królikowski, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303–340.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000), przeł. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), przeł. K. Stopa, Kraków 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), przeł. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.
- Moellering R.L., *Ancient and Modern Gnosticism*, „Currents in Theology and Mission” 10 (1983), nr 4, s. 221–232.
- Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2010 (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 11, red. L. Lach-Bartnik).
- Myszor W., *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II*, przeł. W. Myszor, Katowice 2016 (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 17).
- Nastalek J., *Wybrane aspekty herezjologii Ojców Kościoła*, [w:] *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014 (Diafora, Interdyscyplinarne Studia z Filozofii i Teologii, 1), s. 131–144.
- Pacewicz P., *Co Franciszek powiedział biskupom? Dokument, który musisz przeczytać*, <https://oko.press/franciszek-powiedzial-biskupom-dokument-ktory-musisz-przeczytac/> (dostęp: 27.07.2018).
- Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat „New Age”*, przeł. J. Królikowski, Poznań 2003.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, przeł. D. Chodyniecki i in., Kielce 2005.
- Peters T., *Post-Modern Religion*, „Currents in Theology and Mission” 10 (1983), nr 5, s. 261–272.
- Pricopi V.-A., *From Ancient Gnostics to Modern Scholars – Issues in Defining the Concept of “Gnosticism”*, „Revista Românească pentru Educație Multidimensională” (2013), nr 2, s. 41–56.

- Proniewski A., *Theological Issues in the Ecological Encyclical* Laudato si', „Rocznik Teologii Katolickiej” 14 (2015), iss. 1, s. 49–61.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, przeł. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne (Opera omnia, VIII/1)*, przeł. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Riches A., „*Ecce homo*”. *On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, Michigan 2016.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Scaer D.P., *Gnosis in the Church Today*, „Springfielder” 38 (1975), nr 4, s. 334–344.
- Scannone J.C., *Pope Francis and the Theology of the People*, „Theological Studies” 77 (2016), nr 1, s. 118–135.
- Segal R.A., *Gnosticism, Ancient and Modern*, „The Christian Century” 112 (1995), nr 32, s. 1053–1056.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, przeł. P. Rak, Kraków 1999 (Historia Dogmatów, 1).
- Shields R., *A Disturbing Pope, Cardinal Newman, and the Voice of the Faithful*, „Cross Currents” 66 (2016), nr 4, s. 414–429.
- Strzelczyk G., Gospodarek D., *Kościół musi reagować na zagrożenia wiary*, <https://ekai.pl/kosciol-musi-reagowac-na-zagrozenia-wiary/> (dostęp: 14.07.2018).
- Strzelczyk G., Gospodarek D., *O schizmę nie trudno*, <https://ekai.pl/o-schizmie-nie-trudno-ks-strzelczyk-o-ruchach-charyzmatycznych/> (dostęp: 14.07.2018).
- Strzelczyk G., *Po co Kościół*, Warszawa 2018.
- Strzelczyk G., *Przyjaciel grzeszników. Boga portret własny*, Kraków 2014.
- Turner H.E.W., *The Pattern of Christian Truth. A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Eugene 2004.
- Zatwardnicki S., *Kościół zgorzienia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018.

Sławomir Zatwardnicki – doktor teologii, stopień uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz szesnastu książek. Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną, odpowiedzialny za jedną z filii Szkoły Życia Chrześcijańskiego i Ewangelizacji Świętej Maryi z Nazaretu Matki Kościoła.

HISTORIA KOŚCIOŁA I TEOLOGIA PASTORALNA

Wrocławski PRZEGLĄD Teologiczny

— 26 (2018) 2, 243–255 —

Wrocław Theological REVIEW

Michał Chłopowiec

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
chlopowiec@archidiecezja.wroc.pl

Charakterystyczne rysy Kościoła irlandzkiego wczesnego średniowiecza

Characteristic Features of the Church in Early Medieval Ireland

Abstract: The church in early medieval Ireland had its own specificity strongly determined by geographical isolation that contributed to the development of local conception and practices. This became visible in different fields of religious activity. A kind of spirituality different from a continental one, as well as different organisation of the church life, was shaped there. The latter resulted from the dominance of monasteries and solutions recommended by them. This dominance led to marginalization of the significance and authority of bishops. Autonomic, dependent on monk communities, decision centres appeared that were therefore liable to deformation.

(tłum. Olha Zatwardnicka)

Keywords: Ireland, early Middle Ages, local church, monasteries, hierarchy

Abstrakt: Wczesnośredniowieczny Kościół irlandzki miał swoją specyfikę, mocno uwarunkowaną geograficzną izolacją, która sprzyjała rozwojowi koncepcji i praktyk lokalnych. Znalazło to swój wyraz na różnych polach aktywności religijnej. Ukształtowała się tam odmienna od kontynentalnej duchowość oraz organizacja

życia kościelnego. Ta ostatnia stanowiła konsekwencję dominacji klasztorów mniszych i przez nie rekomendowanych rozwiązań. W związku z tym nastąpiła marginalizacja znaczenia i władzy biskupów. Powstawały autonomiczne, zależne od wspólnot mniszych centra decyzyjne, podatne tym samym na deformacje.

Słowa kluczowe: Irlandia, wczesne średniowiecze, Kościół lokalny, klasztory, hierarchia

Chrześcijaństwo celtyckie, głównie na etapie wczesnośredniowiecznego rozwoju, wydaje się nie mieć sobie równych w odniesieniu do różnych rozwiązań praktycznych dotyczących życia religijnego. Kościół irlandzki miał swoją specyfikę w dużym stopniu uwarunkowaną geograficzną izolacją ograniczającą komunikację z kościołami na lądzie, co sprzyjało rozwojowi koncepcji i praktyk lokalnych. Ukształtowała się w związku z tym odmienna od kontynentalnej duchowość oraz organizacja życia kościelnego. Ta ostatnia stanowiła konsekwencję dominacji klasztorów mniszych i przez nie rekomendowanych kierunkowych rozwiązań. Dla poznania tła przebiegających procesów niezbędne jest przynajmniej szkieletowe zatrzymanie się na ważniejszych jego elementach zależnych od czynników lokalnych, w taki czy inny sposób tworzących duchowość środowiska, czyniąc je jednocześnie rozpoznawalnym¹.

1. Uwarunkowania historyczno-geograficzne duchowości irlandzkiej

Historycznie Celtów umieszcza się wśród plemion pochodzących z Azji Centralnej, natomiast ich przybycie do Europy, gdzie się osiedlili (głównie nad brzegami Dunaju (w części germańskiej) oraz Renu, datowane jest na II w. przed narodzeniem Chrystusa. Odosobnione mniejsze plemiona zostały z czasem wchłonięte przez ludy tubylcze, natomiast integralność zachowały przede wszystkim dwa ich odłamy: Galowie i Celtowie brytyjscy.

Miejszem osiedlenia się pierwszych było północne sąsiedztwo z Imperium Rzymskim, co sprawiło, że w okresie jego ekspansji plemiona owe podzieliły losy innych podbitych narodów. Wraz z utratą niezależności politycznej ulegały również wpływowi cywilizacyjnym, tak że plemiona galijskie stały się w niemałej mierze odłamek kulturowym Rzymu. Drudzy natomiast dotarli na Wyspy Brytyjskie, sprawując tam władztwo aż do inwazji Anglów, którzy zepchnęli dotychczasowych hegemonów w granice wyspy Irlandia bądź też w konkretnych przypadkach zmusili do emigracji na kontynent, gdzie preferowanym miejscem

¹ Por. J.T. McNeill, *The Celtic Churches. A History A.D. 200 to 1200*, Chicago–London 1975, s. 137n.

osiedlenia stał się pobliski Półwysep Bretoński, w węższym zaś zakresie inne regiony Europy, ze śladami prowadzącymi nawet na Półwysep Iberyjski. Ojczyzną ich jednak pozostała wyspa Irlandia, co powodowało zamienne niejednokrotnie używanie nazw Celtowie i Irlandczycy².

Zachowaniami społecznymi irlandzkich Celtów, co w tamtym czasie nie było wyjątkiem, rządziły reguły plemienne o wzorcu wypracowanym przez klan (*derbfine*), nośnik prawa i własności. Ów wzorec przy istniejącym podziale politycznym wyspy wspierał rozczłonkowanie kraju na liczne (przechodzące wręcz w dziesiątki, zredukowane w najmniejszym wymiarze do pięciu) małe, podległe władzy miejscowego króla (*ré*) państewka (*tuath*), hamując nie tylko procesy integracyjne zamieszkujących tam plemion, lecz stanowiąc również źródło nieustannych rywalizacji i kłótni, przy wydatnym niewątpliwie współudziale ukształtowanego przez warunki klimatyczne melancholijnego temperamentu rasy³, co także znajdować musiało swoje odzwierciedlenie w osłabianiu obronności.

Ów naznaczony plemiennymi regułami sposób zachowań nie ograniczał się tylko do norm typu administracyjnego, lecz znaczył również inne obszary życia, od „regulacji” o zabarwieniu etycznym (np. prawo wendetty), poprzez interpretację prawa własności, na kościelnych i społecznych strukturach skończywszy. Plemiennym tradycjom przypisać trzeba również preferencje dla pozostawiania w małych skupiskach osiedlowych, czego prawdopodobną konsekwencją był brak w Irlandii liczących się ośrodków miejskich.

W ten kontekst o rysach raczej zewnętrznych wpisuje się charakterystyczny dla Celtów czynnik duchowy, o odrębnym w przypadku Irlandii odcieniu. Sprowadzając cechy typowego jej mieszkańca do najbardziej istotnych wyróżników, za F. Renanem określić można przeciętnego Irlandczyka jako „człowieka obdarzonego bogatą wyobraźnią, wpadającego łatwo w egzaltację, w dużym stopniu fantastę, bezustannie poszukującego wydarzeń nadzwyczajnych”⁴. Dodatkowym kształtującym ów portret rysem jest w opinii tego autora niepozabawione mistycyzmu marzycielstwo, porównywalne ze stojącym nad brzegiem morza człowiekiem przepelnionym tęsknotą za Ziemią Obiecaną. Identyczne niemal cechy w Cel-

² Nazwy te zresztą mają wartość względną, ponieważ ich podmioty nie zawsze określane były jednoznacznie, np. do XII w. nazwę *Scoti* czy *Scotti* odnoszono do Irlandczyków na lądzie, a zakładane przez nich kwitnące na ogół *monasteria scotorum* miały charakter wybitnie narodowy irlandzki. Swoje nazwy i wyłączność irlandzką zachowały one nawet wtedy, kiedy zaczęto wprowadzać rozróżnienie pomiędzy Szkocją (*Scotia*) i Irlandią (*Hibernia*), nadając nazwę *Szkotów* mieszkańcom Szkocji. Por. J. Duft, *Iromanie – Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien*, „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Revue d'histoire ecclésiastique Suisse” 50 (1956), s. 253n.

³ Por. E. Renan, *Essais de morale et de critique. La Poésie des races celtiques*, Paris 1886, s. 378n.

⁴ Tamże, s. 450.

cie brytyjskim dostrzega F. Cabriol, dorzucając, że sprawia on wrażenie osoby „dręczonej nieustannym przebijaniem się do rzeczywistości nieznannej, przebywając jakby w stworzonym przez siebie, pozbawionym realiów nadnaturalnym świecie, z zatrąką przy tym poczucia życia praktycznego. Przepętnia go ponadto, jak się wydaje, nieustanna nostalgia za utraconą ojczyzną, także wtedy, gdy mieszka we własnym kraju, co posiada charakter swoistego bodźca nieustannie skłaniającego do wyruszania w drogę w poszukiwaniu czegoś ciągle lepszego”⁵.

W podobnych terminach chrześcijaństwo irlandzkie określa H. Daniel-Rops, nazywając je „zadziwiającym i barwnym”, „skąpanym w poezji”, właściwym dla kraju „uderzanego wichrami i zasępieniem, gdzie ponad tworzącymi się nad zimnym morzem mgłami północy powstaje legenda o spontaniczności marzenia, wyłaniając liczne, doskonale autentyczne, o sylwetkach dziwnych i rozkosznym przeznaczeniu postaci”⁶.

Obraz ten dodatkowo uzupełnia W. Butler Yeats, opisując na sposób krajoznawczy torfowiska i wyżynne wyspy, stwierdzając przy okazji, że w Irlandii „świat tutejszy i ten, ku któremu zmierzamy po śmierci, są od siebie nieznacznie tylko oddalone [...]. Istnieją rzeczywiście momenty, gdy światy owe są sobie tak bliskie, że się wydaje, jakby nasze dobra ziemskie stanowiły cień tego, co nastąpi w życiu przyszłym”⁷.

Ów duchowy portret Irlandczyka uobecnia w świadomości narodowej mit ukazany w historii eremity z Brandsey (zapisanej w Księdze z Llandaff), gdzie w zapożyczonej ze świata niewidzialnego narracji snuta jest opowieść o błogosławionych duchach, dialogujących dniami i nocami ze spoczywającymi na wyspie świętymi, oczekującymi na wejście do szczęśliwej, leżącej gdzieś w oddali, poza bezbrzeżnym oceanem ziemi żywych, krainy pokoju, wiecznej młodości i nieustannej radości, miejsca pozbawionego zła, chorób i śmierci⁸. W odniesieniu do takiego tła rozwijała się w kontekście systemu plemiennego Irlandii świadomość społeczna, kolektywne myślenie i zapotrzebowania duchowe, w sposób zaś szczególnie religijne.

Czynnikiem o innym odcieniu, warunkującym organizację życia religijnego był w Irlandii fakt ubóstwa, u podstaw którego głównie leżał brak urodzajnych ziem. Stanowił on ogromny problem społeczny, ale również wezwanie rzucone Kościołowi, tym bardziej zobowiązujące, że V w. odznaczał się w Irlandii charakterystycznym dla epoki entuzjazmem religijnym.

Wspomniana bytowa sytuacja ludności wraz ze specyfiką irlandzkiego osadnictwa przyczyniały się do szczególnego rodzaju zależności w odniesieniach duszpasterskich pomiędzy dominującymi wówczas w życiu parafialnym

⁵ F. Cabriol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris 1909, s. 16.

⁶ H. Daniel-Rops, *L'Église des Temps barbares*, Paris 1953, s. 252.

⁷ Cyt. za P. Schünemann, *Irland*, München 1961, s. 14.

⁸ Por. J. Chevalier, *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles, des origines à la fin du sixième siècle*, London 1923, s. 275.

klasztorami a rodziną, osiągając wręcz w przybliżonym znaczeniu poziom partnerstwa strukturalnego. Wymownym tego wyrazem było częste przejmowanie przez klasztory zadań darmowego wychowania dzieci z najuboższych rodzin, w liczbie sięgającej nawet trzeciej części potomstwa⁹. Był to rodzaj rekompensaty klasztoru za otrzymaną na jego potrzeby posiadłość, lecz równocześnie owa sytuacja tworzyła korzystną atmosferę dla pogłębiania obopólnych więzów¹⁰. W szerokim sensie mamy tu do czynienia nie tylko ze zbieżnością interesów, lecz również dokonującym się czytelnym w rzeczy samej procesem identyfikacyjnym, gdzie klasztor powiązany z rodziną stawał się symbolicznym centrum wspólnoty i duchową twarzą klanu, którego z kolei korzyścią były działania integracyjne działalności mnichów uskuteczniane we wprowadzaniu wartości wyrastających z motywacji religijnych.

2. Przenikanie się w religijności irlandzkiej klanowych i klasztornej struktur organizacyjnych

Wyróżniający Irlandię brak ośrodków miejskich tworzył w relacjach społecznych preferencje dla kontaktów osobistych, przyczyniając się tym samym do eliminowania (bądź relatywizowania) autorytetów pozarodzinnych, których ważność określano na podstawie wzorca pokrewieństwa.

Schemat z kolei społecznego współżycia wypracowany przez klan został w formie stosowanego modelu przeniesiony w podstawowym przynajmniej zarysie na teren kościelny, gdzie powiązania rodzinne przejęły funkcję punktu odniesienia dla relacji społecznych, łącznie ze schematem regulacji jurydycznych. Jedynym elementem odróżniającym płaszczyznę religijną od rodzinnej chyba było tylko rozumienie terminu „więzy krwi”, podniesione w języku kościelnym na wyższy szczebel, duchowy.

Przedstawiony stan rzeczy znajdował swoje odzwierciedlenie w schemacie klasztornej codzienności, tworzącej obraz duchowej rodziny jako realnego zespołu jednostek połączonych wspólnym źródłem indywidualnych zainteresowań oraz zbieżnymi, pełnymi spontaniczności odczuciami, wyrastającymi z wiary w panującą braterskość. Wzorzec taki od strony instytucjonalnej znalazł swoje przedłużenie w procedurze powstawania nowych mniszych skupisk, powoływanych do życia w formie odrośli od głównego pnia, z centralnym usytuowaniem klasztoru-matki, pośredniczącym w przekazie wartości reprezentowanych przez indywidualność zwaną „świętym”, którym z zasady był bezżenny założyciel (fundator) klasztoru. Stał on na czele ukształtowanej jego staraniami duchowej rodziny, o wyraźnych analogiach rodzinnych, porównywalnych z patriarchalną opieką nad potomstwem cielesnym. Owemu rodzinnemu nachyleniu klasztorów

⁹ Tamże, s. 283.

¹⁰ Por. J.T. McNeill, dz. cyt., s. 75.

sprzynała również ich struktura organizacyjna, odzwierciedlająca w dosłownym znaczeniu kształt klanu upostaciowionego w potomstwie świętego, o specyficie zawartej w irlandzkim terminie *fine manach*¹¹. Świadectwem zaistniałego stanu rzeczy jest *Corus Bescna*¹², rodzaj spisu obowiązującego prawa zwyczajowego dotyczący przekazywania własności pomiędzy członkami tej samej wspólnoty.

Bardziej jeszcze wymowny w istniejących odniesieniach jest fakt, że klan bądź grupa domowa przybierały kształt monastycznej wspólnoty w geście zwierzchnika klanu, który w darze Bogu i świętemu ofiarowywał „do czasu sądu ostatecznego” ziemię i całą posiadaną majątność wraz z potomstwem, tak że klan, czyli kler wraz z „laikami”, uznając świętego za swojego zwierzchnika, stawał się „pokrewieństwem świętych”¹³.

W kontekście powyższych powiązań rozwijała się także działalność klasztorów episkopalnych, z wiernymi o liczbie mniej więcej odpowiadającej administrowanym terenom, gdzie w istniejących wspólnotach zamieszkiwała na sposób klasztorny także grupa „laików”, nie-mnichów, zwanych *re-laici*, nawróconych szczególnego rodzaju, gdyż byli to ludzie na względnie późnym etapie życia połączeni decyzją porzucenia świata w celu bezkompromisowego realizowania powołania monastycznego, pozostając równocześnie w środowisku ułatwiającym czynienie pokuty¹⁴. Stamtąd właśnie wywodziły się mniszki diakonise¹⁵ zajmujące się wychowaniem dzieci, niekoniecznie z intencją przygotowania ich do życia klasztornego, lecz raczej przyjmując rolę tzw. macierzyńskiego krewnego. Stosowany styl wychowania musiał się legitymować dużą skutecznością, skoro w epoce wielkiego rozkwitu monastycyzmu właśnie klasztorom powierzana była formacja dzieci rodzin również tych o wysokiej randze społecznej¹⁶.

Trudno nie zauważyć istniejącej równoległości pomiędzy prowadzonymi działaniami ewangelizacyjnymi a sposobem rozumienia podstawowego w tym zakresie pojęcia parafii, niekoniecznie równoznacznego w omawianym kontekście z rzymskim terminem *parochia*, zbieżnego natomiast bardziej z określeniem *credentium plebs*, eksponującym wspólnotę wierzących, w konkretnych odniesieniach wskazującym na grupę kościołów z domem matką i przynależnymi do

¹¹ *Ancient Laws of Ireland*, t. 3: (*Conclusion*) being the *Corus Bescna*, or customary law, and the *Book of Aicil*, Dublin 1873, s. LXXIV i 72.

¹² Tamże, s. LXXIV.

¹³ Por. J. Chevalier, dz. cyt., s. 283.

¹⁴ Ten fakt należy wiązać z mentalnościowym kontekstem czasu, gdzie słowo konwersja miało charakter terminu technicznego równoznacznego z przyjęciem monastycznego sposobu bycia, które w zasadzie stanowiło synonim życia religijnego. Relikt takiego rozumienia znajdujemy w regule św. Benedykta, gdzie pojęcie *conversio* używane jest na oznaczenie zmiany przez zakonnik miejsca pierwszej profesji. Por. J. Chevalier, dz. cyt. s. 272.

¹⁵ Por. P. Grosjean, *Edition et commentaire du analogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora ou du tribus ordinibus sanctorum hibarniae*, „Analecta Bolladiana” 73 (1955), s. 298, 322.

¹⁶ Por. J. Leclercq, *De saint Grégoire à saint Bernard, du VIe au XIIIe siècle*, [w:] *La spiritualité du Moyen Age*, red. J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, Paris 1961.

niego odroślami, a także władzą jurysdykcyjną sprawowaną przez świętego bądź piastującego funkcję opata (lub biskupa-opata) mnicha, o zakresie jurysdykcji równym wielkości diecezji. Imię świętego fundatora z kolei stanowiło świadectwo pochodzenia konkretnej grupy kościołów¹⁷. Szczególnym charakterem odznaczała się również posiadana jurysdykcja, przyznając pierwszeństwo godności opata przed biskupem, co zresztą za pośrednictwem stosowanej kościelnej nomenklatury zyskało w szerokim odbiorze rangę oczywistości. Papieża na przykład w Irlandii nie nazywano biskupem, lecz *abb, abdaine*, a więc ‘opatem’ (Rzymu), Chrystusowi zaś uznawanemu za króla wszechświata nadawano nazwę opata zawiadującego *cité* niebieskim¹⁸. Korzenie owych tradycji prawdopodobnie sięgają daleko w przeszłość, a wręcz być może należy ich szukać w zarządzeniach samego św. Patryka, z założeniem wszakże, że sławny i wierny jego naśladowca, urodzony niemal w setną rocznicę śmierci mistrza, św. Kolumban, w zakładanych przez siebie, nazywanych *familia Columbae* zespołach klasztorów, kontynuuje rozpoczęte przez Patryka dzieło, przyporządkowuje już w zamyśle biskupa opatowi, co zresztą wyraźnie w swojej *Historii* zdaje się sugerować Beda Czcigodny¹⁹.

Pojawienie się podobnego typu zarządzeń jest oczywiście dalekie od neutralności. W powyższym bowiem kontekście urząd biskupa (bez jurysdykcji) zostaje przez sam ten fakt zredukowany do funkcji związanych bezpośrednio z sukcesją apostołską bądź, prościej, z czynnościami liturgicznymi stanowiącymi formę jej wyrazu. W konkretnie oznaczało to zredukowanie roli biskupa do akcji nadzwyczajnych, jednostkowych, ograniczonych praktycznie do udzielania święceń kapłańskich lub poświęcania kościołów.

Jeżeli podkreślano powagę biskupa, to w sposób symboliczny, powierzając mu w klasztorze ogólnie szanowane urzędy, takie choćby jak stanowisko klasztornego skryby. Hierarcha ów był więc wybierany w celu administrowania diecezją, lecz ze względu na wąsko rozumiane potrzeby klasztoru, zwłaszcza w przypadku, gdy wspólnota mnisza usytuowana była daleko od większych ludzkich skupisk, co w zakresie liturgicznych czynności przynależnych tylko następcy apostołów zapewniało klasztorowi, przy takim zabiegu, całkowitą we wspomnianej kwestii niezależność²⁰.

¹⁷ Por. J. Chevalier, dz. cyt., s. 362n.

¹⁸ Por. L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911, s. 75.

¹⁹ Oto jak w kilku słowach przedstawia Beda to niezwykle rozporządzenie podporządkowujące całą prowincję i samych biskupów jurysdykcji kapłana-mnicha (*Historia Ecclesiae*, III, 4, 3): „Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbate[m] presbyterum, cuius juri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecta, juxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus”. SChr 490, 32.

²⁰ Przykładem napotykanym pod tym względem trudności może być klasztor Kildare św. Brygidy, posiadający jurysdykcję nad całą Irlandią, usytuowany jednak na odludziu, dlatego jego zwierzchnicy zmuszeni byli do podejmowania każdorazowo starań mających na celu sprowadzenie biskupa, aby w trosce o dusze móc regularnie konsekrować kościo-

Był to swoistego rodzaju dyktowany praktyką kompromis, anonsujący równocześnie pojawiające się na horyzoncie niebezpieczeństwa. Dało się je przy pogłębionej analizie wprawdzie przewidzieć, jako że stanowią logiczną konsekwencję zaistniałego stanu rzeczy, lecz jak to nierzadko bywa, analizy wyprzedzające są mniej przekonujące niż preferencje wspierane miejscowymi zwyczajami.

Szkodliwość owej zwierzchniej jurysdykcji opata najwymowniej bodaj ilustruje procedura (czy od strony formalnej raczej jej brak) wyboru biskupa. Pełnia posiadanej władzy otwierała mianowicie przed opatem możliwość całkowitej kontroli nad wydarzeniami i podejmowanymi decyzjami, w środowisku podległej mu przecież klasztornej wspólnoty oraz w okolicznościach sprzyjającej przeprowadzaniem przez niego planom strukturze władzy na różne sposoby i wielostronnie powiązanej z kompetencjami przełożonego. Wyznaczony w powstałej sytuacji przez opata kandydat, niezależnie od prezentowanych walorów, stawał się niekwestionowanym faworytem przeprowadzanej elekcji. Zasięg posiadanej władzy ułatwiał wprawdzie skuteczne wprowadzanie w życie słusznych, jednak natrafiających na sprzeciw decyzji, lecz również sprzyjał nadużyciom, w tym przypadku przez forsowanie kandydatów do biskupstwa na podstawie preferencji pozamerytorycznych czy drogą relatywizacji obiektywnych danych na rzecz wąsko rozumianych korzyści odnoszonych przez poszczególne osoby bądź zainteresowane konkretnym wyborem grupy. W konsekwencji miała miejsce duża i powtarzająca się przypadkowość dobieranych do biskupstwa pretendentów, groźna zwłaszcza w kontekście tak negatywnego zjawiska, jak przywilej, każdego w zasadzie z klasztorów, żądania własnego biskupa właśnie z powołaniem się na istniejące procedury, bez konieczności przedstawiania w tej sprawie szczególnie wymagających dowodów. W rezultacie powstałych konstelacji przypuszczać należy, że wyniki elekcji znane były już przed rozpoczęciem procedury (jeżeli w ogóle taka istniała) wyłaniania najbardziej pożądanego do przyjęcia święceń biskupich kandydata²¹.

ły, wyświęcać zakonników i pomagać w zarządzaniu Kościołem. *Cogitosus, Vita Sanctae Brigidae virginis*, PL 72, 778–790.

²¹ Istniejący stan rzeczy odzwierciedla wyraźnie zakres sprawowanej jurysdykcji. W penitencjale Gildasa na przykład znajdujemy w artykule 12 zakaz komunikowania się z człowiekiem „a sua abbatae excommunicatio”, a w Llandaff, s. 147, 152 (*Handbook to the cathedrals of Wales: Llandaff, St David's, St. Asaphad, Bangor*, London 1873) umieszczony jest zapis zobowiązujący biskupa, aby zarówno nakładając, jak i zdejmując nałożoną ekskomunikę zwoływał w tym celu synod opatów. W *Historii Kościoła* Bedy Czcigodnego zawarta jest informacja, że misja w imieniu Kościoła zostaje biskupowi przekazana za pośrednictwem klasztoru: „Ab hac ergo insula (Iona), ab horum collegio monachorum, ad provintiam Anglorum instituendam in Christo, cissus est Aidan, acceptu grado episcopatus”. „Quo tempore eidem monasterio Semen abbas et presbyter prefuit” (III,5,1). Stanowiło to mocno zakorzoną irlandzką specyfikę o kierunku przeciwnym do trendów i rozporządzeń na lądzie (por. J. [von] Pelug-Hartung, *Diplomatisch-historische Forschungen*, Gotha 1879, s. 16n), gdzie w 451 r. synod w Chalcedonie podporządkował w jednej z uchwał klasztorowi władzy biskupa. Sześćdziesiąt lat później na polecenie króla

Głębia jednak problemu unaoczniona została w konsekwencjach zaistniałego stanu rzeczy, kiedy mianowicie wyświęcanie (kolejnych) biskupów przybrało charakter niekontrolowanej lawiny²², o celach niekoniecznie oczywistych, co nie tylko prowadziło do pojawienia się długiego ich szeregu, bez określonych bliżej zadań, lecz również powiązanej z tym samej dewaluacji urzędu, o następstwach trudnych do przewidzenia. Do najbardziej chorobliwych tworów należą „biskupi wędrujący”, określane pogardliwie w kręgach celtyckich terminem *baelec*²³ (od łacińskiego *baculus* – laski pielgrzyma, w odróżnieniu od ewangelicznej laski pasterza, do której nawiązuje nazwa biskupiego bądź opackiego pastorału). To narośle o patologicznym wyrazie eksponowało na sposób niezwykle czytelny słabości systemu, pomimo wszystko bardzo trwałego, bo jeszcze w XII w. św. Bernard z Clairvaux w życiorysie św. Malachiasza, odnosząc się do kwestii biskupów wędrujących, z nieskrywanym sarkazmem mówi o nich: „*unus episcopatus uno non esse contentus, sed singulae pene ecclesiae singulos haberent episcopos*”, przy czym dzieje się to „*sine ordine, sine ratione*” (X, 19)²⁴.

Problem biskupów klasztornych w kwestii ich nadmiaru nie ograniczał się jedynie do Irlandii²⁵, lecz stanowił przedmiot troski także innych Kościo-

Chlodwiga podobne rozporządzenie (*abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant*) proklamował synod w Orleanie (511). Postawiono tam wręcz wymóg pozwolenia biskupa na założenie nowego klasztoru, przy czym opat, respektując władzę biskupa, mógł przewodzić tylko jednemu klasztorowi. (Por. W. Levison, *Die Iren und die fränkische Kirche*, „Historische Zeitschrift” 109 (1912), s. 12).

²² Rozmiar zarysowującego się problemu ukazuje wydarzenie z życia św. Kolumbana (starszego) podczas jego pobytu w Szkocji, gdzie w collumicillach (ośrodkach nazywanych tak od jego imienia) spotyka on pod władzą opata 20 biskupów, 40 księży i 30 diakonów, rodzina natomiast opata Michty z Luth liczy 300 księży i 100 biskupów. Por. W. Delius, *Geschichte der Irischen Kirche von Iren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München–Basel 1954, s. 47.

²³ Była to oczywiście pogardliwa nazwa odnosząca się do osób, a nie do rzeczy, co w tym przypadku ma wymowę szczególnie wyrazistą, gdyż laska u Celtów miała w nawiązaniu do Starego Testamentu wartość symbolu misyjnego, dlatego w poszczególnych przypadkach przypisywano jej nawet imię podsumowujące na sposób skrótowy dokonania konkretnego świętego, np. laskę św. Mocheosa nazywano „in Etech”, uskrzydloną, jako że miała być darem z nieba, W. Delius, dz. cyt., s. 60.

²⁴ SChr 367, 236.

²⁵ Irlandia jako matecznik odnośnych praktyk staje się z czasem ich synonimem o potencjale ekstensywnym, co znajduje swój wyraz w reakcjach zarówno krajów, jak i Kościołów ościennych. Dobrym przykładem jest fakt, że w VIII w. marszałkowie dworów karolińskich i biskup Bonifacy, przygotowując reformę Kościoła, za jednym z postawionych przez Bonifacego celów stawiają eliminację fałszywych biskupów oraz prezbiterów głównie przybyłych spoza Kanału La Manche. Zarzuca się im, że nie podporządkowują się żadnemu autorytetowi, czy wręcz oskarża się o herezję. Stawiane są żądania, aby z pomocą władzy świeckiej zneutralizować ich działania. Po sukcesie reformatorskim Karolingów, głównie Karola Wielkiego, sformułowano nawet żądanie walki przeciw *clerici* bądź *episcopi vagantes*. O wprowadzaniu podjętych decyzji świadczy odesłanie do Irlandii prezbitera winnego zaistniałego w diecezji kolońskiej skandalu (795), czy też doniesienie

łów, głównie tych o tradycjach celtyckich. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu efektywne były wysiłki zdążające do wyeliminowania istniejącej patologii, niemniej o intensywności walki z nimi świadczy podejmowanie owej tematyki na posiedzeniach synodalnych, choćby tych zakończonych jednostronnymi uchwałami w Châlon (813) kan. 8 i 3²⁶, Celcyth (787) kan. 4²⁷ czy w Works (868) kan. 5²⁸. Zastosowane środki okazały się wszakże mało skuteczne, lecz wzrastająca, doświadczana na co dzień szkodliwość systemu stanowiła w sobie bodziec do postępującego sukcesywnie demontażu i ostatecznie całkowitej jego eliminacji w późnym średniowieczu.

3. Duchowość mnisza w spotkaniu z klanową regułą rodzinności

Jak wyżej wspomniano, w Irlandii wczesnego średniowiecza niemal wszystkie aspekty życia regulowane były normami wypracowanymi przez klan oraz kształtowane na płaszczyźnie moralnej w praktyce i w teorii według zasady przyporządkowania stosowanych rozstrzygnięć nie w odniesieniu do odpowiedzialności indywidualnej, lecz kolektywnej, co musiało znaleźć swoje odzwierciedlenie także w sferze religijnej.

Podstawowym jednak wzorcem i punktem odniesienia dla stanowienia norm była rodzina, widziana w jej kształcie szerokiego pokrewieństwa (do czwartego pokolenia). Uważano ją za trwałą wspólnotę, posiadającą w sposobie funkcjonowania podobieństwo do innych społecznych struktur. Równoległość ową przenoszono także na teren religijny, gdzie rolę patriarchy odgrywał tzw. święty, z zasady mocna indywidualność, wywodząca się z miejscowej społeczności, z nią powiązana i działająca na jej korzyść, wprowadzająca wzrostowy ferment oraz twórczy niepokój, a wszystko to za pośrednictwem zakładanych przez siebie, reprezentujących nowe cele klasztorne komuny. Owa funkcjonująca w odniesieniu do wspólnotowych reguł bycia równoległość podobieństwa w pochodzeniu i zwyczajach pomiędzy rodziną i świętym²⁹, klanem i klasztorem, stała u pod-

dokonane przez reformatorski synod z 813 r. na Szkotów (Irlandczyków), nazywających siebie biskupami i wyświęcających kapłanów czy diakonów. Por. P. Riché, *Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIIIe et IXe siècles*, [w:] *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, red. H. Löwe, Stuttgart 1982, t. 2, s. 735n.

²⁶ Mansi 14, 59 i 14, 60.

²⁷ Mansi 12, 941.

²⁸ Mansi 15, 879.

²⁹ Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że nazwę „święty” odnoszono nierzadko nie do człowieka o uznanych heroicznych cnotach, lecz założyciela i głównego zarządzającego wspólnoty klasztornej. Tytuł ten więc nie musiał mieć charakteru pozyskania, lecz przywileju otrzymywanego w formie spadku jako rodzaj rodzinnego dziedzictwa. W takim sensie „świętym” nie stawał się człowiek we współpracy z łaską Bożą, lecz posiadający powiązania rodzinne, a więc nie kształt osobowości miał wartość rozstrzygającego kryte-

staw niesłychanego rozwojowego sukcesu monachizmu. Dzięki wnoszonym wartościom duchowym, ofercie schronienia i kształcenia, działań uzupełniających prawo pokrewieństwa i ośrodkom ewangelizacji klasztor jako instytucja zyskał sobie przychyłność społeczną na tyle dużą, że stał się niekwestionowanym przedmiotem identyfikacji³⁰. Ważną tego konsekwencją był fakt, że każdy wchodzący w społeczność nowy członek nie nabywał reprezentowanego przez nią przesłania, lecz je po prostu z własnymi narodzinami ze sobą wnosił³¹. O poziomie tej identyfikacji mówią choćby liczby przebywających w poszczególnych klasztorach mnichów. W ośrodkach na przykład pod kierownictwem Comgall'a z Bangor, Brendana z Clonfert czy Finiana z Clonard było ich kolejno 4000 i 3000, natomiast mniej liczny klasztor Laisren z Leighlin legitymował się 1500 członkami³².

Ów oparty na wzorcu rodzinnym schemat, przy wszystkich posiadanych pozytywach, nie zabezpieczał jednak funkcjonowania klasztorów jako instytucji przed rodzącymi się w samym jego łonie deformacjami, w ekstremalnych przypadkach paraliżującymi duchowe życie mniszych wspólnot, osłabiając w następstwie ich religijną prężność.

Opierający się w organizacyjnej strukturze na prawie klanowym klasztor stanowił według zarysowanego wzorca rodzaj przedłużenia bądź dodatku do wspólnoty krwi, co w konkretnych uwarunkowaniach wprowadzało duże obciążenie dla jego duchowej sterowności. System opacki bowiem jako instytucja w istniejących regulacjach dziedziczna niósł w sobie zagrożenie dla duchowości wspólnoty w kształcie nadanym przez założyciela, tym bardziej że praktyką powszechną było przejmowanie kierownictwa administracyjnego i duchowego w licznych stosunkowo przypadkach przez świeckich członków rodziny fundatora. W obliczu więc faktu, że klanowe zwyczaje zrównywały dziedziczne prawo kościelne z cywilnym, otwierała się możliwość skutecznego wpływu rodziny na wybór opata (preferencje więc nie musiały wcale być poparte wartościami obiektywnymi), czego dobitną ilustrację przedstawiał choćby założony przez św. Kolumbana klasztor Iona, gdzie spośród jedenastu pierwszych opatów jedynie dwóch nie miało powiązań rodzinnych z założycielem³³.

rium przy nadawaniu takiego imienia, lecz pochodzenie. Procedura tego rodzaju tłumaczy, dlaczego niektórym rodzinom przypisywana jest liczba świętych zaskakująco duża, na przykład w rodzinnym kręgu św. Gerarda a Mayo doliczano się ich aż trzy tysiące trzystu. (Por. J. Chevalier, dz. cyt., s. 290).

³⁰ Szczyt zachodzącej identyfikacji przypada na początkowe zwłaszcza wieki chrześcijaństwa w Irlandii, co widać głównie wśród młodzieży, zapelniającej klasztor w ilościach wręcz przewyższających ich pojemność. Z biegiem wieków ów wzrostowy trend w sensie zakonnych powołań będzie opadał, co wcale nie musi oznaczać pomniejszonej ogólnej gorliwości. J.T. McNeill, dz. cyt., s. 80n; W. Delius, dz. cyt., s. 74.

³¹ J. Chevalier, dz. cyt., s. 289.

³² J.T. McNeill, dz. cyt., s. 52.

³³ Praktyki tego rodzaju nie należały zresztą do wyjątków i miały miejsce nie tylko w Irlandii. Następcą mógł być kandydat wyznaczany metodą wyborów, lecz pretendenta wskazywała również rodzina założyciela. Na przykład w Galii Cezary z Arles sam wpraw-

W nawiązaniu więc do przedstawionych treści powiedzieć można, że już sam fakt terytorialnej izolacji przyczyniał się do faworyzowania w Irlandii, mocniej niż gdzie indziej w Europie, tradycji i zwyczajów miejscowych. Dotyczyło to różnych płaszczyzn, wśród nich również sfery religijnej. Wyraźnie rozpoznawalna stawała się z czasem, kształtowana tam przez uwarunkowania lokalne, duchowość oraz odmienna od kontynentalnej organizacja życia kościelnego. Ta ostatnia stanowiła, przynajmniej pośrednio, konsekwencję dominacji klasztorów mniszych i przez nie rekomendowanych kierunkowych rozwiązań. Dokonywała się w związku z powyższym marginalizacja znaczenia i władzy biskupów, o poszerzonej jedynie suwerenności w diecezjach episkopalnych. W zaistniałej sytuacji prawo wyznaczania kandydatów na biskupów na terenach przyporządkowanych klasztorom przynależne wyłącznie opatom (bądź powiązanym z nim gremiom) przyczyniało się do powstawania nieznanym w tym zakresie gdzie indziej autonomicznym, zależnym od wspólnot mniszych centrów decyzyjnych, podatnym przy braku zewnętrznego nadzoru na patologie i deformacje o zasięgu na tyle szerokim, że stały się one z czasem obciążeniem wręcz na stulecia struktury organizacyjnej i duszpasterskiej miejscowego Kościoła.

Bibliografia

- Bernard z Clairvaux, *Vie de S. Malachie*, SChr 367.
 Beda Czcigodny, *Historia Ecclesiae*, SChr 490.
 Cogitus, *Vita sanctae Brigidae virginis*, PL 72, 775–790.
 Cabriol F., *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris 1909.
 Chevalier J., *Essai sur la formation de la nationalité et les revêils religieux au Pays de Galles, des origines à la fin du sixième siècle*, Lyon 1923.
 Daniel-Rops H., *L'Église des Temps barbares*, Paris 1953.
 Delius W., *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München–Basel 1954.
 Duft J., *Iromanie – Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien*, „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Revue d'histoire ecclésiastique Suisse” 50 (1956), s. 241–262.
 Gougaud L., *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911.

dzie mieszkał w klasztorze, lecz wpływ jego rodziny na losy kierowanej przez niego diecezji wyrażał się choćby w tym, że jego siostra i siostrzenica były przeoryszkami, a bratanek odpowiednikiem dzisiejszego sekretarza. Także inni członkowie rodziny posiadali wpływowe stanowiska. Podobnie biskupstwo po Grzegorzu z Tours stało się w rzeczy samej sprawą następców z rodziny. Innym przykładem są opaci klasztoru Lismore, wywodzący się prawie wyłącznie z rodziny Chiaraige. Por. W. Delius, dz. cyt., s. 47.

- Grosjean P., *Edition et commentaire du analogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora ou du tribus ordinibus sanctorum hiberniae*, „Analecta Bolladiana” 73 (1955), s. 289–322.
- Leclercq J., *De saint Grégoire à saint Bernard, du VIe au XIIe siècles*, [w:] *La spiritualité du Moyen Age*, red. J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, Paris 1961, s. 11–272.
- Levison W., *Die Iren und die fränkische Kirche*, [w:] „Historische Zeitschrift” 109 (1912), s. 1–23.
- McNeill J.T., *The Celtic Churches. A History A.D. 200–1200*, Chicago–London 1975.
- Pelug-Hartung (von) J., *Diplomatisch-historische Forschungen*, Gotha 1879.
- Renan E., *Essais de morale et de critique. La Poésie des races celtiques*, Paris 1886.
- Riché P., *Les Irlandais et les princes carolingiens au VIIIe et IXe siècles*, [w:] *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, red. H. Löwe, Stuttgart 1982, t. 2, s. 731–753.

Michał Chłopowiec – ks. dr hab., profesor uczelniany Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (emerytowany), wykładowca teologii moralnej. Wśród prowadzonych zajęć dla studentów, w ramach zwłaszcza przygotowań kandydatów do kapłaństwa, prowadził również wykłady z zakresu spowiednictwa i teologii pokuty. W Instytucie Katolickim w Paryżu uzyskał doktorat, przedstawiając napisaną pod kierunkiem M.-D. Chenu OP dysertację *L'enseignement de l'épiscopat français sur la lutte des classes*. Tytuł doktora habilitowanego otrzymał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, wieńcząc dotychczasowy dorobek naukowy publikacją *Wychowanie religijno-moralne dziecka w rodzinie*. Do twórczości naukowej autora zaliczyć należy również zbiór artykułów pt. *Pokuta w Kościele pierwszych wieków*.

Jerzy Adamczyk

Wyższe Seminarium Duchowne, Radom

ksjerzyad@wp.pl

ORCID: 0000-0003-14 15-7378

Kapituła kanoników a parafia złączona z kościołem kapitulnym

A Chapter of Canons and the Parish Joined with a Capitular Church

Abstract: The aim of the article is to present the legal aspect of the relationship between a chapter and the parish joined with a capitular church in the light of applicable law. The first part investigates the issue of the prohibition of associating a parish with a chapter of canons. The second part considers the issue of appointing a chapter pastor and regulations governing the chapter's relations with a pastor of the capitular parish. The third part deals with alms given to a parochial and capitular church. The final part of the article contains conclusions which state that a parish is not to be entrusted to a chapter and that a pastor is to be designated in a church which is at the same time parochial and capitular.

Keywords: chapter, canon, parish, pastor, statutes

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie aspektu prawnego relacji kapituły do parafii złączonej z kościołem kapitulnym w świetle obowiązujących przepisów. W jego pierwszej części przedstawiono kwestię zakazu łączenia parafii z kapitułą kanoniczną. W drugiej części ukazano problematykę mianowania proboszcza kapitulnego i przepisów regulujących relacje kapituły do proboszcza parafii kapitulnej. Część trzecia traktuje o ofiarach składanych na kościół kapitulno-parafialny. W zakończeniu artykułu zamieszczono wnioski, w których przypomniano zakaz powierzania

parafii kapitule i konieczność mianowania proboszcza parafii, przy której istnieje kapituła kanoników.

Słowa kluczowe: kapituła, kanonik, parafia, proboszcz, statuty

Prawodawca kodeksowy w kan. 503¹ określa, że kapitułą kanoników, katedralną lub kolegiacką, jest kolegium kapłanów, którego zadaniem jest sprawowanie bardziej uroczystych czynności liturgicznych w kościele katedralnym lub kolegiackim. Dodaje, że kapituła katedralna wypełnia ponadto zadania zlecone jej przez prawo lub przez biskupa diecezjalnego. Przed kapitułami, które w obowiązującym prawie zostały dogłębnie zreformowane i odebrano im wiele uprawnień o charakterze jurysdykcyjnym, postawiono zasadniczo kwestie sprawowania bardziej uroczystych czynności liturgicznych w kościele katedralnym lub kolegiackim, a w przypadku kapituły katedralnej przyznano także wykonywanie zadań zleconych przez prawo lub przez biskupa diecezjalnego. Wymienione zadania, mimo że obecnie bardzo, chyba za bardzo ograniczone, mają jednak nadal ważne znaczenie w zbawczej misji Kościoła.

Prawodawca, ograniczając kompetencje kapituł kanoników, doszedł do wniosku, iż funkcje i zadania tych gremiów lepiej obecnie wypełniają rady kapłańskie, kapituła katedralna *de facto* utraciła już swoje znaczenie i posłannictwo i nie cieszy się obecnie takim autorytetem moralnym jak kiedyś. Rada kapłańska wywodzi się z sakramentalnego braterstwa, reprezentuje prezbiterium i ma za zadanie wspierać biskupa w jego potrójnej misji rządzenia, uświęcania i pasterzowania ludu Bożego, natomiast kapituła katedralna nie reprezentuje prezbiterium, składa się z członków mianowanych przez samego biskupa, stanowi radę biskupa jedynie w pewnych sprawach natury administracyjnej.

Bardzo często kapituła jest zainstalowana przy kościele, który z tego powodu nazywa się kościołem kapitulnym (katedra, kolegiata), a który jest jednocześnie kościołem parafialnym. Prawodawca kodeksowy, przewidując takie sytuacje, unormował w rozbudowanym kan. 510, składającym się z czterech paragrafów, relacje między kapitułą kanoników a parafią, radykalnie zmieniając – zgodnie z dyrektywami Soboru Watykańskiego II – relacje między kapitułą a parafią przy kościele kapitulnym, w duchu pastoralnym, zakazując łączenia parafii z kapitułą kanonicką.

W niniejszym artykule zostanie podjęta problematyka relacji kapituły z parafią złączoną z kościołem kapitulnym. Przedstawiona zostanie kwestia zakazu łączenia parafii z kapitułą kanonicką, z kolei omówione zostaną różne możliwości prawne i faktyczne w sytuacji, gdy w tym samym czasie kościół parafialny

¹ *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej: KPK).

jest kościołem kapitulnym, by na zakończenie podjąć problematykę ofiar składanych na kościół, który jest jednocześnie kapitulny i parafialny. Rozważania niniejszego przedłożenia mają być przyczynkiem do ukazania interesującego, choć być może niełatwego w praktyce zagadnienia współistnienia i współdziałania w jednym kościele dwóch ważnych instytucji pastoralnych dla dobra wiernych korzystających z posługi w kościele kapitulno-parafialnym.

1. Zakaz łączenia parafii z kapitułą kanoniczną

Parafia stanowi podstawową komórkę życia religijnego. W niej bowiem realizuje się bezpośrednia troska o zbawienie dusz. Parafia niejako unaocznia cały Kościół na danym terenie i w danej społeczności. Nie jest ona jednak w pełni samodzielna, ale stanowi zasadniczy fundament diecezji. Kościół powszechny dzieli się i pracuje w kościołach partykularnych, tj. diecezjach, i im zrównanych. Obejmują one zespoły ludu Bożego, który stanowi element konstytutywny – społeczność ludzi powołanych przez Boga. Biskup jako *pastor proprius* reprezentuje powierzonym mu wiernym niewidzialnego Pana. Parafia jest częścią diecezji, działającą pod zwierzchnictwem biskupa. Nie jest ona korporacją w znaczeniu jurystycznym, gdyż nie powstaje przez swobodną decyzję jednostek łączących się w społeczność, ale na podstawie prawa nie pochodzącego od członków Kościoła. Tworzy ją władza kościelna. Parafia nie jest swego rodzaju ośrodkiem łaski Bożej, z którego ludzie muszą korzystać, ale stanowi zespół osób powołanych przez Boga. Dla niej jest proboszcz przysłany przez biskupa jako *pastor proprius*. Nie jest on tylko przedłużeniem władzy biskupiej, przekazując dalej to, czego udziela biskup, ale jest w podporządkowaniu wobec biskupa na niższym szczeblu prawdziwym reprezentantem niewidzialnego Pana. Wyróżnia się on przez to spośród innych współpracowników biskupa².

W kan. 515 § 1 ustawodawca podaje legalną definicję, a raczej jednoznaczny opis pojęcia parafii jako określonej wspólnoty wiernych chrześcijan, utworzonej na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi³. Prawodawca zgodnie z doktryną soborową wysunął na pierwsze miejsce wspólnotę wiernych, a więc wierzących w Chrystusa jako Syna

² Por. W. Wójcik, *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986), nr 3–4, s. 49. „Parafia zna diecezję, jej struktury i działalność. W szczególności zna i kocha biskupa, jego magisterium i jego działalność oraz roczny program duszpasterski”. F. Coccopalmerio, *Il concetto di parrocchia nel CIC 1983*, [w:] *Parafia w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. L. Głódź, J. Krukowski, M. Sitarz, Lublin 2013, s. 37.

³ F. Coccopalmerio, opierając się na określonych kanonach, podaje własną definicję parafii: „Parafia jest wspólnotą wiernych, terytorialną i lokalną, w Kościele partykularnym, której przewodniczącym jest proboszcz, czyli prezbiter, pasterz własny, który sprawuje swój urząd pod zwierzchnictwem biskupa diecezjalnego i przy współpracy z innymi kapłanami, diakonami i wiernymi świeckimi”. Tenże, *Il concetto di parrocchia nel CIC 1983...*, s. 9.

Bożego. Istotne są elementy personalne, a nie terytorium⁴. Tak pojęta parafia zostaje powierzona pasterskiej pieczy proboszcza, jako jej własnego pasterza, który wykonuje swój urząd pod władzą biskupa diecezjalnego. Proboszcz jest, zgodnie z kan. 515 § 1, własnym pasterzem parafii⁵, co jeszcze raz podkreśla się w kan. 519. Wspomniany prezbiter jest „pasterzem”, czyli tym, który pełni funkcje nauczania, uświęcania i rządzenia. Jest pasterzem „własnym”, co oznacza, że działa „we własnym imieniu”⁶. Wyrażenie, iż „proboszcz jest pasterzem własnym”, określa związek między proboszczem a parafią. Proboszcz jest ustanowiony dla parafii, wspólnota parafialna zaś ma prawo domagania się od niego posługi w zakresie nauczania, uświęcania i rządzenia. Proboszcz jest pasterzem własnym w tym sensie, że uprawnienia i obowiązki, jakie go dotyczą, otrzymuje przez kanoniczne objęcie urzędu. Władza, jaka przysługuje proboszczowi, jest zwyczajna i w swoim zakresie własna, czyli wykonuje on ją w imieniu własnym. Proboszcz nie jest więc wikariuszem biskupa, natomiast wikariusze parafialni są współpracownikami proboszcza⁷.

Pieczka pasterska – *cura animarum* – oznacza całość spraw zmierzających do uświęcenia i zbawienia wiernych. Proboszcz jako pasterz własny jest obciążony tymi obowiązkami. Jest zwierzchnikiem duchowym parafii. Scala on lud wierny w jedną całość i sam pozostaje w ścisłych relacjach z tym ludem. On przewodniczy wszelkiej pracy parafialnej. Mianowany jest na stałe. Na nim ciąży odpowiedzialność za całość spraw parafii⁸.

W kan. 520 § 1 ustawodawca stanowi generalny zakaz powierzania parafii osobie prawnej: „osoba prawna nie może być proboszczem”. W ten sposób definitywnie została uchylona – istniejąca w KPK/1917 – zasada łączenia parafii z kapitułą⁹. W kan. 520 § 1 wyklucza się więc sytuację i możliwość, aby osoba prawna otrzymała nominację proboszczowską. W przeszłości bowiem dość często zdarzało się powierzać – na mocy indultu Stolicy Apostolskiej – urząd proboszcza osobie moralnej (instytut zakonny, klasztor, kapituła kanoników itp.), tak że taka możliwość mieściła się w ówczesnym kanonicznym pojęciu proboszcza: „kapłan lub osoba moralna, której parafia została nadana jako tytuł z troską o dusze”¹⁰.

⁴ Por. W. Wójcik, dz. cyt., s. 68.

⁵ „Pasterz” jest tym, który pełni funkcje nauczania, uświęcania i rządzenia; „dusz-pasterstwo” jest realizacją wyżej wymienionych funkcji (kan. 519). Por. F. Coccopalmerio, *Il parroco «pastore» della parrocchia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 6 (1993), nr 1, s. 7.

⁶ Por. F. Coccopalmerio, *Il concetto di parrocchia nel CIC 1983...*, s. 20.

⁷ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 515-572*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 417–418; zob. A. Słowikowska, *Kompetencje koordynacyjne proboszcza. Wybrane zagadnienia*, „Roczniki Nauk Prawnych” 20 (2010), nr 2, s. 194–195.

⁸ Por. W. Wójcik, dz. cyt., s. 68.

⁹ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1951, kan. 471 (dalej: KPK/1917); por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 515-572...*, s. 419.

¹⁰ Kan. 452 KPK/1917. Termin „osoba moralna” w KPK/1917 był tożsamy z pojęciem „osoba prawna”.

Jednakże, gdy proboszcz parafii był osobą moralną, aby uniknąć ewentualnej nieoznaczoności, nieprecyzyjności (uważanej za szkodliwą dla dusz) osoby faktycznie odpowiedzialnej za opiekę duszpasterską, poprzedni Kodeks wymagał wyznaczenia przez biskupa wikariusza parafialnego. Stąd rozróżniano za pomocą fikcji prawnej między duszpasterstwem habitualnym przynależnym osobie moralnej a faktyczną opieką nad duszami sprawowaną przez wikariusza parafialnego¹¹.

Norma kan. 520 § 1 o zakazie powierzania parafii osobie prawnej jest wyrazem postulatów Soboru Watykańskiego II dotyczących zreformowanego rozumienia urzędu proboszcza¹². Konsekwencją wybitnie duszpasterskiej funkcji parafii jest potrzeba powierzenia odpowiedzialności za duszpasterstwo, gdy tylko jest to możliwe, osobie fizycznej, określonego kapłanowi, który ma być jej własnym pasterzem¹³. Istotne jest bowiem, że Kodeks zastrzega nazwę proboszcza dla indywidualnego, konkretnego kapłana, któremu powierzono opiekę duszpasterską nad parafią¹⁴, i unika używania wspomnianej nazwy, gdy z różnych powodów opieka duszpasterska nad parafią jest powierzona w inny sposób¹⁵.

W świetle kan. 520 § 1 nie jest jednak zabronione powiązanie parafii z instytutem życia konsekrowanego lub kleryckim stowarzyszeniem życia apostołskiego, ale nie z domem zakonnym. Takie powierzenie zarezerwowane jest biskupowi diecezjalnemu, z wykluczeniem administratora diecezjalnego. Zgodnie z ogólną zasadą instytut jako osoba prawna nie może być proboszczem, ale ma prawo do prezentowania biskupowi kandydata na proboszcza¹⁶ lub kilku członków instytutu do kierowania parafią w sposób solidarny, z których jeden ma być moderatorem¹⁷.

Kan. 510 § 1 jest uszczegółowieniem generalnej zasady łączenia parafii z osobą prawną¹⁸. Prawodawca bowiem postanawia w przywołanym przepisie: „nie należy więcej łączyć kapituły kanoników z parafią. Jeśli są parafie złączone z kapitułą, biskup diecezjalny powinien je odłączyć od kapituły”. Kan. 510

¹¹ Por. kan. 471 KPK/1917; por. A. Sánchez-Gil, *Comentario al can. 520*, [w:] *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 2, Pamplona 1996, s. 1236.

¹² Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus* (28 octobris 1965), nr 30, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 673–701, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236–258 (dalej: CD).

¹³ Por. kan. 519 i 526 § 2; por. H. Cappello, *Los Cabildos de Canónigos. Pasado, presente y futuro de los mismos*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico” 21 (2015), s. 401.

¹⁴ Por. np. kan. 515, 519, 521, 526.

¹⁵ Kan. 517; por. A. Sánchez-Gil, dz. cyt., s. 1235–1236.

¹⁶ Kan. 682 § 1.

¹⁷ Kan. 517 § 1; por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 515-572...*, s. 419–420.

¹⁸ Por. Paulus PP. VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 augusti 1966), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757–787, tekst polski: Paweł VI, List motu proprio *Ecclesiae Sanctae* ustanawiające przepisy wykonawcze do niektórych dekretów Soboru Watykańskiego II (6 sierpnia 1966), nr 21 § 2, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757–787, tekst polski: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 138–155.

§ 1 modyfikuje zasadniczo dyscyplinę KPK/1917¹⁹, w której brano pod uwagę trzy hipotezy dotyczące relacji między kapitułą a parafią: parafia mogłaby być w pełni połączona (*plena iure*) z kapitułą, która formalnie byłaby proboszczem, chociaż jeden z członków kapituły pełniłby funkcję wikariusza parafialnego i zapewniałby zwyczajną opiekę duszpasterską²⁰; urząd proboszcza byłby jednym z beneficjów²¹ nadanych jednemu z kanoników jako dodatek do jego prebendy²²; Kapituła i parafia byłyby oddzielnymi podmiotami, dzielącymi wspólny kościół, będący jednocześnie kościołem parafialnym i kapitulnym²³. Wymienione założenia mogły mieć miejsce ze względu na istniejący wtedy system beneficjalny²⁴.

Kan. 510 zakazuje wyszczególnionych opcji z wyjątkiem trzeciej i stanowi: parafie nie mogą już być połączone z kapitułą. Podobnie biskup diecezjalny ma rozwiązać połączenie parafii uprzednio zjednoczonych z kapitułą²⁵. Kan. 510 § 1 ustala taksatywnie: a) że parafie i kapituły kanoników nie powinny już być łączone, b) że jeśli są parafie złączone z kapitułą, biskup diecezjalny powinien je odłączyć od kapituły. Nie jest już wymagane, aby biskup wysłuchał kapituły i rady kapłańskiej, jak to było zapisane w normach przejściowych zawartych w motu proprio *Ecclesiae Sanctae*²⁶.

Statuty kapitulne niejednokrotnie wyraźnie artykułują normy kan. 510 § 1, np.: „parafia Floriana w Krakowie zachowuje całkowitą autonomię w stosunku do Kapituły”²⁷, „Parafia Archikatedralna jest odłączona od Kapituły (kan. 510 KPK)”²⁸, „Kapituła nie może być złączona z Parafią Kolegiacką”²⁹, „oficjalną siedzibą kapituły jest kościół katedralny San Bartolomeo; kapituła kanoników i parafia katedralna są jednak prawnie oddzielone (por. kan. 510 § 1)”³⁰.

¹⁹ Kan. 415 oraz 1423 § 2 KPK/1917.

²⁰ Kan. 402, 471 § 1 KPK/1917.

²¹ Kan. 1409 KPK/1917.

²² Kan. 415 KPK/1917.

²³ Por. F. Loza, *Comentario a los cán. 503-510*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico...*, t. 2, cz. II, wyd. 2, s. 1189–1190; por. H. Cappello, dz. cyt., s. 401; B. Cusack, *Commentary on canons 503-510*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, s. 666.

²⁴ Por. G. Bier, *Cabildo de canónigos*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 1, Editorial Aranzadi, Pamplona 2012, s. 784.

²⁵ Por. B. Cusack, dz. cyt., s. 666.

²⁶ List motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, nr 21 § 2; por. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, wyd. 2, Città del Vaticano 2001, s. 309.

²⁷ *Statut Kapituły Kolegiackiej przy bazylice św. Floriana w Krakowie* (1 września 2011), art. 49, [w:] Archiwum Kurii Archidiecezjalnej Krakowskiej. Teczka: „Statut Kapituły Kolegiackiej przy bazylice św. Floriana w Krakowie”.

²⁸ *Statut Lubelskiej Kapituły Archikatedralnej* (22 grudnia 2000), art. 26, nr 1, [w:] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Lublinie. Teczka: „Kapituły”.

²⁹ *Statut Kapituły Kolegiackiej Chełmskiej* (11 stycznia 1994), art. 27 § 1, [w:] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Lublinie. Teczka: „Kapituły”.

³⁰ *Statuto del Capitolo Cattedrale Chiesa Cattedrale di Patti* (16 novembre 2012), art. 23 § 1, www.diocesipatti.it (dostęp: 3.01.2018).

2. Różne możliwości prawne i faktyczne w sytuacji, gdy w tym samym czasie kościół parafialny jest kościołem kapitulnym

Kodeks przewiduje różne ewentualności prawne i faktyczne w sytuacji, gdy jednocześnie kościół parafialny jest kościołem kapitulnym: katedralnym czy kolegiackim. Prawodawca w kan. 510 § 1 ustala przede wszystkim, że: „w kościele, który jest zarazem parafialnym i kapitulnym, należy ustanowić proboszcza, wybranego czy to spośród kanoników, czy też spoza nich. Na takim proboszczu spoczywają wszystkie obowiązki i posiada on wszystkie uprawnienia oraz władze, które na mocy prawa są właściwe proboszczowi”. W ukazanym przypadku biskup diecezjalny ma obowiązek mianowania proboszczem parafii katedralnej czy kolegiackiej ze wszystkimi prawami i obowiązkami wynikającymi z powierzonego mu urzędu. Taki proboszcz może być powołany spośród kanoników bądź spoza ich grona³¹. I jest to jedyna możliwość, na dodatek, która determinuje biskupa diecezjalnego. Kan. 510 § 1 pozwala, żeby dany kościół był zarówno parafialny, jak i kapitulny, ale w takich wypadkach ma być wyznaczony proboszcz z wszystkimi prawami i obowiązkami właściwymi dla tego urzędu. Wspomniane prawa i obowiązki proboszcza zawarte są głównie w kan. 528-538 KPK. Proboszcz może być członkiem kapituły albo być innym proboszczem, w zależności od decyzji biskupa. Opieka duszpasterska parafian ma bowiem pierwszeństwo ponad jakąkolwiek funkcją kapituły³².

Według kan. 521 § 1-2, aby ktoś mógł ważnie zostać proboszczem, musi posiadać święcenia prezbiteratu. Winien ponadto odznaczać się zdrową nauką i dobrymi obyczajami, gorliwością pasterską oraz innymi cnotami, jak również przymiotami wymaganymi, czy to prawem powszechnym, czy partykularnym, do kierowania parafią, o którą chodzi. Prawodawca w kan. 521 § 3 postanawia, że aby ktoś mógł otrzymać urząd proboszcza, należy – w sposób określony przez biskupa diecezjalnego, także za pomocą egzaminu – przekonać się o jego zdadności.

W przypadku proboszcza kościoła kapitulnego wydaje się, że pożądana byłaby przed jego nominacją konsultacja biskupa diecezjalnego z tamtejszą kapitułą kanoników. Wydaje się słuszne, aby jako proboszcza kościoła katedralnego lub kolegiackiego mianować kapłana, który odznacza się wiedzą, uczciwością życia i doświadczeniem duszpasterskim³³. Instrukcja *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* stwierdza, że w kan. 521 § 2 są „wymienione, choć nie wyczerpująco, główne przymioty osobowe, składające się na kanoniczną zdadność kandydata na urząd proboszcza: zdrowa nauka i dobre obyczaje, gorliwość pasterska oraz inne cnoty, jak również przymioty wymagane czy to prawem powszechnym (to znaczy winien spełniać wymagania określone dla

³¹ Kan. 510 § 2.

³² Kan. 1752.

³³ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 503-510*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 403. F. Loza, dz. cyt., s. 1190; por. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, Napoli 1988, s. 603.

duchownych w ogóle, por. kan. 273-279), czy prawem partykularnym (to znaczy winien odznaczać się przymiotami mającymi szczególne znaczenie w jego Kościele partykularnym)³⁴. Z kolei *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* przypomina, że „zważywszy na znaczenie roli proboszcza dla troski o dusze, biskup dokona jego wyboru ze szczególną sumiennością. Poprzez odpowiedni sondaż na temat szczególnych potrzeb parafii, z pomocą dziekana, z którym koniecznie się skonsultuje, upewni się najpierw, że znalazł właściwą osobę, która nie tylko wyróżnia się zdrową nauką i dobrymi obyczajami, lecz również gorliwością apostołską oraz innymi cnotami wymaganymi do należytego wykonywania tej posługi w parafii – komunikatywnością oraz uzdolnieniami organizacyjnymi i w dziedzinie zarządzania. Weźmie także roztropnie pod uwagę środowisko, możliwości i problemy, jakim należy sprostać w parafii, starając się posłać tam takiego kapłana, który będzie mógł dobrze włączyć się w specyficzne zadania parafii. Dobro dusz jest najwyższą normą, którą biskup powinien kierować się w mianowaniu proboszczów i odwoływaniu ich ze stanowiska³⁵. Należy zauważyć, że kwalifikacje proboszcza parafii kapitulnej winny być ponadprzeciętne, gdyż z jednej strony może być on wybrany z grona kanoników, a więc już z tego tytułu powinien być to kapłan odznaczający się nauką i prawością życia, który może chwalebnie wypełniać posługę proboszcza w kościele kapitulnym³⁶, a z drugiej strony kościół kapitulno-parafialny, szczególnie katedralny, ma być wzorem dla całej diecezji (katedra) czy regionu diecezji (w przypadku kapituły kolegiackiej) chwalebne go pełnienia służby Bożej. Odnośnie do kościoła katedralnego (który często jest kościołem parafialnym i przy którym istnieje kapituła kanoników) *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów* zawiera następującą dyspozycję: „święte celebracje, którym przewodniczy biskup, ujawniają misterium Kościoła, któremu Chrystus towarzyszy swoją obecnością; nie są przeto zwykłą okazałością obrzędów. Trzeba

³⁴ Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* (4 agosto 2002), Bologna 2002, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002, przyp. 82, s. 33.

³⁵ Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 213, Citta del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.

³⁶ Proboszcz kościoła kapitulnego winien być w przypadku, gdy jest członkiem kapituły, wzorem dla innych duchownych: „Kapituła zawiera w swoim składzie 3 godności, mianowicie: prepozyta, kustosza i promotora, 9 kanoników gremialnych i do 12 honorowych. Dobierani są oni przez Biskupa diecezji spośród czynnie i skutecznie zaangażowanych w różnych dziedzinach życia kościelnego kapłanów, będących przynajmniej po srebrnym jubileuszu święceń, którzy wzorowym sposobem swego życia i spełnienia posługiwania duszpasterskiego względnie innych odpowiedzialnych czynności w diecezji mogą stanowić wzorce dla duchowieństwa”. *Statuty Kapituły Kolegiackiej przy kościele konkatedralnym p.w. Wniebowzięcia Matki Najświętszej w Kołobrzegu*, nr 2, bazylika. kolobrzeg.pl (dostęp: 3.01.2018).

ponadto, aby celebracje te były przykładem dla całej diecezji i odznaczały się czynnym uczestnictwem ludu. Dlatego wspólnota zgromadzona winna w nich brać udział przez śpiew, dialog, pełne czci milczenie, skupienie wewnętrzne i przyjmowanie sakramentalnej Komunii³⁷. W innym miejscu *Ceremoniał* stanowi: „kościół katedralny winien być dla innych kościołów diecezji przykładem zachowania przepisów dokumentów i ksiąg liturgicznych, odnoszących się do urzędzenia i wystroju kościołów³⁸. Ponadto w przypadku mianowania proboszcza kościoła kapitulnego spoza członków kapituły o jego wysokich kwalifikacjach winien świadczyć fakt, że ma on współpracować z kapitułą, a więc z kapłanami o wysokich walorach intelektualnych, moralnych i duszpasterskich, zatem na zasadzie pewnej proporcjonalności wspomniany proboszcz miałby być kapłanem wybitniejszym.

W kwestii proboszcza kościoła kapitulnego wypowiadają się także statuty kapitulne. *Statut Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej* stwierdza, że „parafia katedralna po oddzieleniu jej od Kapituły zachowuje całkowitą autonomię. Proboszcza parafii katedralnej mianuje arcybiskup krakowski, powołując go spośród członków Kapituły lub spoza niej, po wysłuchaniu zdania Kapituły. Proboszczowi katedry przysługują wszystkie prawa i obowiązki proboszczowskie zgodnie z przepisami prawa³⁹. *Statut Kapituły Katedralnej Płockiej* postanawia, że „wyłącznie proboszcz parafii katedralnej, na którym spoczywają wszystkie obowiązki i któremu przysługują wszystkie władze i prawa proboszczowskie (por. KPK, kan. 510 § 2), mianowany czy to spośród członków kapituły, czy też spoza nich, jest odpowiedzialny za duszpasterstwo w parafii⁴⁰. Z kolei *Statuty Szczecińskiej Kapituły Katedralnej* zawierają następującą normę w omawianej kwestii: „parafią katedralną zarządza proboszcz ustanowiony przez Arcybiskupa Metropolity, czy to spośród kanoników, czy też spoza nich (por. kan. 510 § 2 KPK). Na proboszczu spoczywają wszystkie obowiązki oraz posiada on wszystkie uprawnienia oraz władze, które przysługują mu na mocy prawa (por. kan. 510 § 2 KPK). Ważniejsze, interesujące zarówno parafię, jak i Kapitułę sprawy, dotyczące katedry, winny być omawiane na sesjach Kapituły z udziałem proboszcza parafii katedralnej, z zachowaniem zasady autonomii parafii w sprawach duszpasterskich⁴¹.

³⁷ *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, dostosowany do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie wzorcowe*, Katowice 2013, nr 12 (dalej: *Ceremoniał*).

³⁸ *Ceremoniał*, nr 46.

³⁹ *Statut Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej* (8 września 2003), § 27-28, „Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi” 141 (2003), nr 10–12, s. 245–254.

⁴⁰ *Statut Kapituły Katedralnej Płockiej*, [w:] „Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość”. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego, nr 59, Płock 2015, s. 395–402.

⁴¹ *Statuty Szczecińskiej Kapituły Katedralnej*, nr 54–56. „Proboszczów Parafii katedralnych mianuje Arcybiskup Warmiński, powołuje ich spośród członków Kapituły, lub

Kolejnym obowiązkiem biskupa diecezjalnego w przypadku parafii związanej z kościołem kapitulnym jest ustalenie norm, w których ściśle określone zostaną obowiązki i uprawnienia proboszcza i kapituły kanoników, tak aby zapobiec wszelkim konfliktom między nimi, a w razie zaistnienia nieporozumień biskup ma rozstrzygać je osobiście, mając na względzie w pierwszej kolejności dobro wiernych⁴².

Zgodnie z obowiązującym prawem kanonicznym wykluczona pozostaje możliwość połączenia kapituły kanoników z parafiami katedralnymi i kolegiackimi. Nie przeszkadza to jednak, aby kościoły katedralny i kolegiacki były jednocześnie kościołem kapitulnym, jak i parafialnym. Taka podwójna funkcja kościołów katedralnych i kolegiackich może rodzić konflikty czy sytuacje sporne. Prawodawca kodeksowy z mądrą rozważą i przeczuciem – przewidując taką hipotezę, nakazuje biskupowi diecezjalnemu ustanowić normy, które by odpowiednio zharmonizowały obowiązki duszpasterskie proboszcza i zadania właściwe kapitule, zwłaszcza w dziedzinie kultu. Powinno być zasadą, że proboszcz nie może przeszkadzać w wykonywaniu funkcji kapitulnych, kapituła zaś – w wykonywaniu funkcji proboszczowskich. Jeżeli pomimo istnienia wspomnianych norm (jasnych i pewnych) powstanie jakiś konflikt, ma go rozstrzygnąć osobiście biskup diecezjalny, który powinien mieć na uwadze przede wszystkim zabezpieczenie potrzeb duszpasterskich wiernych⁴³. Kryterium rozstrzygania konfliktów na linii kapituła – proboszcz kościoła kapitulnego, jakim jest odpowiednie zabezpieczenie duszpasterskich potrzeb wiernych, musi mieć

spoza niej. Proboszczowi Parafii katedralnej przysługują wszystkie prawa i obowiązki proboszczowskie zgodnie z przepisami prawa”. *Statut Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku (22 grudnia 2007)*, art. 49 § 2-3, [w]: *I (XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012). Misja Kościoła Warmińskiego w dziele Nowej Ewangelizacji*, Olsztyn 2012, s. 339–354. „Proboszcza parafii katedralnej mianuje arcybiskup krakowski, powołując go spośród członków Kapituły lub spoza niej, po wysłuchaniu zdania Kapituły. Proboszczowi katedry przysługują wszystkie prawa i obowiązki proboszczowskie zgodnie z przepisami prawa”. *Statut Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej*, § 28.

⁴² Kan. 510 § 2; por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 503-510...*, s. 403; por. B. Cusack, dz. cyt., s. 666.

⁴³ Kan. 510 § 3. 32. „To zbawienie dusz wreszcie winno być powodem, dla którego podejmuje się lub potwierdza decyzje o ustanawianiu lub znoszeniu parafii, bądź też inne tego rodzaju zmiany, które oczywiście biskup będzie mógł przeprowadzić na mocy swojej władzy”. CD, nr 32. „Do obowiązków Dziekana należy: [...] pośredniczenie między Kapitułą a proboszczem katedry w sprawach, w których muszą być uwzględnione prawa i obowiązki obu stron”. *Statut Lubelskiej Kapituły Archikatedralnej*, art. 6, nr 2. L. Świto, *Kapituła Warmińska w świetle obowiązującej regulacji prawnej*, [w:] *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010, s. 107–108. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 249. P. Ivandić, *Die verbindlich vorgeschriebenen Konsultationsorgane des Diözesanbischofs im universalen Recht der lateinischen Kirche und deren Verwirklichung in den Partikularnormen der Diözese Eisenstadt*, Roma 2011, s. 190.

pierwszeństwo przed innymi możliwymi racjami kapituły, pod warunkiem że nie narusza ono rzeczywistych praw kapituły, które – podobnie jak prawa proboszcza i parafii kapitulnej – biskup musi chronić i gwarantować zgodnie z prawem (powszechnym i partykularnym) oraz z jego roztropnym osądem⁴⁴. Wobec przytoczonych, możliwych sytuacji istnieje potrzeba szczegółowego uregulowania w statucie kapitulnym relacji między kapitułą a parafią.

Według *Statutu Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku* „w sytuacjach konfliktowych między Kapitułą a proboszczem Parafii katedralnej lub współkatedralnej rozstrzyga Arcybiskup Warmiński, mając na uwadze przede wszystkim duszpasterskie potrzeby wiernych”⁴⁵. W celu uniknięcia ewentualnych konfliktów w kościele kapitulnym redaktorzy *Statutu Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej* zachęcają, aby kapituła i proboszcz parafii katedralnej współpracowali ze sobą, szczególnie w sprawach liturgiczno-duszpasterskich prowadzonych w katedrze⁴⁶, natomiast „w razie konfliktu pomiędzy Kapitułą a proboszczem parafii katedralnej sprawę rozstrzyga arcybiskup krakowski na podstawie kan. 505 § 3 KPK”⁴⁷. *Statuto della Cattedrale di Piacenza* poleca: „w celu zapewnienia prawidłowego przebiegu całego złożonego życia katedralnego, rektor wspiera i promuje najlepsze porozumienie z odpowiedzialnymi za inne instytucje kościelne, które prowadzą swoją działalność w katedrze, w szczególności z parafią i czcigodną kapitułą. Aby osiągnąć ten cel, wszyscy pracujący w katedrze muszą rozwijać prawdziwego ducha komunii kościelnej, wzajemnego szacunku i zaufania, wzorowego i braterskiego dzielenia się troską o dobro katedry i diecezji. Konkretnie relacje między katedrą, parafią i kapitułą, organami, które mają osobowość prawną, fizjonomię i własne statuty, porządkuje specjalny regulamin zatwierdzony przez biskupa diecezjalnego”⁴⁸. Natomiast *Statuto della chiesa cattedrale della Diocesi di Treviso* uściśla, że: „aby zapewnić efektywne i uporządkowane prowadzenie całego życia katedry, delegat [biskupi ds. kościoła katedralnego – J.A.] powinien promować i wspierać jak najlepsze porozumienie z przewodniczącymi innych instytucji kościelnych, które prowadzą swoją działalność w katedrze, w szczególności z kapitułą katedralną i z parafią. Konkretnie relacje między kapitułą a parafią będą podlegać specjalnemu regulaminowi zatwierdzonemu przez biskupa diecezjalnego zgodnie z kan. 510 § 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego”⁴⁹. Wreszcie *Estatutos del Cabildo de la Colegiata de San Bartolomé Apóstol y San Miguel Arcángel, de Valencia* ustalają, że „kapi-

⁴⁴ F. Loza, dz. cyt., s. 1190.

⁴⁵ *Statut Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku*, art. 50 § 4.

⁴⁶ *Statut Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej*, § 29.

⁴⁷ Tamże, § 30.

⁴⁸ *Statuto della Cattedrale di Piacenza* (24 Giugno 1998), art. 11, „Bollettino Ufficiale di Curia” 84 (1998), nr 2, <http://www.cistercensi.info/monari/1998/m199806241.htm> (dostęp: 29.03.2018).

⁴⁹ *Statuto della chiesa cattedrale della Diocesi di Treviso* (14 settembre 2001), art. 8 § 1-2, http://www3.diocesi.it/treviso/allegati/683/documentistatutiStatuto_Cattedrale_Treviso_2001.pdf (dostęp: 29.03.2018). „Kapituła i proboszcz Parafii Katedralnej winni

tuła będzie zawsze unikała ingerowania lub ograniczania (blokowania) funkcji liturgicznych właściwych dla parafii. Zawsze ma starać się budować harmonię między obiema instytucjami, które dzielą tę samą świątynię⁵⁰.

3. Ofiary składane na kościół kapitulno-parafialny

Prawodawca kodeksowy podejmuje też kwestię ofiar składanych przez wiernych na kościół, który jest jednocześnie kapitulny i parafialny. Otóż gdyby zaistniała wątpliwość co do tego typu ofiar, to winno się domniemywać, że złożono je na parafię, chyba że co innego zostanie ustalone⁵¹. Domniemanie to może być obalone, jeśli zostanie dowiedzione na podstawie dokumentów lub innych podobnych oświadczeń, iż ofiara została złożona na cele kapituły⁵². Należy sądzić, że termin „ofiara” należy rozumieć szeroko, czyli jako ten, który obejmuje każdy rodzaj ofiary lub darowizny. Na temat ofiar wypowiada się kan. 222 § 1, gdzie znajduje się następująca norma: „wierni mają obowiązek zaradzić potrzebom Kościoła, aby posiadał środki konieczne do sprawowania kultu, prowadzenia dzieł apostołstwa oraz miłości, a także do tego, co jest konieczne do godziwego utrzymania szafarzy”, jak również 1261, według którego „wierni mają prawo przekazywać dobra doczesne na korzyść Kościoła”. Wyrażna wola ofiarodawcy musi zawsze dominować i winna być sumiennie uszanowana, ale jeśli nie ma pewności, jaka była ostateczna wola darczyńcy, zakłada się, że wspomniane ofiary lub jałmużny są przeznaczone dla parafii⁵³. Jednym ze sposobów uniknięcia konfliktów w kwestii omówionych ofiar, pamiętając o założeniu zapisanym w kan. 510 § 4, jest przypomnienie darczyńcom i dobroczyńcom, że powinni wyraźnie wskazać cel składanych ofiar (dla parafii, dla kapituły, dla osób trzecich)⁵⁴. Dyspozycja kan. 510 § 4 ilustruje punkt widzenia prawodawcy: kapituła kanoników istnieje przy kościele parafialnym,

działać harmonijnie, szanując właściwe sobie kompetencje. Ważniejsze sprawy dotyczące kościoła katedralnego, interesujące obie strony, powinny być wzajemnie konsultowane, przy zachowaniu zasady nieingerencji w sprawy duszpasterskie Parafii”. *Statut Świdnickiej Kapituły Katedralnej* (8 maja 2005), art. 35 § 1-2, „Świdnickie Wiadomości Kościelne” 2 (2005), nr 3, s. 85–93.

⁵⁰ *Estatutos del Cabildo de la Colegiata de San Bartolomé Apóstol y San Miguel Arcángel, de Valencia* (8 de septiembre 1999), art. 15.

⁵¹ Por. kan. 510 § 4.

⁵² Domniemanie to zostałyby obalone jedynie poprzez wykazanie, że kapituła była zamierzonym odbiorcą określonej ofiary, np. testament wyraźnie wymieniający kapitułę jako beneficjenta. Por. B. Cusack, dz. cyt., s. 666.

⁵³ Por. F. Loza, dz. cyt., s. 1190.

⁵⁴ H. Cappello, dz. cyt., s. 402; por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, s. 405.

a nie przy kościele kapitulnym⁵⁵. Według *Statuti Capitolari della Cattedrale di Massa* „zakłada się, że ofiary zbierane w Katedrze lub do niej wysyłane należą do parafii”⁵⁶. Zgodnie ze *Statuten des Domkapitels zu Speyer* „darowizny na rzecz katedry, które nie są wyraźnie przeznaczone dla kapituły katedralnej, przeznaczają się na fundację kościoła parafialnego”⁵⁷. Natomiast *Estatutos del cabildo de la catedral de Huesca* postanawiają, że „jałmużna ofiarowana przez wiernych, o ile nie została wyraźnie przez nich wskazana, jest zarządzana przez Kapitułę. [...] kolekty przeprowadzane na mszach w katedrze w Huesca będą zarządzane przez Kapitułę, z wyjątkiem mszy żałobnych”⁵⁸. Tenże statut zaznacza, że „parafia (katedralna) nie ma obowiązku wnoszenia wkładu finansowego na pokrycie kosztów konserwacji i renowacji kościoła katedralnego”⁵⁹.

Wnioski

1. Prawodawca kodeksowy ustanowił generalny zakaz powierzania parafii osobie prawnej: „osoba prawna nie może być proboszczem”, co odnosi się także do połączenia kapituły z parafią istniejącą przy kościele kapitulnym.
2. W kościele, który jest zarazem parafialnym i kapitulnym, biskup diecezjalny ma mianować proboszcza jako jej własnego pasterza. Na takim proboszczu spoczywają wszystkie obowiązki i posiada on wszystkie uprawnienia oraz władze, które na mocy prawa są właściwe proboszczowi.
3. Proboszcz parafii kapitulnej ma być zgodnie ze swobodną decyzją biskupa diecezjalnego wybrany czy to spośród kanoników, czy też spoza ich grona.
4. Przed mianowaniem proboszcza parafii kapitulnej wskazana byłaby konsultacja biskupa z kapitułą.
5. Wydaje się słuszne, aby jako proboszcza kościoła katedralnego lub kolegiackiego mianować kapłana, który odznacza się wiedzą, uczciwością życia i doświadczeniem duszpasterskim, być prezbiterem wyróżniającym się spośród innych.

⁵⁵ G. Bier, dz. cyt., s. 784; por. G. Read, *Commentary to can. 503-510*, [w:] *The Canon Law: Letter and Spirit: A Practical Guide to the Code of Canon Law. Prepared by the Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with the Canadian Canon Law Society*, red. F. Morrissey, London 1999, s. 283; zob. *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 380. P. Ivandić, dz. cyt., s. 190.

⁵⁶ *Statuti Capitolari della Cattedrale di Massa* (19 marzo 2005), art. 28, webdiocesi.chiesacattolica.it (dostęp: 3.01.2018).

⁵⁷ *Statuten des Domkapitels zu Speyer* (23 August 1990 in der Fassung vom 19 Mai 2009), art. 23, nr 4, www.bistum-speyer.de (dostęp: 4.01.2018).

⁵⁸ *Estatutos del cabildo de la catedral de Huesca*, www.diocesisdehuesca.org (dostęp: 3.01.2018), art. 74-75.

⁵⁹ Tamże, art. 76.

6. W przypadku mianowania proboszcza kościoła kapitulnego spoza członków kapituły o jego wysokich kwalifikacjach winien świadczyć fakt, że ma on współpracować z kapitułą, a więc z kapłanami o wysokich walorach intelektualnych, moralnych i duszpasterskich, zatem na zasadzie pewnej proporcjonalności wspomniany proboszcz ma być kapłanem wybitniejszym.
7. Proboszcz parafii kapitulnej i kanonicy winni ze sobą współpracować dla dobra dusz.
8. Proboszcz niebędący członkiem kapituły winien być zapraszany na zebrania kapitulne, jak również w ważniejszych kwestiach powinien się konsultować z kapitułą, co mogłoby być zapisane w statutach czy regulaminie kapituły.
9. Winny zostać przez biskupa wydane precyzyjne przepisy o relacjach kapituły do parafii kapitulnej.

Bibliografia

- Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997.
- Bier G., *Cabildo de canónigos*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 1, Editorial Aranzadi, Pamplona 2012, s. 781–785.
- Cappello H., *Los Cabildos de Canónigos. Pasado, presente y futuro de los mismos*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico” 21 (2015), s. 389–408.
- Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, Napoli 1988.
- Cocopalmerio F., *Il concetto di parrocchia nel CIC 1983*, [w:] *Parafia w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. L. Głódź, J. Krukowski, M. Sitarz, Lublin 2013, s. 7–37.
- Cocopalmerio F., *Il parroco «pastore» della parrocchia*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 6 (1993), nr 1, s. 6–21.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1951.
- Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, wyd. 2, Città del Vaticano 2001.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus* (28 octobris 1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 673–701, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002, s. 236–258.

- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Citta del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.
- Congregazione per il Clero, *Istruzione Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* (4 agosto 2002), Bologna 2002, tekst polski: Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002.
- Cusack B., *Commentary on canons 503-510*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, s. 603–666.
- Estatutos del cabildo de la catedral de Huesca*, www.diocesisdehuesca.org (dostęp: 3.01.2018).
- Estatutos del Cabildo de la Colegiata de San Bartolomé Apóstol y San Miguel Arcángel, de Valencia* (8 de septiembre 1999).
- Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983.
- Ivandić P., *Die verbindlich vorgeschriebenen Konsultationsorgane des Diözesanbischofs im universalen Recht der lateinischen Kirche und deren Verwirklichung in den Partikularnormen der Diözese Eisenstadt*, Roma 2011.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Loza F., *Comentario a los cán. 503-510*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 2, Pamplona 1996, s. 1171–1190.
- Paulus PP. VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 augusti 1966), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757–787, tekst polski: Paweł VI, List motu proprio *Ecclesiae Sanctae* ustanawiające przepisy wykonawcze do niektórych dekretów Soboru Watykańskiego II (6 sierpnia 1966), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757–787, tekst polski: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 138–155.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 246–250.
- Read G., *Commentary to can. 503-510*, [w:] *The Canon Law: Letter and Spirit: A Practical Guide to the Code of Canon Law. Prepared by the Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with the Canadian Canon Law Society*, red. F. Morrissey, London 1999.
- Sánchez-Gil A., *Comentario al can. 520*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 2, Pamplona 1996, s. 1235–1238.
- Słowikowska A., *Kompetencje koordynacyjne proboszcza. Wybrane zagadnienia*, „Roczniki Nauk Prawnych” 20 (2010), nr 2, s. 191–212.
- Statut Kapituły Katedralnej Płockiej*, [w:] „Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość”. XLIII Synod Diecezji Płockiej. *Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego*, Płock 2015, s. 395–402.

- Statut Kapituły Kolegiackiej Chełmskiej* (11 stycznia 1994), [w:] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Lublinie. Teczka: „Kapituły”.
- Statut Kapituły Kolegiackiej przy bazylice św. Floriana w Krakowie* (1 września 2011), [w:] Archiwum Kurii Archidiecezjalnej Krakowskiej. Teczka: „Statut Kapituły Kolegiackiej przy bazylice św. Floriana w Krakowie”.
- Statut Krakowskiej Kapituły Metropolitalnej* (8 września 2003), „*Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*” 141 (2003), nr 10–12, s. 245–254.
- Statut Lubelskiej Kapituły Archikatedralnej* (22 grudnia 2000), [w:] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Lublinie. Teczka: „Kapituły”.
- Statut Świdnickiej Kapituły Katedralnej* (8 maja 2005), „Świdnickie Wiadomości Kościelne” 2 (2005), nr 3, s. 85–93.
- Statut Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku* (22 grudnia 2007), [w:] *I (XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012). Misja Kościoła Warmińskiego w dziele Nowej Ewangelizacji*, Olsztyn 2012, s. 339–354.
- Statuten des Domkapitels zu Speyer* (23 August 1990 in der Fassung vom 19 Mai 2009), www.bistum-speyer.de (dostęp: 4.01.2018).
- Statuti Capitolari della Cattedrale di Massa* (19 marzo 2005), webdiocesi.chiesacattolica.it (dostęp: 3.01.2018).
- Statuto del Capitolo Cattedrale Chiesa Cattedrale di Patti* (16 novembre 2012), www.diocesipatti.it (dostęp: 3.01.2018).
- Statuto della Cattedrale di Piacenza* (24 Giugno 1998), „*Bollettino Ufficiale di Curia*” 84 (1998), nr 2, <http://www.cistercensi.info/monari/1998/m199806241.htm> (dostęp: 29.03.2018).
- Statuto della chiesa cattedrale della Diocesi di Treviso* (14 settembre 2001), http://www3.diocesi.it/treviso/allegati/683/documentistatutiStatuto_Cattedrale_Treviso_2001.pdf (dostęp: 29.03.2018).
- Statuty Kapituły Kolegiackiej przy kościele konkatedralnym p.w. Wniebowzięcia Matki Najświętszej w Kolobrzegu*, bazylika.kolobrzeg.pl (dostęp: 3.01.2018).
- Statuty Szczecińskiej Kapituły Katedralnej* (1 lipca 2008), „*Prezbiterium. Pismo Urzędowe Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*” 36 (2008), nr 7–8, s. 205–216.
- Świto L., *Kapituła Warmińska w świetle obowiązującej regulacji prawnej*, [w:] *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010, s. 97–109.
- Wójcik W., *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „*Prawo Kanoniczne*” 29 (1986) nr 3–4, s. 49–74.

Jerzy Adamczyk – prezbiter diecezji radomskiej, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów świętych, miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Michał Skwierczyński

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

mskwierczynski@wp.eu

ORCID: 0000-0003-4961-7936

Prawne aspekty ustanowienia fundacji przez osobę prawną Kościoła katolickiego

The Legal Aspects of Establishing a Foundation by the Legal Entity of the Catholic Church

Abstract: Along with the systemic transformation in 1989, the institution of the foundation funded by the legal entity of the Catholic Church was restored to the Polish legal system. To the establishment, registration and activity of a church foundation apply mostly the regulations of the Polish law. However, since the founding property of the foundation is an ecclesiastical property, the church founder should also take into account the relevant regulations of canon law. The article discusses in detail the related issues, putting the emphasis on drawing up the foundation's statute resolves on such a way, so that it complies with the applicable law (mandatory provisions). It also depicts the possible gains that result from the adoption of legally acceptable optional solutions that take into account the canon-legal status of the founder (optional provisions). In the final part of the article, after presenting the so far existing rules for exercising supervision over ecclesiastical foundations, the *de lege ferenda* application was formulated about the important limitation of the scope of supervisory powers of state bodies over church foundations.

Keywords: ecclesiastical legal entity, founder, canon law, ecclesiastical property, church foundation, foundation statute, foundation registration, state supervision, ecclesiastical supervision

Abstrakt: Wraz z dokonaną w 1989 r. transformacją ustrojową do polskiego systemu prawa przywrócona została instytucja fundacji, której fundatorem jest osoba prawna Kościoła katolickiego. Do ustanowienia, rejestracji i działalności fundacji kościelnej zastosowanie mają głównie przepisy prawa polskiego. Skoro jednak majątek założycielski fundacji jest majątkiem kościelnym, to kościelny fundator winien również mieć na uwadze odpowiednie przepisy prawa kanonicznego. Artykuł szczegółowo omawia związane z tym zagadnienia, kładąc przede wszystkim nacisk na takie zredagowanie postanowień statutu fundacji, aby był on zgodny z obowiązującymi przepisami prawa (postanowienia obligatoryjne). Ukazuje także możliwe do uzyskania korzyści, które płyną z przyjęcia prawnie dopuszczalnych rozwiązań opcjonalnych, uwzględniających kanonicznoprawny status fundatora (postanowienia fakultatywne). W końcowej części artykułu, po przedstawieniu dotychczas obowiązujących zasad sprawowania nadzoru nad fundacjami kościelnymi, sformułowano wniosek *de lege ferenda* co do istotnego ograniczenia zakresu uprawnień nadzorczych organów państwa nad fundacjami kościelnymi.

Słowa kluczowe: kościelna osoba prawna, fundator, prawo kanoniczne, majątek kościelny, fundacja kościelna, statut fundacji, rejestracja fundacji, nadzór państwowy, nadzór kościelny

Wprowadzenie

Założycielem fundacji (fundatorem) może być osoba prawna Kościoła katolickiego. W wyniku realizacji tego uprawnienia i ustanowienia fundacji, w obrocie prawnym funkcjonuje podmiot, który jest fundacją prawa polskiego. Szczególny status organizacyjno-prawny fundatora powoduje, że taka fundacja dość często nazywana jest kościelną.

Niniejsza publikacja powstała w celu wzbogacenia dość skromnej literatury przedmiotu, szczególnie w zakresie zagadnień związanych z procedurą utworzenia takiej fundacji. W ujęciu interdyscyplinarnym, podjęta została w niej próba komplementarnej analizy obowiązujących w tej materii przepisów prawa państwowego i prawa kanonicznego. Główny przedmiot rozważań dotyczy statutu fundacji, jego postanowień obligatoryjnych i fakultatywnych, ukazanych z uwzględnieniem kanonicznych uwarunkowań kościelnego fundatora. W końcowej części publikacji zostały poddane krytyce aktualnie obowiązujące przepisy w zakresie sprawowania nadzoru administracyjnego nad fundacjami założonymi przez osoby prawne Kościoła katolickiego i sformułowany został w tym zakresie stosowny wniosek *de lege ferenda*.

1. Kościelna osoba prawna jako podmiot uprawniony do założenia fundacji

U zarania II Rzeczypospolitej fundacje kościelne nie podlegały regulacjom dekretu z dnia 7 lutego 1919 r. o fundacjach i zatwierdzaniu darowizn i zapisów¹. Po erygowaniu przez władze kościelne fundacje nabywały osobowość prawną nie tylko na gruncie prawa kanonicznego, ale automatycznie także państwowego. Zostało to następnie potwierdzone w konkordacie z 1925 r.², który nadawał osobowość prawną wszystkim osobom tzw. „moralnym” (prawnym) kościelnym i zakonnym posiadającym taką osobowość według prawa kanonicznego³. Przyjęte rozwiązanie było niewątpliwie wyrazem uznania faktu, że z osobowością prawną Kościół katolicki w Polsce związany był od wieków (pierwszymi osobami prawnymi na ziemiach polskich były biskupstwa, kapituły i opactwa). W okresie powojennym nie było jasnych regulacji dotyczących osobowości prawnej kościelnych jednostek organizacyjnych. Tym bardziej, że 12 września 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej w uchwale autorytatywnie orzekł *nieobowiązywalność* konkordatu z 1925 r.⁴, a ustawodawstwo okresu realnego socjalizmu zmierzało do ograniczenia bądź zniesienia osobowości prawnej kościelnych jednostek organizacyjnych⁵, co w odniesieniu do fundacji kościelnych znalazło swój wyraz w dekreście z dnia 24 kwietnia 1952 r. o zniesieniu fundacji⁶, na mocy którego zostały one zlikwidowane⁷.

W aktualnie obowiązującym stanie prawnym podstawą normatywną do założenia fundacji przez osobę prawną Kościoła katolickiego jest uprawnienie wynikające wprost z art. 58 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁸ (dalej u.s.p.k.k.), w myśl którego kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje. Ustawodawca zatem bardzo wyraźnie wskazał, że fundatorem kościelnym może być wyłącznie podmiot mający status kościelnej osoby prawnej⁹. Nie mogą być więc fundato-

¹ Dz.Pr.P.P. (Dziennik Praw Państwa Polskiego) nr 15 poz. 215 ze zm.

² Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r., ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 r., Dz.U. z 1925 r. nr 72 poz. 501.

³ H. Misztal, *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin–Sandomierz 1999, s. 107.

⁴ Tamże, s. 109.

⁵ Bliżej na temat tego okresu zob. m.in.: K. Dembski, *Osobowość prawna Kościoła Katolickiego w PRL*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (1981), nr 3, s. 1.

⁶ Dz.U. z 1952 r. nr 25 poz. 172 ze zm.

⁷ Szeroko zagadnienie to omawia G. Radecki, *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego w Polsce*, Katowice 2009, s. 160–178.

⁸ Dz.U. z 1989 r. nr 29 poz. 154 ze zm.; ustawa posiada tekst jednolity: Dz.U. z 2018 r. poz. 380.

⁹ Zgodnie z art. 6 ust. 1 u.s.p.k.k. osobą prawną Kościoła o zasięgu ogólnopolskim jest Konferencja Episkopatu Polski. Z kolei w art. 7 ust. 1 i 2 oraz art. 8 ust. 1 zostały wymienione osoby prawne Kościoła katolickiego będące jego terytorialnymi i personalnymi

rami jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego, które zostały wyposażone jedynie w podmiotowość prawną (mogą być podmiotem praw i obowiązków), a nie posiadają statusu kościelnej osoby prawnej, działając w ramach kościelnych osób prawnych, które je powołały. Fundatorami nie mogą być także już istniejące fundacje, które nabyły osobowość prawną prawa polskiego na mocy wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego, ponieważ nie są kościelnymi osobami prawnymi, ani też wymienione z nazwy w kan. 115 § 3 KPK¹⁰ fundacje autonomiczne (*universitas rerum*), które nabyły osobowość prawną prawa kanonicznego, ale w prawie polskim postrzegane są tylko jako wyodrębnione masy majątkowe niemające przymiotu osobowości prawnej¹¹.

Co wydaje się najistotniejsze w procedurze założenia fundacji, kościelna osoba prawna jako fundator winna stosować przepisy prawa polskiego o fundacjach, a więc ustawę z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach¹² (dalej ustawa o fundacjach) wraz z wydanymi do niej przepisami wykonawczymi, o czym wyraźnie stanowi zdanie drugie art. 58 ust. 1 u.s.p.k.k. Wniosek taki pły-

jednostkami organizacyjnymi. Są nimi: metropolia, diecezja, archidiecezja, administratura apostolska, parafia, kościół rektoralny, instytut zakonny życia konsekrowanego, instytut świecki życia konsekrowanego, stowarzyszenie życia apostolskiego, Caritas Polska, Caritas diecezji, Papieskie Dzieła Misyjne, Ordynariat Polowy, kapituła, parafia personalna, Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonnych Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonnych Żeńskich, prowincja zakonu, opactwo, klasztor niezależny, dom zakonny, wyższe seminarium duchowne diecezjalne, niższe seminarium duchowne diecezjalne, wyższe seminarium duchowne zakonne oraz niższe seminarium duchowne zakonne. Ponadto art. 9 ust. 1 pkt 1–6 u.s.p.k.k. do kościelnych osób prawnych zalicza także wymienione imiennie następujące kościelne jednostki organizacyjne: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie oraz jego dwie sekcje: św. Jana Chrzciciela i św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Dodatkowo, na mocy art. 9 ust. 1 pkt 7 ustawy osobowość prawną mają także kanonicznie erygowane: kościelny instytut naukowy oraz kościelny instytut dydaktyczno-naukowy. W sposób szczególny kwestię osobowości prawnej ustawodawca uregulował w art. 9 ust. 2 w odniesieniu do Akademii Teologii Katolickiej, obecnie Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie. Powyższy katalog kościelnych osób prawnych ma charakter otwarty, ponieważ w myśl art. 10 u.s.p.k.k. inne jednostki organizacyjne Kościoła mogą uzyskać osobowość prawną w drodze rozporządzenia Ministra-Kierownika Urzędu do Spraw Wyznań (obecnie minister właściwy do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych, na podstawie art. 4, art. 5 pkt 25 i art. 30 ustawy z dnia 4 września 1997 r. o działach administracji rządowej, tj. Dz.U. z 2017 r. poz. 888 ze zm.).

¹⁰ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tekst polski [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum, Poznań 1984.

¹¹ Tak D. Walencik, *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego w Polsce a fundacje pobożne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” (2013), t. 16, s. 75.

¹² Dz.U. z 1984 r. nr 21 poz. 97 ze zm.; ustawa posiada tekst jednolity: Dz.U. z 2016 r. poz. 40.

nie również z art. 26 Konkordatu¹³, który stanowi, że do fundacji zakładanych przez kościelne osoby prawne stosuje się prawo polskie, co w praktyce oznacza, iż w grę wchodzi stosowanie do tych fundacji przede wszystkim art. 58 u.s.p.k.k., a następnie innych uregulowań tego prawa, zwłaszcza przepisów ustawy o fundacjach¹⁴.

Ustawodawca nie poprzestał na zagwarantowaniu kościelnym osobom prawnym dość oczywistego uprawnienia do zakładania fundacji, bo wynikającego przecież z relewantnego atrybutu każdej osoby prawnej, ale w art. 58 ust. 2–5 u.s.p.k.k. zawarł regulacje o charakterze przepisów szczególnych, które w odniesieniu do fundacji zakładanych przez kościelne osoby prawne mają pierwszeństwo nad przepisami ogólnymi na podstawie zasady *lex specialis derogat legi generali*. Odnoszą się one przede wszystkim do kwestii sprawowania nadzoru nad fundacją przez fundatora lub inną kościelną osobę prawną wskazaną w statucie (ust. 2 i 3), a także zarządu przymusowego (ust. 4) oraz likwidacji fundacji (ust. 5). Rozwiązanie polegające na wprowadzeniu do u.s.p.k.k. szczególnych przepisów dotyczących fundacji zakładanych przez osoby prawne Kościoła katolickiego zostało uznane w polskim systemie prawa za modelowe, gdyż było później implementowane do aktów prawnych regulujących funkcjonowanie innych kościołów i związków wyznaniowych¹⁵.

Stosowanie przez osoby prawne Kościoła katolickiego przy zakładaniu fundacji prawa polskiego powinno pozostawać w zgodzie z przepisami prawa kanonicznego, w szczególności z kan. 114 § 2 KPK, w myśl którego osobę prawną ustanawia się dla realizacji celu odpowiadającego misji Kościoła, przez który prawodawca kościelny rozumie dzieła pobożności, apostołatu lub miłości czy to duchowej, czy materialnej. Jak słusznie zauważa G. Radecki, może się zdarzyć, że jednostka mająca status fundacji w prawie polskim zostanie również erygowana przez władze kościelne jako pobożna fundacja autonomiczna. Erygowanie

¹³ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U. 1998 r. nr 51 poz. 318.

¹⁴ G. Radecki, *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego...*, s. 35.

¹⁵ Takie regulacje zawierają również: art. 43 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (tj. Dz.U. z 2014 r. poz. 1726); art. 32 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2014 r. poz. 1712); art. 36 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2015 r. poz. 169 ze zm.); art. 31 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2014 r. poz. 1889); art. 30 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2014 r. poz. 1559 ze zm.); art. 27 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2015 r. poz. 44); art. 29 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2015 r. poz. 14); art. 32 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (tj. Dz.U. z 2015 r. poz. 13).

to może mieć miejsce zarówno przed dokonaniem wpisu fundacji kościelnej do Krajowego Rejestru Sądowego, jak i po jego dokonaniu. Stąd wniosek, że z punktu widzenia prawa polskiego nie jest istotne, czy dana fundacja ma osobowość prawną na forum prawa kanonicznego, i odwrotnie¹⁶.

Jeżeli źródłem majątku fundacji zakładanej na podstawie art. 58 u.s.p.k.k. jest majątek fundatora, a więc kościelnej publicznej osoby prawnej, to w analizie prawnej poprzedzającej decyzję o ustanowieniu fundacji nie powinno zostać pominięte zagadnienie alienacji (kan. 1291 KPK)¹⁷. Mamy tu bowiem do czynienia z takim zadysponowaniem majątkiem kościelnym, który z podmiotu o statusie kościelnej osoby prawnej (fundatora) przechodzi do fundacji – podmiotu podlegającego co prawda w zakresie sprawowania nad nią nadzoru jurysdykcji kościelnej, ale nieposiadającego statusu kościelnej osoby prawnej. Należy mieć tu na względzie, że przepisy prawa kanonicznego nie formułują własnej definicji alienacji, a więc może być nią także powstanie zobowiązania publicznej kościelnej osoby prawnej (fundatora) wobec własnej fundacji powołanej na podstawie prawa polskiego. Każdy podmiot posiadający osobowość prawną stanowi wszak odrębny byt prawny, który we własnym imieniu i na własną rzecz może nabywać prawa i zaciągać zobowiązania, za które też ponosi odpowiedzialność indywidualną, o czym wprost (w odniesieniu do kościelnych osób prawnych) stanowi art. 11 u.s.p.k.k. Kluczowe w tej materii wydaje się jednak to, że choć przepisy prawa kanonicznego nie zawierają żadnych norm, które wykluczałyby w takiej sytuacji procedurę alienacyjną, to jednakże w wyżej przywołanym kan. 1291 KPK znajduje się wyraźne stwierdzenie, iż o alienacji można mówić wyłącznie w odniesieniu do dóbr należących do *patrimonium stabile*^{18, 19}, któ-

¹⁶ Zob. G. Radecki, *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego...*, s. 34.

¹⁷ Por. M. Lopez Alarcon, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 964.

¹⁸ Zob. L. Świto, *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Olsztyn 2010, s. 105. Autor w odniesieniu do zakresu przedmiotowego pojęcia *patrimonium stabile* zauważa, że są to wszelkie nieruchomości, zarówno o charakterze sakralnym, jak i świeckim, co wydaje się nie budzić żadnych wątpliwości, gdyż dobra te są „stałe” niejako ze swej istoty i najpełniej zabezpieczają materialną podstawę bytu i działalności Kościoła. W przypadku ruchomości sprawa tak oczywista już nie jest. Które ruchomości bowiem „zabezpieczają byt i działanie osoby prawnej w dalszej perspektywie”, a które takiego przymiotu nie mają – trudno określić w praktyce, zwłaszcza w odniesieniu do ruchomości w postaci pieniędzy. O ile w przypadku ruchomości innych niż pieniądze można jeszcze przyjąć, że kapitałem niez użytym na bieżąco może być np. wyposażenie obiektów, zwłaszcza w specjalistyczny sprzęt, zbiory bibliograficzne czy też zakup środków lokomocji, o tyle precyzyjne ustalenie, które ze środków finansowych posiadanych przez daną osobę prawną zabezpieczają jej byt na przyszłość, a które służą zaspokojeniu bieżących potrzeb jest w dobie płynności rachunków bankowych – co podkreśla autor – wysoce problematyczne.

¹⁹ Wnikliwą analizę pojęcia *patrimonium stabile* w literaturze kanonistycznej przeprowadza P. Kaleta, *Pojęcie „patrimonium stabile”*, „Roczniki Nauk Prawnych” 24 (2014), nr 4, s. 153–161.

rych wartość mieści się w granicach kwotowych określonych w prawie, zgodnie z treścią kan. 1291 i 1292 § 1 KPK²⁰, co wymaga nie tylko uzyskania zezwolenia kompetentnej władzy, ale również – w wypadku alienacji dóbr diecezji – akceptacji dla zgody biskupa, którą winny wyrazić kolegialne organy doradcze (rada do spraw ekonomicznych²¹ i kolegium konsultorów²²).

2. Statut fundacji

2.1. Uwagi wprowadzające

Fundacja założona na podstawie art. 58 u.s.p.k.k. jest formalnie zorganizowanym i spersonifikowanym majątkiem, o którego przeznaczeniu (sposobie wykorzystania) decyduje wola kościelnej osoby prawnej (fundatora) wyrażona w statucie. Jako podmiot prawa prywatnego podlega ona wszystkim przepisom prawa, które odnoszą się do jej działania, w tym w zakresie nieuregulowanym w ustawie o fundacjach przepisom ustawy z 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny²³ (dalej k.c.). Zastosowanie znajdują tu również przepisy ustawy z 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze Sądowym²⁴ (dalej ustawa o KRS), do których wprost odsyłają art. 7 i art. 9 ustawy o fundacjach.

Najważniejszym aktem prawnym fundacji, na którym podmiot ten opiera swoją działalność, jest statut. Od jego postanowień w dużej mierze zależy nie

²⁰ Konferencja Episkopatu Polski w dniach 18–19 października 2006 r. wydała dekret na podstawie kan. 1292 KPK, który został zatwierdzony 5 grudnia 2006 r. Określa on wysokość najniższej sumy na równowartość 100 000 euro, najwyższej zaś jako równowartość 1 000 000 euro. W przypadku przekroczenia kwoty najwyższej potrzebna jest zgoda Stolicy Apostolskiej.

²¹ Diecezjalnej rady ds. ekonomicznych dotyczą następujące kan. KPK: 423, 492–494, 1263, 1277, 1280, 1281, 1292, 1305. W odniesieniu do zagadnienia alienacji kompetencje tego kolegialnego organu konkretyzuje m.in. prawodawca synodalny diecezji pelplińskiej: Rada ds. ekonomicznych diecezji pelplińskiej skrupulatnie rozpatruje sprawy alienacyjne, które dotyczą majątku kościelnego, mając na uwadze szczególnie to, by stan posiadania nie uległ pogorszeniu. Wyrażanie zgody na tego typu czynność prawną uzasadnione jest racjami duszpasterskimi (statut 337), *Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej*, s. 79. Również rada ta wyraża zgodę na akty nadzwyczajnego zarządzania podejmowane przez biskupa diecezjalnego i opiniuje akty o większym znaczeniu ze względu na stan materialny diecezji oraz wyraża zgodę na alienację dóbr materialnych (art. 5), *Statut diecezjalnej rady ds. ekonomicznych*, [w:] *Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej*, s. 118.

²² Zgodnie z kan. 502 § 1 KPK biskup diecezjalny ma obowiązek ustanowić kolegium konsultorów dla swojej diecezji, mianując w sposób swobodny jego członków spośród członków rady kapłańskiej, w liczbie nie mniejszej niż sześciu i nieprzekraczającej dwunastu. Szerzej na ten temat zob. M. Sitarz, *Kolegium konsultorów w Kodeksie Prawa Kanonicznego 1983 i w partykularnym prawie polskim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.

²³ Ustawa posiada tekst jednolity: Dz.U. z 2017 r. poz. 459 ze zm.

²⁴ Ustawa posiada tekst jednolity: Dz.U. z 2017 r. poz. 700 ze zm.

tylko możliwość realizacji celu, dla którego fundator zdecydował się na ustanowienie fundacji, ale także bieżące funkcjonowanie i przyszły rozwój fundacji. Zgodność z prawem statutu fundacji bada sąd rejestrowy przed dokonaniem wpisu fundacji do Krajowego Rejestru Sądowego. Dlatego redagując jego postanowienia, należy dochować należytej staranności, aby odpowiadały one nie tylko obowiązującym przepisom prawa, ale również regułom języka prawnego. Dla sporządzenia statutu nie jest wymagana forma notarialna, ale wystarczająca jest zwykła forma pisemna. Przystępując do prac na statutom fundacji, należy mieć też na uwadze, że obowiązuje on nie od dnia jego podpisania przez osobę działającą w imieniu kościelnej osoby prawnej (fundatora), ale dopiero od dnia zarejestrowania fundacji przez sąd rejestrowy.

Wydaje się, że dla fundacji zakładanej przez osobę prawną Kościoła katolickiego rozwiązaniem wartym rozważenia – już na etapie tworzenia pierwszego (założycielskiego) statutu – jest prawnie dopuszczalna możliwość przeniesienia pewnych szczegółowych regulacji, przede wszystkim odnoszących się do organizacji organów fundacji, do wewnętrznych aktów pozastatutowych, tj. regulaminów. Należy przy tym pamiętać, aby do regulaminu odsyłał bezpośrednio statut fundacji²⁵. Zmiana treści regulaminu jest bowiem czynnością nierejestrowaną i odbywa się na mocy uchwały odpowiedniego organu wskazanego w statucie. Natomiast każda zmiana statutu musi zostać zarejestrowana przez sąd w Krajowym Rejestrze Sądowym, co łączy się m.in. z koniecznością składania wniosków i uiszczania opłat. Podkreślenia w tym miejscu wymaga, że nie jest prawnie dopuszczalne odesłanie w treści statutu do regulaminu w zakresie tych regulacji, które zgodnie z ustawą o fundacjach obligatoryjnie winny się w nim znaleźć. Badając zgodność z prawem statutu fundacji ustanowionej przez kościelną osobę prawną, sąd rejestrowy zapewne odmówi rejestracji, gdyby znalazło się w nim np. jedynie lakoniczne stwierdzenie: „Zasady i tryb powoływania zarządu fundacji reguluje regulamin, pozostający w zgodzie z przepisami prawa kanonicznego”.

2.2. Obligatoryjne postanowienia statutowe

Jak stanowi art. 5 ust. 1 ustawy o fundacjach, fundator ustala statut fundacji, określający jej nazwę, siedzibę i majątek, cele, zasady, formy i zakres działalności fundacji, a także – co wydaje się mieć szczególnie istotne znaczenie dla fundacji ustanowionej przez osobę prawną Kościoła katolickiego – skład i organizację zarządu, sposób powoływania oraz obowiązki i uprawnienia tego organu i jego członków.

Nazwa fundacji służy przede wszystkim indywidualizacji tego podmiotu w obrocie prawnym, a zatem może być tylko jedna, podlegając ochronie prze-

²⁵ Do statutu można wprowadzić następujące postanowienie: „Szczegółowe zasady organizacji i prac zarządu określone zostaną w regulaminie”.

widzianej dla dóbr osobistych osób prawnych, o której mowa w art. 43 k.c. Na gruncie prawa polskiego nie wymaga się również, aby nazwa fundacji odzwierciedlała w jakiś sposób związek, jaki łączy je z Kościołem, w szczególności przez użycie słów „katolicka” czy „kościelna”. Oczywiście zabieg taki należy uznać za dopuszczalny²⁶.

Siedzibą fundacji powołanej na podstawie art. 58 u.s.p.k.k. może być miejscowość położona na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej²⁷, w której znajduje się siedziba jej zarządu, co przesądza o właściwości Krajowego Rejestru Sądowego prowadzącego rejestr fundacji, a także o właściwości organów państwowych sprawujących nadzór nad działalnością fundacji.

Składniki majątkowe przeznaczone na realizację celu, jaki fundacja ma realizować²⁸, określone w akcie fundacyjnym (jest o nim mowa w dalszej części), powinny być powtórzone w treści statutu fundacji. Mogą to być pieniądze, papiery wartościowe, oddane na własność rzeczy ruchome i nieruchome (art. 3 ust. 3 ustawy o fundacjach)²⁹. Minimalna wysokość funduszu założycielskiego zależy od tego, czy fundacja będzie chciała podjąć działalność gospodarczą. Jeżeli nie, ustawa nie wprowadza jego minimalnej wysokości. W przypadku podjęcia działalności gospodarczej fundator powinien określić, jaką część funduszu przeznacza na działalność statutową, a jaką na działalność gospodarczą, przy czym ta druga wartość nie może być niższa niż 1000 zł (art. 5 ust. 5 ustawy o fundacjach). Dodatkowo wskazać należy, iż przez wyodrębnienie majątku fundacji tworzy się odrębna masa majątkowa, niezależna od majątku kościelnej osoby prawnej, co powoduje, że fundator nie odpowiada za zobowiązania fundacji.

Fundacja ustanowiona na podstawie art. 58 u.s.p.k.k. powinna realizować cele, które są zgodne z podstawowymi interesami Rzeczypospolitej Polskiej, a przy tym społecznie użyteczne lub gospodarczo użyteczne, w szczególności takie jak: ochrona zdrowia, rozwój gospodarki i nauki, oświata i wychowa-

²⁶ G. Radecki, *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego...*, s. 92.

²⁷ Por. B. Rakoczy, *Glosa do wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 4 maja 2005 roku, II SA/Wa 404/05*, „Rejent” (2007), nr 5, s. 150. Autor wyraża pogląd, że z samej nazwy u.s.p.k.k. można wywieść wniosek, że dotyczy ona wyłącznie instytucjonalnych struktur Kościoła katolickiego, które działają w Rzeczypospolitej Polskiej.

²⁸ Sąd rejestrowy nie jest władny ustalać, czy majątek fundacji jest wystarczający dla osiągnięcia celów statutowych, a tym bardziej uzależniać od tego wpis do rejestru. Teza taka wynika z postanowienia Sądu Najwyższego z 12 lutego 2002 r., sygn. I CKN 1388/99: „Ustawodawca nie określił minimalnego pułapu początkowego majątku fundacji, stąd też poza zakresem kognicji Sądu rejestrowego pozostaje oczywiście ocena, czy jest to suma wystarczająca do osiągnięcia zakładanego celu fundacji. Majątek pierwotny (założycielski) fundacji w trakcie jej trwania i działania może ulegać zmianom *in plus* i *in minus*”.

²⁹ Prawa majątkowe nie zostały w tym przepisie *expressis verbis* wymienione. Trudno jednakże przyjąć, aby nie posiadały one zdolności do bycia elementem składowym kapitału założycielskiego fundacji.

nie, kultura i sztuka, opieka i pomoc społeczna, ochrona środowiska oraz opieka nad zabytkami (art. 1 ustawy o fundacjach). Jak nietrudno zauważyć, ustawodawca, wymieniając z nazwy preferowane przez siebie cele, posłużył się tzw. katalogiem otwartym. Tym samym określenie w statucie fundacji, iż powołana została np. w celu zapewnienia warunków rozwoju kultury chrześcijańskiej, powinno spełniać ustawowy wymóg celu społecznie użytecznego. Ale nawet gdyby były to *expressis verbis* cele kościelne czy religijne, to i tak mają one w istocie wymiar społeczny, gdyż ich osiągnięcie co do zasady nie zaspokaja jedynie partykularnego interesu fundatora bądź wąskiej, ściśle określonej grupy. Kościół stanowi bowiem odrębną od państwa społeczność, której członkowie manifestują swoje przekonania religijne w różnych formach życia wspólnotowego i instytucjonalnego, znajdując zarazem inspirację do przekształcania świata przez różnorodną działalność społeczną, kulturalną i polityczną³⁰. Należy też mieć na uwadze, że fundacja może zmienić swój cel, o ile przewiduje to jej statut. Taką możliwość daje organizacjom art. 5 ust. 1 ustawy o fundacjach. Kompetencja do wprowadzenia zmian powinna należeć do konkretnego organu lub fundatora. W przypadku fundacji ustanowionej przez kościelną osobę prawną należy raczej opowiedzieć się za wskazaniem w statucie, iż to uprawnienie posiada wyłącznie fundator.

Zasady, formy i zakres działalności fundacji to przede wszystkim reguły i procedury wskazane w statucie, dotyczące szczegółowych zagadnień jej funkcjonowania. Przedmiotem regulacji winny być tu przede wszystkim: kompetencje organów fundacji; określenie, w jaki sposób będą realizowane cele statutowe; sposób reprezentacji fundacji; wskazanie, czy mogą być tworzone oddziały, filie lub zakłady; zakres terytorialny działalności fundacji.

Postanowienia statutu fundacji winny określać liczbę członków zarządu. Można to zrobić albo podając określoną liczbę osób, albo wskazując minimalną i maksymalną ich liczbę. W orzecznictwie pojawiały się wątpliwości dotyczące minimalnego składu zarządu. Chociaż w jednym z orzeczeń Sąd Najwyższy wskazał, że zarząd powinien być przynajmniej dwuosobowy³¹, stanowisko takie nie zyskało aprobaty w późniejszych orzeczeniach. Obecnie powszechnie uznaje się, że zarząd może być jednoosobowy i fundacje takie wpisywane są do Krajowego Rejestru Sądowego. Ustawa o fundacjach nie precyzuje długości trwania kadencji członka zarządu. Fundator jako twórca statutu ma więc dużą swobodę w określaniu długości kadencji, możliwości wyboru na ponowną kadencję itp. Tak więc członkowie zarządu mogą być powoływani na okresy kadencji wspólnych bądź indywidualnych. Nie ma prze-

³⁰ Tak J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 7–8.

³¹ Postanowienie z 8 grudnia 1992 r., sygn. I CRN 1982/92, „Wokanda” (1993), nr 4, s. 5.

szkód, aby w statucie połączyć wyżej wymienione sposoby pełnienia funkcji członka zarządu i zróżnicować zasady dotyczące poszczególnych członków. Część członków zarządu może być powołana na kadencję wspólną, a niektórzy na kadencje indywidualne albo bez ustalenia kadencji na czas nieoznaczony. Statut może też poddać regulacji wewnętrzne stosunki między poszczególnymi członkami zarządu, przyznając niektórym z nich szersze uprawnienia. Przykładem może być uprzywilejowanie prezesa zarządu co do głosowania, zwoływania zarządu, kierowania obradami itp. Chociaż co do zasady fundację reprezentuje zarząd, możliwe jest występowanie w jej imieniu przez inne podmioty, w szczególności pełnomocników i prokurentów. Zasady udzielania pełnomocnictw i prokury powinny zostać ustalone w statucie. W przypadku braku tej regulacji stosuje się zasady ogólne kodeksu cywilnego.

2.3. Fakultatywne postanowienia statutowe w odniesieniu do prawa polskiego i prawa kanonicznego

Ograniczenie się jedynie do spełnienia wymogów ustawowych nie wydaje się najlepszym rozwiązaniem. W treści statutu mogą i powinny znaleźć się regulacje, które umożliwią kościelnemu fundatorowi jak najdalej idącą możliwość sprawowania kontroli i nadzoru nad bieżącą działalnością fundacji. Może zrodzić się tu wątpliwość, czy kościelna osoba prawna może oddziaływać na ustanowioną przez siebie fundację z odwołaniem się do norm prawa kanonicznego. Analizując to zagadnienie, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że do tego typu fundacji zastosowanie znajduje art. 58 u.s.p.k.k. oraz – jak w przypadku wszystkich fundacji powołanych na gruncie prawa polskiego – przepisy prawa powszechnie obowiązującego, w tym przede wszystkim ustawa o fundacjach. Dlatego też nie mogą być tu wprost stosowane przepisy prawa kanonicznego odnoszące się do osób prawnych (kan. 113–123 KPK), a także dotyczące fundacji autonomicznych, zawarte w KPK w księdze V (*Dobra doczesne Kościoła*), tytuł IV (*Pobożne zapisy w ogólności. Pobożne fundacje*). Taki pogląd ugruntował się dość powszechnie wśród przedstawicieli nauki prawa kanonicznego i wyznaniowego³², a w literaturze przedmiotu trudno znaleźć relewantne argumenty popierające tezę przeciwną.

Nie oznacza to jednak, że kościelna osoba prawna, działając jako fundator, a zarazem twórca statutu, nie może wprowadzić do jego treści posta-

³² Zob. J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunków między Państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003), red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 96–97; G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce (na styku prawa kanonicznego i prawa cywilnego)*, „Rejent” (2003), nr 7/8, s. 132; M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” (2006), z. 8, s. 22.

nowień, które odpowiadać będą przepisom prawa kanonicznego, z tym że nie będą to już wtedy normy kanonicznoprawne *sensu stricto*, lecz normy wewnętrzne prawa statutowego. W tym formalnym zabiegu szczególnie istotne jest, aby decydując się na recepcję przepisów prawa kanonicznego do statutu fundacji, kościelny fundator uczynił to w sposób w pełni wierny i możliwie całościowy. Jeśli bowiem w statucie fundacji znajdują się uregulowania odpowiadające treści jedynie części tych przepisów, to w razie luki w unormowaniach statutowych nie będzie można skutecznie odwoływać się do tych fragmentów prawa kanonicznego, które nie zostały przeniesione do treści statutu. Ma to znaczenie zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o sprawowanie zarządu nad majątkiem fundacji, który w przypadku przekazania go przez fundatora traci status dobra kościelnego, o którym mowa w kan. 1257 KPK, w myśl którego należą one do publicznych kościelnych osób prawnych, a taką na pewno nie jest fundacja prawa polskiego. Z tego powodu zasadne wydaje się przeniesienie do treści statutu całego kan. 1279 KPK. Zgodnie z jego § 1 zarząd dóbr kościelnych należy do tego, kto bezpośrednio kieruje osobą, do której dobra należą, chyba że co innego postanawiają prawo partykularne, statuty lub prawny zwyczaj, przy zachowaniu prawa ordynariusza do interwencji w przypadku zaniedbań zarządcy. Z kolei w myśl § 2 tegoż kanonu do zarządzania dobrami publicznej osoby prawnej, która z prawa, przepisów fundacyjnych lub własnych statutów nie ma własnych zarządców, ordynariusz, któremu dana osoba podlega, powinien wybrać odpowiednie osoby na okres trzech lat; mogą one być ponownie mianowane przez ordynariusza. Mając na względzie, że kanoniczne pojęcie czynności zwyczajnego i nadzwyczajnego zarządzania nie pokrywa się dokładnie ze stosowanym w prawie cywilnym rozróżnieniem między czynnościami zarządzania i rozporządzania³³, w pełni uzasadnione wydaje się także przeniesienie do postanowień statutowych kan. 1281 KPK. Mianowicie, zgodnie z jego § 1 przy zachowaniu przepisów statutów zarządcy nieważnie wykonują czynności, które przekraczają granice i sposób zwyczajnego zarządzania, jeśli nie uzyskali wcześniej pisemnego upoważnienia od ordynariusza. Istotne znaczenie ma tu również § 2 tegoż kanonu, w myśl którego w statutach winny być określone czynności przekraczające granice i sposób zwyczajnego zarządzania, a jeżeli w statutach nie ma o tym mowy, biskup diecezjalny, wysłuchawszy zdania rady do spraw ekonomicznych, powinien określić tego rodzaju czynności w odniesieniu do podległych mu osób.

W kontekście omawianego zagadnienia należy mieć na uwadze, że wprowadzenie określonych przepisów prawa kanonicznego do statutu fundacji może skutkować tym, iż ich naruszenie będzie traktowane w taki sam sposób, jak naruszenie przepisów prawa polskiego.

³³ M. Lopez Alarcon, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz...*, s. 954.

3. Akt założycielski i rejestracja fundacji

Chronologicznie rzecz ujmując, statut fundacji wydaje się być dokumentem wtórnym w stosunku do aktu założycielskiego fundacji. Najczęściej jednak procedura powoływania fundacji wygląda tak, że dopiero po opracowaniu i zaaprobowaniu najważniejszych postanowień statutowych przez fundatora decyduje się on na złożenie oświadczenia woli o ustanowieniu fundacji (art. 3 ust. 1 ustawy o fundacjach). Można przyjąć, że w przypadku kościelnego fundatora kolejność ta zostanie również zachowana, co nieprzypadkowo odpowiada kolejności (uwaga na marginesie) prezentowanych tu zagadnień: statut przed aktem założycielskim fundacji.

Jak wynika z art. 3 ust. 2 ustawy o fundacjach, oświadczenie woli o ustanowieniu fundacji winno być złożone pod rygorem nieważności w formie aktu notarialnego. Fundator zobligowany jest w nim do wskazania celu fundacji oraz składników majątkowych na jego realizację przeznaczonych. Notariusz, badając prawidłowość tej czynności prawnej, powinien dokonać sprawdzenia, czy osoba podejmująca ten akt może występować w imieniu kościelnej osoby prawnej, a także czy czynność ta nie stanowi przekroczenia zakresu jej umocowania. W tym miejscu warto zauważyć, że akt fundacyjny jest czynnością jednostronnie zobowiązującą, dokonaną pod warunkiem zawieszającym w postaci wpisu fundacji do Krajowego Rejestru Sądowego, i może być do czasu tego wpisu odwołany³⁴.

Fundacja ustanowiona przez osobę prawną Kościoła katolickiego nabywa osobowość prawną wraz z dokonaniem wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego (art. 7 ust. 2 ustawy o fundacjach), który ma charakter wpisu konstytutywnego, tj. tworzącego fundację prawa polskiego, z uwzględnieniem przepisów szczególnych (art. 58 ust. 2–5 u.s.p.k.k.). Zgodnie z art. 49 ust. 1 ustawy o KRS fundacje wpisywane są do będącego częścią Krajowego Rejestru Sądowego rejestru stowarzyszeń, innych organizacji społecznych i zawodowych, fundacji oraz publicznych zakładów opieki zdrowotnej, a jeśli prowadzą działalność gospodarczą, to – stosownie do art. 50 tej ustawy – także do rejestru przedsiębiorców. Wniosek o dokonanie wpisu w imieniu fundacji składa jej zarząd w pełnym składzie, ponieważ na tym etapie nie obowiązują jeszcze reguły reprezentacji przewidziane w statucie, które będą miały zastosowanie dopiero od momentu wpisu fundacji do rejestru. Z chwilą wpisania fundacji do Krajowego Rejestru Sądowego, co stwierdza sąd rejestrowy w wydanym postanowieniu, uzyskuje ona osobowość prawną. Na sądzie rejestrowym spoczywa obowiązek związany z zawiadomieniem organów nadzorujących o dokonanym wpisie. Zgodnie z art. 9 ustawy o fundacjach o wpisaniu fundacji do Krajowego Rejestru Sądowego sąd zawiadamia ministra właściwego ze względu na przedmiot działania oraz cele fundacji, a także starostę powiatu właściwego ze względu na siedzibę

³⁴ Tak H. Cioch, *Prawo fundacyjne*, Warszawa 2005, s. 76.

fundacji. Zauważyć przy tym należy, że sąd nie ma obowiązku zawiadomienia nadzorca kościelnego, tj. kościelnej osoby prawnej będącej fundatorem lub innej wskazanej w statucie fundacji.

4. Kościelny i państwowy nadzór nad działalnością fundacji

Nie może budzić wątpliwości, że konsekwencją uznania przez sąd rejestrowy fundacji ustanowionej przez osobę prawną Kościoła katolickiego za fundację, o której mowa w art. 58 ust. 1 u.s.p.k.k., jest stosowanie względem tego podmiotu norm szczególnych zawartych w art. 58 ust. 2–5 u.s.p.k.k., w których przewidziano objęcie takich fundacji dodatkowym nadzorem sprawowanym przez kościelną osobę prawną oraz określono sposób rozdysonowania jej majątku w razie jej likwidacji. Nadzór kościelny na mocy wyżej wymienionych przepisów uzyskał więc rangę ustawową i status niezależności względem nadzoru państwowego, stając się wobec niego nadzorem niejako równoległym³⁵. A zatem, charakteryzując status prawny nadzoru kościelnego, nie można w żaden sposób przypisać mu cechy fakultatywności. W istocie rzeczy jest on taki sam jak nadzór państwowy. Ma bowiem charakter nadzoru zewnętrznego i jest obligatoryjny. Dodatkowo, uwzględniając art. 58 ust. 3 u.s.p.k.k., w razie stwierdzonych nieprawidłowości w zarządzaniu fundacją jest on sprawowany w pierwszej kolejności wobec nadzoru państwowego, ponieważ właściwy organ powinien najpierw zwrócić się do kościelnej osoby prawnej sprawującej nadzór nad fundacją, wyznaczając termin nie krótszy niż trzy miesiące na spowodowanie usunięcia nieprawidłowości. W tym czasie powstrzymuje się on od jakichkolwiek działań i dopiero po bezskutecznym upływie tego terminu może zastosować środki przewidziane w przepisach o fundacjach. *Ratio legis* tego unormowania stanowi ochrona interesów Kościoła przez zapewnienie mu w sposób ustawowy wpływu na działanie zakładanych przez niego fundacji i na losy przeznaczonego na nią majątku³⁶.

Państwowy nadzór nad działalnością fundacji powołanej przez kościelną osobę prawną wykonuje przede wszystkim minister właściwy ze względu na zakres swojego działania oraz cele fundacji. W przypadku gdy wspomniane cele mieszczą się w zakresie działania dwóch albo więcej ministrów, właściwy będzie ten, z którego zakresem działania wiążą się głównie cele fundacji. Gdyby fundacja korzystała ze środków publicznych i prowadziła działalność gospodarczą

³⁵ Por. G. Gura, *Nadzór nad fundacjami kościelnymi w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” (2013), t. 16, s. 101.

³⁶ Rozwiązania przyjętego w polskim ustawodawstwie nie należy postrzegać jako szczególnego przywileju dla Kościoła katolickiego, skoro w krajach Europy Zachodniej fundacje kościelne często są w ogóle wyłączone spod nadzoru państwowego. Zob. H. Cioch, dz. cyt., s. 110; L. Stecki, *Fundacja*, cz. 2 i 3, Toruń 1996, s. 336.

na obszarze całego kraju, wówczas w myśl art. 15 ust. 2 ustawy o fundacjach objęta zostałaby również nadzorem starosty właściwego ze względu na siedzibę fundacji.

Wskazanie nadzorcy kościelnego w statucie, podobnie jak wskazanie w tym akcie ministra mającego sprawować nadzór państwowy (art. 5 ust. 2 ustawy o fundacjach), stanowi uprawnienie fundatora będącego kościelną osobą prawną, nie zaś jego obowiązek. Wykonanie tego uprawnienia sprawia, że sąd, dokonując rejestracji fundacji, wpisuje jako jej dodatkowy organ nadzoru (oprócz organu nadzoru państwowego)³⁷ podmiot wskazany w statucie, chyba że nie ma on statusu kościelnej osoby prawnej w rozumieniu prawa polskiego³⁸. Godzi się przy tym zauważyć, że pogląd o prawnej dopuszczalności rozwiązania, iż może być to także duchowny, czyli osoba fizyczna, lub podmiot mający osobowość prawną jedynie na gruncie prawa kanonicznego – co zdaje się wyrażać G. Radecki w odniesieniu do art. 58 ust. 2 u.s.p.k.k.³⁹ – trudno uznać za trafny, gdyż na podstawie reguł wykładni leksykalno-gramatycznej można wywieść tylko jeden wniosek: nadzorcą kościelnym może być podmiot mający wyłącznie status kościelnej osoby prawnej, z tym że nie musi to być fundator. Interpretacja tego przepisu przez wspomnianego autora byłaby zasadna, gdyby brzmiał on tak: „Niezależnie od nadzoru państwowego, nadzór nad działalnością fundacji sprawuje kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub inna osoba wskazana w statucie fundacji”.

Podanie przez sąd informacji określającej imiennie nadzorcę kościelnego jest szczególnie istotne dla organu sprawującego nadzór państwowy, ponieważ wskazuje, do jakiego podmiotu kościelnego ma się on zwrócić, aby nadać bieg trzymiesięcznemu terminowi na usunięcie nieprawidłowości w funkcjonowaniu fundacji. Właściwi ministrowie i starostowie jawią się jednak w tym przypadku jako organy nadrzędne wobec podmiotów kościelnych, ponieważ to oni wyznaczają stronie kościelnej odpowiedni termin i obligują ją do podjęcia działań nadzorczych, a ponadto to do nich ostatecznie należy ocena, czy nieprawidłowości ich zdaniem zostały usunięte, czy też nie, oraz czy należy wnioskować do sądu o zastosowanie bardziej represyjnych środków nadzoru bezpośredniego⁴⁰. Zgodnie z art. 14 ust. 2 ustawy o fundacjach państwowy nadzorca może wystąpić do sądu o zawieszenie zarządu fundacji i wyznaczenie zarządcy przymusowego. Jednak sąd nie może wyznaczyć zarządcy przymusowego dowolnie, także w sytuacji, gdyby kościelna osoba prawna nie dostosowała się do

³⁷ Por. D. Bugajna-Sporczyk i in., *Fundacje i stowarzyszenia. Prawo i praktyka*, Warszawa 2005, s. 115.

³⁸ G. Radecki, *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego...*, s. 130.

³⁹ Art. 58 ust. 2 u.s.p.k.k. brzmi: „Niezależnie od nadzoru państwowego, nadzór nad działalnością fundacji sprawuje kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji”.

⁴⁰ G. Gura, *Nadzór nad fundacjami...*, s. 101.

wezwania do usunięcia nieprawidłowości, a przesądza o tym wprost art. 58 ust. 4 u.s.p.k.k. w brzmieniu: „W razie konieczności poddania fundacji zarządowi przymusowemu w myśl przepisów o fundacjach, zarząd ten będzie sprawowała kościelna osoba prawna wyznaczona przez Prezydium Konferencji Episkopatu Polski”. Kompetencja sądu sprowadza się więc w praktyce jedynie do zaakceptowania kościelnej osoby prawnej wskazanej przez Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. Dlatego w tym miejscu rodzi się wątpliwość: jaki jest sens dalszego utrzymywania w polskim prawie fundacyjnym przepisu pozbawionego w istotnym stopniu zawartości normatywnej.

5. Wniosek *de lege ferenda*

Podsumowując, należy skonstatować, iż mając na względzie wyrażoną w art. 1 Konkordatu zasadę niezależności i autonomii państwa i Kościoła⁴¹, dotychczasową regulację statuującą zasadę dualizmu nadzoru kościelnego i państwowego nad fundacjami ustanowionymi przez osoby prawne Kościoła katolickiego trudno aktualnie uznać za merytorycznie zasadną. Kompetencja organów administracji państwowej (właściwy minister i starosta) do sprawowania nadzoru wobec takich podmiotów, jak np. „Dzieło Nowego Tysiąclecia”⁴², powinna odejść w swoisty niebyt prawny. Na rezygnacji z nadzoru państwowego (administracyjnego) na pewno nie ucierpi bezpieczeństwo obrotu prawnego, gdyż w wystraszającym stopniu chroni je nadzór sądów rejestrowych związany z wpisem do Krajowego Rejestru Sądowego⁴³. Ponadto można założyć, że realizacja proponowanej zmiany stanowiłaby istotny impuls do korzystania w większym niż dotychczas stopniu z formy organizacyjno-prawnej fundacji prawa polskiego przez osoby prawne Kościoła katolickiego, w szczególności do realizowania tych celów, które są zgodne z misją Kościoła, a przy tym odpowiadają aktualnym potrzebom i wyzwaniom życia społecznego.

Ze wszech miar zasadne i potrzebne jest zatem sformułowanie wniosku *de lege ferenda* o uchylenie w art. 58 u.s.p.k.k. ust. 3 oraz nadanie ust. 2 nowego brzmienia: „Nadzór nad działalnością fundacji sprawuje kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji”.

⁴¹ Szerzej na ten temat zob. W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 r.*, Warszawa 2000, s. 16–17.

⁴² Fundacja ustanowiona przez Konferencję Episkopatu Polski w 2000 r. jako wyraz wdzięczności dla Ojca Świętego Jana Pawła II za Jego niestrudzoną posługę duchową na rzecz Kościoła i Ojczyzny.

⁴³ Zob. G. Gura, *Nadzór nad fundacjami...*, s. 107; tenże, *Fundacje kościelne w prawie polskim i niemieckim*, Warszawa 2018, s. 134 i n.

Bibliografia

- Adamczewski W., *Elementy prawa kanonicznego ze szczególnym uwzględnieniem kościelnej osoby prawnej w obrocie prawnym*, „Nowy Przegląd Notarialny” (2007), nr 3.
- Blicharz J., *Ustawa o fundacjach. Komentarz*, Kolonia 2002.
- Bugajna-Sporczyk D. i in., *Fundacje i stowarzyszenia. Prawo i praktyka*, Warszawa 2005.
- Cioch H., *Status polskich fundacji w świetle judykatury*, „Rejent” (2000), nr 5.
- Cioch H., *Prawo fundacyjne*, Warszawa 2011.
- Cioch H., *Istota fundacji kościelnej*, [w:] *Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisławski, Lublin 2001.
- Dembski K., *Osobowość prawna Kościoła Katolickiego w PRL*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (1981), nr 3, s. 1.
- Góralski W., Pieńdyk A., *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 r.*, Warszawa 2000.
- Gura G., *Fundacje kościelne w prawie polskim i niemieckim*, Warszawa 2018.
- Gura G., *Nadzór nad fundacjami kościelnymi w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” (2013), t. 16.
- Kaleta P., *Pojęcie „patrimonium stabile”*, „Roczniki Nauk Prawnych” 24 (2014), nr 4, s. 153–161.
- Kidyba A., *Fundacje i stowarzyszenia. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1995.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum, Poznań 1984.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011.
- Krukowski J., *Konstytucyjny model stosunków między Państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 96–97.
- Krukowski J., *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993.
- Misztal H., *Kościelne osoby prawne w prawie polskim*, [w:] *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. H. Karbonika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998.
- Misztal H., *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin–Sandomierz 1999.
- M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” (2006), z. 8, s. 22.
- Radecki G., *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego w Polsce*, Katowice 2009.
- Radecki G., *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce (na styku prawa kanonicznego i prawa cywilnego)*, „Rejent” (2003), nr 7/8, s. 132.
- Rakoczy B., *Glosa do wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 4 maja 2005 roku, II SA/Wa 404/05*, „Rejent” (2007), nr 5, s. 150.

- Sagan B., Strzępka J., *Prawo o fundacjach. Komentarz*, Katowice 1992.
- Sitarz M., *Kolegium konsultorów w Kodeksie Prawa Kanonicznego 1983 i w partykularnym prawie polskim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
- Sobański R., *Prawo kanoniczne a krajowy porządek prawny*, „Państwo i Prawo” (1999), nr 6.
- Stecki L., *Fundacja*, cz. 2 i 3, Toruń 1996.
- Suski P.J., *Stowarzyszenia i fundacje*, Warszawa 2008.
- Świto L., *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Olsztyn 2010.
- Trzaskowski R., *Działalność statutowa a działalność gospodarcza fundacji – prawo i praktyka*, Warszawa 2003.
- Walencik D., *Fundacje zakładane przez osoby prawne Kościoła katolickiego w Polsce a fundacje pobożne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” (2013), t. 16.

Michał Skwierczyński (mgr) – doktorant, Katedra Prawa Kanonicznego i Prawa Wyznaniowego, Instytut Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Absolwent podyplomowych studiów Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej oraz Prawa Podatkowego na Uniwersytecie Wrocławskim. Publikacje w półrocznikach: „Kościół i Prawo” Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz „Wrocławski Przegląd Teologiczny” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Jacek Froniewski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

abbajacek@o2.pl

ORCID: 0000-0003-0133-3125

Współczesne uwarunkowania posługi duchowej wobec chorych w Polsce – aspekty medyczne, prawne, duszpasterskie i ekumeniczne

Modern Determinants of Spiritual Service to the Sick in Poland – Medical, Legal, Pastoral and Ecumenical Aspects

Abstract: Since the mid-20th century numerous factors have emerged which have substantially influenced the change in the form of spiritual service to the sick. The author indicates four such basic domains in which the most important changes in this respect have occurred. In medical sciences we are currently witnessing the passage from the biomedical paradigm to the holistic one, which implies an appreciation of cultural factor influence on the treatment process. This results in recognising the value of the chaplain service in the hospital. As far as the civil law is concerned, in the 90s of the 20th century in Poland regulations were introduced which regulate relationships between the state and religious communities. These regulations ensured legal guarantees for the chaplain service in hospitals. The Second Vatican Council initiated a reform of the sacrament of anointing of the sick, which has deeply transformed the form of the pastoral sick care. In this respect, the author analyses the recent instruction on this subject, issued by the

Polish Bishops' Conference. Finally, the forth part of the paper outlines the ecumenical dimension of the spiritual help for the sick of other denominations, which is currently of an increasing practical importance in view of the growing migration movements in Europe. Ultimately, the goal of the paper is to indicate guidelines for chaplains servicing the sick which would be adequate in the context of the above mentioned modern determinants.

Key words: pastoral care for the sick, the sacrament of anointing of the sick, patient rights, hospital chaplain, ecumenism

Abstrakt: Od połowy XX w. pojawiło się sporo czynników, które w istotny sposób wpłynęły na zmianę kształtu posługi duchowej wobec chorych. Autor wskazuje cztery takie podstawowe obszary, w których nastąpiły najważniejsze zmiany w tym zakresie. W naukach medycznych dokonuje się współcześnie przejście od paradygmatu biomedycznego do holistycznego, a co za tym idzie, dowartościowuje się wpływ czynników kulturowych na przebieg procesu leczenia. To powoduje docenienie roli posługi duszpasterza w szpitalu. W zakresie prawa cywilnego w latach 90. XX stulecia w Polsce wprowadzono regulacje normujące relacje pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi, które dały gwarancje prawne dla posługi duchownych w szpitalach. Sobór Watykański II zapoczątkował reformę sakramentu namaszczenia chorych, co w sposób istotny przeobraziło formę duszpasterstwa chorych. Autor analizuje w tym zakresie najnowszą instrukcję na ten temat wydaną przez Konferencję Episkopatu Polski. Czwarta część artykułu nakreśla ekumeniczny wymiar pomocy duchowej dla chorych z innych wyznań, co obecnie ma coraz większe znaczenie praktyczne wobec narastających ruchów migracyjnych w Europie. Ostatecznie więc celem artykułu jest wskazanie dyrektyw dla duszpasterzy posługujących chorym, adekwatnych w kontekście tychże współczesnych uwarunkowań.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo chorych, sakrament namaszczenia chorych, prawa pacjenta, kapelan szpitalny, ekumenizm

W ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat wiele czynników znacząco wpłynęło na zmianę kształtu posługi duszpasterskiej wobec chorych, szczególnie w warunkach hospitalizacji. Od strony medycyny w wyniku przechodzenia do holistycznego podejścia do procesu leczenia coraz częściej dostrzega się rolę uwarunkowań kulturowych, a więc i religijnych, wpływających na relację z pacjentem, co przekłada się na dowartościowanie roli duszpasterza w szpitalu. W latach 90. XX stulecia w Polsce wprowadzono regulacje prawne gruntownie normujące relacje pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi, które objęły także posługę duchownych w szpitalach. Posoborowa reforma sakramentu namaszczenia chorych w sposób istotny przeobraziła formę duszpasterstwa

chorych, a ekumeniczne otwarcie Kościoła katolickiego dało nowe możliwości w zakresie pomocy duchowej dla pacjentów z innych wyznań, co obecnie ma ogromne praktyczne znaczenie wobec wzbierającej fali ruchów migracyjnych. Wydaje się więc, że całościowe ujęcie owych wielopłaszczyznowych procesów wymaga systematycznej analizy, która pozwoli na sposób teologiczny w perspektywie interdyscyplinarnej naszkicować dyrektywy dla duszpasterzy posługujących chorym, adekwatne w kontekście tychże współczesnych uwarunkowań.

1. Czynniki generujące we współczesnej medycynie zmianę podejścia do posługi duchowej wobec chorych

Nowoczesna medycyna opiera się ciągle w swoim głównym nurcie na paradygmacie biomedycznym, którego pierwotną podstawą jest kartezjański model antropologiczny rozdzielający duszę i ciało, gdzie sfera cielesna traktowana jest na sposób mechanistyczny. To stanowisko zostało utwierdzone przez oświeceniowy materializm i empiryzm, przyczyniając się do emancypacji i rozwoju medycyny naukowej, ale jednocześnie doprowadzając do jej koncentracji tylko na somatycznym wymiarze człowieka, który postrzegany był jedynie jako suma wszystkich organów. Takie redukcjonistyczne podejście do chorego pogłębiło się jeszcze mocniej w XIX w. wraz z nowymi odkryciami w zakresie nauk biologicznych. Skutkiem tego pacjent jako integralny byt psychofizyczny był coraz bardziej marginalizowany w procesie leczenia, gdyż nauki medyczne w XX w. oparte na paradygmacie biomedycznym skupiły się przede wszystkim na zaburzeniach funkcji biologicznych organizmu¹. Dopiero rozwój szeroko pojętej antropologii, a zwłaszcza psychologii w drugiej połowie XX w. sprawił, że czysto biomedyczne podejście do choroby, choć odpowiadające wysoce dzisiaj stechnicyzowanej diagnostyce, zaczęło w medycynie powoli ustępować wobec podejścia holistycznego, uwzględniającego głębiej psychosomatyczną jedność człowieka, a tym samym spowodowało dowartościowanie sfery duchowej w opiece medycznej². Taka perspektywa postawiła w zupełnie nowym świetle posługę duchowego wobec chorych i spowodowała jej rewaloryzację w kom-

¹ Por. U. Eibach, *Gesundheit und Krankheit. Anthropologische, theologische und ethische Aspekte*, [w:] *Handbuch der Krankenhauspflege*, red. M. Klessmann, Göttingen 2013⁴, s. 273–274; H.-M. Rieger, *Gesundheit. Erkundungen zu einem menschenangemessenen Konzept*, Leipzig 2013, s. 65–82; J. Lewko, *Holistyczny model opieki nad chorym*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kulak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 289–293; R.A. Bianchi, *Uzdrowieni i zbawieni. Jezus leczy nasze rany*, przeł. J. Ganobis, Kraków 2018, s. 63.

² Zob. A. Ostrzyżek, J.T. Marcinkowski, *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia a teoria i praktyka kliniczna*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93 (2012), nr 4, s. 683–684; H.-M. Rieger, dz. cyt., s. 82–117. Por. J. Zizioulas, *Illness and Healing in Orthodox Theology*, Alhambra (CA) 2016, s. 15–26; R.A. Bianchi, dz. cyt., s. 129–130.

pleksowej wizji procesu leczenia, czyniąc ją integralnym elementem terapii ujmowanej holistycznie.

Drugim czynnikiem, który w ostatnich latach wpłynął w naukach medycznych na waloryzację opieki duchowej w szpitalach, jest proces przewartościowywania organizacji i zarządzania ośrodkami medycznymi pod kątem rozumienia potrzeb pacjenta. Okazuje się bowiem, że postępująca dehumanizacja medycyny sprawiła, iż oczekiwania chorych wykraczają częstokroć poza samą skuteczność zabiegów i kompetencji klinicznych lekarzy, a specjaliści od ochrony zdrowia dostrzegają coraz wyraźniej rolę relacji osobowych pomiędzy uczestnikami procesu leczenia. W wielu wiodących szpitalach na świecie nastąpiła poprzez to zmiana filozofii działania, gdzie zaspokojenie potrzeb pacjenta stało się kluczowym wskaźnikiem oceny jakości placówki medycznej, co ma bezpośrednie przełożenie na ich wyniki finansowe. Tym samym nawet w modelach zarządzania opierających się na typowo rynkowej koncepcji usług medycznych dostrzega się obecnie wartość oferty opieki duchowej w ramach całościowego pakietu usług dla pacjenta³.

Należy zauważyć, że konsekwencją tych procesów stało się dowartościowanie w bogatej palecie potrzeb pacjenta szeroko rozumianych uwarunkowań kulturowych, jako istotnego czynnika poprawiającego jego komfort w procesie hospitalizacji⁴. Stąd też coraz częściej w literaturze z zakresu nauk o zdrowiu podkreśla się dzisiaj znaczenie kompetencji międzykulturowej w pracy personelu medycznego, a tym samym postuluje kształcenie wrażliwości międzykulturowej już w trakcie studiów medycznych⁵. W takim kontekście zaczęto w obszarze medycyny dostrzegać również religijne uwarunkowania w sprawowaniu opieki nad chorym, na co do niedawna raczej nie zwracano uwagi, nie doceniając roli przekonań religijnych w funkcjonowaniu pacjentów w procesie leczenia⁶. Ten wymiar nabrał obecnie szczególnego znaczenia wobec narastających w skali globalnej ruchów migracyjnych i powiązanej z tym zjawiskiem pogłębiającej się pluralizacji wyznaniowej społeczeństwa, także polskiego, które dotąd charakteryzowało się dużą jednorodnością kulturową i wyznaniową, a w ostatnim czasie coraz szybciej dywersyfikującego się światopoglądowo i kulturowo⁷. Z tego

³ Zob. szerzej J.I. Merlino, A. Raman, *Health Care's Service Fanatics*, „Harvard Business Review” 91 (2013), Iss. 5, s. 108–116; D. Haart, *Die Rolle der Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge...*, s. 47–56; M. Biernacki, M.W. Nowak, *Jak poprawić satysfakcję pacjentów: zrozumieć sukces Cleveland Clinic*, „Handel Wewnętrzny” 370 (2017), nr 5, s. 53–62.

⁴ Zob. C.R. Łukaszuk, E. Krajewska-Kulać, *Satysfakcja z opieki jako istotny element jakości opieki medycznej nad pacjentem*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 310.

⁵ Zob. szerzej K. Van Damme-Ostapowicz, *Kontekst kultury w opiece zdrowotnej na świecie*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 231–238; K.B. Głodowska, A. Bendowska, *Transkulturowa opieka medyczna niezbędnym elementem w programach nauczania na uniwersytetach medycznych w Polsce*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 791–798.

⁶ Zob. A. Lankau, *Rola przekonań religijnych w sprawowaniu opieki medycznej*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 276–277.

⁷ Por. M. Klessmann, *Ausblick: Krankenhausseelsorge als Dienst der Kirche in der pluralen Gesellschaft*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge...*, s. 342–345.

względu otwiera się nagląca potrzeba poszerzenia wymiaru ekumenicznego posługi duchowej wobec chorych, gdyż w dzisiejszych polskich warunkach ksiądz katolicki znacznie częściej niż dotychczas w placówkach medycznych spotyka się z wiernymi innych wyznań, którzy mogą nie mieć dostępu do duchownego własnego Kościoła. Wiedza na temat możliwości posługi wobec chorych innych wyznań jest ciągle niewielka, a nierzadko można się tu jeszcze zetknąć z narosłymi historycznie stereotypami i uprzedzeniami, co w praktyce może w wielu sytuacjach pozbawiać pacjentów z wyznań mniejszościowych niezbędnej pomocy duchowej. Z drugiej strony duszpasterze świadomi ekumenicznie mogą służyć na bieżąco pomocą także personelowi medycznemu w zrozumieniu uwarunkowań religijnych istotnych dla hospitalizowanych pacjentów⁸.

2. Gwarancje prawne opieki duszpasterskiej nad chorymi w ustawodawstwie polskim

Najwyższym aktem prawnym w Polsce, z którym muszą być zgodne wszystkie akty niższego rzędu, jest obowiązująca Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r., gdzie w art. 53 ust. 2 gwarantuje się w sposób ogólny „prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują” (z czym korespondują tutaj także art. 31, 32 i 35)⁹. Wcześniejszy akt legislacyjny zabezpieczający obywatelom w sposób ogólny dostęp do posługi duchowej podczas hospitalizacji to Ustawa o wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r. (art. 4 ust. 1 pkt 2 oraz art. 19 ust. 2 pkt 3)¹⁰. Szczegółowo prawo chorych do opieki duszpasterskiej w placówkach leczniczych zapewnione jest przez wiele ustaw regulujących stosunki państwa polskiego z poszczególnymi wyznaniem. W odniesieniu do Kościoła katolickiego mamy tu dwa fundamentalne akty prawne. Przede wszystkim jest to Ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP, która w art. 31 wprowadza następujące regulacje:

1. Osobom przebywającym w zakładach leczniczych oraz zamkniętych zakładach pomocy społecznej zapewnia się prawo wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych.
2. W celu realizacji uprawnień, o których mowa w ust. 1, kierownicy właściwych zakładów państwowych zatrudnią kapelanów skierowanych przez biskupa diecezjalnego.
3. W celu umożliwienia udziału zainteresowanych chorych i podopiecznych we Mszy św. i w innych zbiorowych praktykach religijnych, kierownicy właściwych

⁸ Por. R. Gestrich, *Aus- und Fortbildung für Krankenhausseelsorge*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge...*, s. 339.

⁹ Dziennik Ustaw [dalej Dz.U.] 1997, nr 78, poz. 483. Por. E. Sarnacka, *Prawa pacjenta odmiennego kulturowo*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 113–114; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 65.

¹⁰ Dz.U. 1989, nr 25, poz. 155. Por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 81.

zakładów państwowych przeznaczają odpowiednie pomieszczenia na kaplice, a w wyjątkowych wypadkach udostępnią do tego celu inne pomieszczenia¹¹.

Prawa te zostały następnie potwierdzone w Konkordacie pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, zawartym jako umowa międzynarodowa 28 lipca 1993 r., a wprowadzonym w życie dopiero 25 kwietnia 1998 r.¹²

W latach 90. XX w. uchwalono, na wzór ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, zestaw tzw. ustaw kościelnych normujących relacje państwa polskiego z innymi wyznaniem¹³. Ich zapisy w interesującym nas zakresie są bardzo podobne jak w odniesieniu do Kościoła katolickiego. Mianowicie Ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego zapewnia w art. 27 chorem z tego Kościoła następujące prawa:

1. Osobom przebywającym w szpitalach oraz w zakładach pomocy społecznej zapewnia się prawo wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych.
2. W celu realizacji uprawnień, o których mowa w ust. 1, kierownicy właściwych zakładów państwowych zatrudnią kapelanów, jeżeli zostaną oni skierowani przez biskupa diecezjalnego, oraz przeznaczają odpowiednie pomieszczenie na kaplicę lub udostępnią do tego celu inne pomieszczenia¹⁴.

Analogicznie, w Ustawie z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP znajdujemy w art. 22 zapis:

1. Prawo wykonywania praktyk religijnych i korzystania z opieki duszpasterskiej zapewnia się osobom przebywającym w podmiotach leczniczych wykonujących stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej oraz zamkniętych zakładach pomocy społecznej.
2. Nabożeństwa dla osób, o których mowa w ust. 1, odbywają się w kaplicach lub innych pomieszczeniach udostępnianych na ten cel przez kierowników właściwych instytucji¹⁵.

Podobne regulacje znajdujemy w ustawach odnoszących się do innych wyznań:

¹¹ Dz.U. 2013, poz. 1169 – tekst jednolity. Zob. także zapisy art. 30 ust. 1 te same ustawy odnośnie do praktyk religijnych dzieci i młodzieży w sanatoriach, prewatoriach i szpitalach. Por. B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 215–218.

¹² Zob. Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318, art. 17. Por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 80.

¹³ Por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 81–82.

¹⁴ Dz.U. 1991, nr 66, poz. 287.

¹⁵ Dz.U. 1994, nr 73, poz. 323.

- Ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP (art. 12 ust. 1)¹⁶;
- Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP (art. 20)¹⁷;
- Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP (art. 19)¹⁸;
- Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP (art. 18 ust. 1, 3–5)¹⁹;
- Ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w RP (art. 17)²⁰;
- Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w RP (art. 16)²¹;
- Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w RP (art. 13 ust. 1 i 3)²²;
- Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP (art. 16 ust 1 i 3)²³;
- Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w RP (art. 19 ust 1 i 3–4)²⁴.

Warto odnotować, że cztery z tych wyznań (oba odłamy mariawitów, baptyści i zielonoświątkowcy) we wskazanych ustawach dodatkowo wprowadziły zapis o prawie swobodnego dostępu swoich duchownych do osób hospitalizowanych w celu realizacji ich prawa do swobody praktyk religijnych.

Poza tym istnieją trzy, stale obowiązujące akty legislacyjne jeszcze z czasów II Rzeczypospolitej, dotyczące odpowiednio muzułmanów, karaimów i staroobrzędowców, lecz nie zawierają one wprost regulacji dotyczących posługi wobec chorych. Natomiast wszelkie inne wyznania mogą realizować prawo do opieki duszpasterskiej nad chorymi na podstawie wpisu do rejestru związków wyznaniowych na zasadzie przewidzianej w art. 30 Ustawy o wolności sumienia i wyznania z roku 1989²⁵.

Należy podkreślić, iż gwarancje opieki duszpasterskiej dla hospitalizowanych chorych zawiera również późniejsza Ustawa z 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, która w rozdziale 10 „Prawo pacjenta

¹⁶ Dz.U. 1994, nr 73, poz. 324.

¹⁷ Dz.U. 1995, nr 97, poz. 479.

¹⁸ Dz.U. 1995, nr 97, poz. 480.

¹⁹ Dz.U. 1995, nr 97, poz. 481 – warto zauważyć, że art. 18 ust. 1 gwarantuje adwentystom także przestrzeganie ich zasad dietetycznych w szpitalach i sanatoriach.

²⁰ Dz.U. 1995, nr 97, poz. 482.

²¹ Dz.U. 1997, nr 41, poz. 251.

²² Dz.U. 1997, nr 41, poz. 252.

²³ Dz.U. 1997, nr 41, poz. 253.

²⁴ Dz.U. 1997, nr 41, poz. 254.

²⁵ Zob. szerzej J. Krukowski, dz. cyt., s. 82–87.

do opieki duszpasterskiej” daje istotne regulacje szczegółowe dotyczące ogólnie chorych wszelkich wyznań:

Art. 36. Pacjent przebywający w podmiocie leczniczym wykonującym działalność leczniczą w rodzaju stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej ma prawo do opieki duszpasterskiej.

Art. 37. W sytuacji pogorszenia się stanu zdrowia lub zagrożenia życia podmiot, o którym mowa w art. 33 ust. 1, jest obowiązany umożliwić pacjentowi kontakt z duchownym jego wyznania.

Art. 38. Podmiot leczniczy ponosi koszty realizacji praw pacjenta, o których mowa w art. 36 i 37, chyba że przepisy odrębne stanowią inaczej²⁶.

Trzeba zwrócić uwagę, że ważnym *novum* wobec tzw. ustaw kościelnych jest zapis art. 37, który wyodrębnia jako szczególne prawo pacjenta hospitalizowanego możliwość swobodnego kontaktu z duchownym w stanie zagrożenia życia pacjenta. Ta norma powinna być rozumiana w ten sposób, że personel placówki medycznej na życzenie chorego ma wezwać duchownego o każdej porze, gdy pacjent sam nie może tego uczynić, a wyraźnie wcześniej wyraził taką wolę²⁷. Warto też jeszcze raz mocno uwydatnić, że ustawa ta zapewnia prawo do opieki duszpasterskiej w szpitalach także wszystkim tym wierzącym, którzy należą do wyznań nieposiadających w tym względzie odrębnych regulacji ustawowych z państwem polskim.

3. Aktualne wskazania duszpasterskie w zakresie posługiwania chorym

Powyżej zaprezentowano dość szeroko regulacje prawa państwowego odnośnie do posługi duchowej wobec chorych w placówkach służby zdrowia. Natomiast *Kodeks Prawa Kanonicznego* zawiera w tej dziedzinie w księdze IV – *Uświęcające zadania Kościoła* – jedynie zwięzłe normy odnoszące się do sprawowania sakramentu chorych²⁸. Pewne wskazania duszpasterskie w zakresie posługiwania chorym daje *Katechizm Kościoła katolickiego*²⁹ oraz *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* do obrzędów sakramentu chorych, jednak i tu są to, poza tematyką udzielania sakramentów chorym, raczej dość ogólnie nakreślone wytyczne³⁰. Dlatego należy uznać za bardzo istotny i potrzebny dokument wydany 7 czerwca 2017 r. przez Konferencję Episkopatu Polski, zatytułowany:

²⁶ Dz.U. 2009, nr 52, poz. 417.

²⁷ Interpretacje tego przepisu nie są jednoznaczne – por. E. Sarnacka, dz. cyt., s. 129.

²⁸ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 998–1007 [dalej: KPK].

²⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002², 1499–1532.

³⁰ *Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1993², s. 15–29.

*Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dotycząca posługiwania chorym i umierającym*³¹.

Instrukcja ta, opierając się zasadniczo na wskazanych powyżej dokumentach ogólnokościelnych, daje aktualną wykładnię norm sprawowania sakramentu chorych oraz przedstawia wytyczne odnośnie do duszpasterstwa chorych uwzględniające współczesne uwarunkowania Kościoła w Polsce, dlatego poddamy jej treść głębszej analizie, by syntetycznie wydobyć to, na co w niej położono szczególny akcent w zakresie posługi wobec chorych. Bardzo ważna jest ukazana już od początku tego tekstu integralna wizja posługi wobec chorych, w której Kościół, na wzór Chrystusa, pragnie leczyć całego człowieka – zarówno jego duszę, jak i ciało, przychodząc chorym z pomocą w ich potrzebach duchowych i cielesnych (nr 1)³². Posługa kapłanów wobec chorych, zarówno w ramach duszpasterstwa parafialnego, jak i w szpitalach, obejmuje przede wszystkim: odwiedziny i wsparcie modlitwą, zanoszenie Komunii św., udzielanie sakramentu pokuty, namaszczenia chorych i Wiatyku (nr 4). W dokumencie zwraca się uwagę, że rytuał sakramentów dla chorych ukierunkowany jest tak, by chorzy „otrzymali od duszpasterza i wspólnoty parafialnej, na ile to możliwe, to wszystko, co ich zdrowi bracia i siostry otrzymują w ramach zwyczajnego duszpasterstwa, uczestnicząc w liturgii w kościele parafialnym, lub innych miejscach wspólnej modlitwy” (nr 6). Dlatego m.in. zaleca się, by odwiedziny chorych były połączone z krótką liturgią słowa Bożego (nr 7). Ważne jest także, by regularnie uczęszczać do ciężko chorych, co ma się przyczynić do tego, by wizyta kapłana nie była kojarzona z bliską śmiercią odwiedzanej osoby, a tym samym pozostawić jej swobodny wybór odpowiedniego momentu na przyjęcie sakramentu namaszczenia chorych (nr 9). Istotnym postulatem dokumentu jest włączenie przez duszpasterzy do odwiedzin chorych osób konsekrowanych, kleryków oraz świeckich z grup charytatywnych, którzy mogą przychodzić do nich częściej niż kapłan, by czytać Pismo św. i modlić się z nimi, a także posyłanie z Komunią św. nadzwyczajnych szafarzy, by zwiększyć możliwość jej częstego przyjmowania (nr 10)³³.

Następnie Instrukcja koncentruje się na sprawowaniu sakramentu namaszczenia chorych. W tych zaleceniach podkreśla się eklezjalny wymiar tego obrzędu, co ma wyrażać gromadzenie się na modlitwie bliskich wokół chorego przyjmującego sakramenty (nr 12)³⁴. Należy stale pouczać wiernych, że namaszczenie chorych nie jest sakramentem umierających (nr 13), gdyż ciągle

³¹ Pierwotny tekst urzędowy w: „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2017), nr 29, s. 108–113; dostępny także w: „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 2017, nr 1, s. 94–102.

³² Por. D. Kwiatkowski, *Namaszczenie chorych – spotkanie osoby chorej z Chrystusem uzdrawiającym*, [w:] *W Jego ranach nasze zdrowie. Teologia sakramentów uzdrowienia*, red. K. Porosło, Kraków 2015, s. 153.

³³ Por. A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, s. 120–122; Cz. Krakowiak, *Sakramenty uzdrowienia. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2016, s. 134–139.

³⁴ Por. J. Lekan, *Namaszczenie chorych czy ostatnie namaszczenie?*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 2 (Teologia dogmatyczna), s. 147–148.

skutkiem dawnej praktyki i silnie zakorzenionego w powszechnej świadomości nazewnictwa postrzegane jest ono jako ostatnie namaszczenie³⁵. Zachęca się katolików do noszenia symboli chrześcijańskich bądź posiadania odpowiednich oznaczeń lub informacji w samochodzie, co w razie wypadku ułatwia szafarzowi ewentualne udzielenie sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci (nr 14). W warunkach szpitalnych należy rozeznaczyć, jaki jest stan wiary chorych, gdyż wierni zaniedbujący praktyki religijne „wymagają najpierw ewangelizacji, aby doprowadzić ich do prawdziwego nawrócenia i rozumienia znaczenia sakramentów w czasie choroby i starości” (nr 15). Przypomina się, że w bliskim niebezpieczeństwie śmierci udziela się sakramentów w następującej kolejności: sakrament pokuty, namaszczenie chorych i Wiatyk. Gdy brakuje czasu, należy przede wszystkim umożliwić odbycie sakramentalnej spowiedzi, potem udzielić Wiatyku, a jeśli sytuacja pozwoli – namaszczenia chorych, lecz gdy chory nie może przyjąć Komunii św., to należy go namaścić (nr 18).

Kolejna część dokumentu prezentuje pogłębioną interpretację przepisów określających, komu i kiedy powinno się udzielać sakramentu namaszczenia. Wychodzi się tu od ogólnej normy kodeksowej: „Namaszczenia chorych można udzielić wiernemu, który – po osiągnięciu używania rozumu – z powodu choroby lub starości zaczyna znajdować się w niebezpieczeństwie” (KPK kan. 1004 § 1). Ważny jest punkt 22, który rozwija tę normę w odniesieniu do dzieci, którym, jeżeli osiągnęły taki stan umysłowy, że sakrament ten może im przynieść duchowe pokrzepienie, należy go udzielić po uprzednim przygotowaniu przez rodziców lub kapłana, zwłaszcza przy chorobach nieuleczalnych³⁶. W punkcie 23 należy dostrzec zapis, że choć jest to sakrament, który wolno przyjmować wielokrotnie, to jednak nie należy czynić tego zbyt często bez poważnej konieczności. Wobec dotychczasowej praktyki akcentuje się, że chorym, którzy stracili przytomność, udziela się namaszczenia, o ile istnieje prawdopodobieństwo, że będąc przytomni, prosiliby o to (nr 24). To ważna uwaga wobec pojawiających się w posłudze kapelanów szpitalnych sytuacji oskarżeń o namaszczenie osób, które sobie tego nie życzyły, bądź też przymusu ze strony rodziny, gdy istnieją poważne przesłanki, że chory nie chce przyjmować sakramentów. Nie udziela się bezwzględnie sakramentów zmarłym, chyba że istnieje rzeczywiste wątpliwość co do faktu zgonu, to należy namaścić (nr 25–26). Zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego* (kan. 1007) nie wolno także udzielać namaszczenia osobom, które uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim (nr 27). Instrukcja bardzo mocno podkreśla, że jest niedozwolone udzielanie sakramentu namaszczenia warunkowo, tzn. używając formuły: „Jeśli żyjesz” (nr 28), co funkcjonowało w obrzędach tego sakramentu jeszcze do czasu wprowadzenia Kodeksu z 1983 r. Co do szafarza sakramentu namaszczenia, wobec pojawia-

³⁵ Por. tamże, s. 146, 149; P.Ch. Düren, *Unctio extrema oder Krankensalbung?*, Augsburg 2015, s. 10–12.

³⁶ Zob. szerzej Cz. Krakowiak, dz. cyt., s. 78–82.

jących się postulatów zmiany dyscypliny kościelnej³⁷ przypomina się tutaj definitywne orzeczenie Kongregacji Nauki Wiary z 2005 r., iż „ani diakoni, ani wierni świeccy nie mogą być szafarzami tego sakramentu” (nr 30). Wytyczne polskiego episkopatu zamyka rozdział dotyczący Wiatyku, jako właściwego sakramentu dla umierających. Uwydatnia się tu, że to przede wszystkim do rodziny i opiekunów chorego należy powiadomienie go o zbliżającej się śmierci, tak aby mógł sam poprosić o Komunię św. na ostatnią drogę (nr 33). Szczególną uwagę należy zwrócić na zakończenie Instrukcji, gdzie w istocie znajdujemy klucz do interpretacji wcześniejszych przepisów, szczególnie tych dotyczących udzielania sakramentu namaszczenia chorych. Otóż po pierwsze, kładzie się tu wyraźny nacisk na konieczność osobistej wiary do przyjęcia sakramentów, a więc w konsekwencji „o sakrament namaszczenia sami chorzy powinni prosić i być do jego przyjęcia duchowo przygotowani i świadomie go przyjmować” (nr 34). Chodzi o to, by w praktyce duszpasterskiej nie stwarzać wrażenia pewnego automatycznego czy nawet magicznego działania sakramentu namaszczenia³⁸, który niejako ma działać bez względu na osobistą dyspozycję przyjmującego, dlatego jeszcze raz dobitnie się podkreśla, że „namaszczenia chorych udziela się tylko żyjącym, a jeśli stracili świadomość, tylko wtedy, gdy szafarz ma moralną pewność, że gdyby mogli, prosiliby o ten sakrament” (nr 35).

Tak jak zaprezentowana powyżej Instrukcja daje szeroką paletę wskazań dla duszpasterzy posługującym chorym, tak też warto dostrzec, że w najnowszej literaturze medycznej pojawiają się już teksty, które wiedzę w tym zakresie kierują również do personelu medycznego. To oczywiście jest inna perspektywa, ale jak to powyżej zauważono, zaczyna być ona traktowana bardzo poważnie w procesie kształcenia medycznego, gdyż poszerza kompetencje pracowników służby zdrowia w obszarze interakcji z pacjentem w procesie leczenia. Należy wskazać kilka zupełnie fundamentalnych postulatów, których spełnienie przez personel medyczny może w sposób istotny pomóc osobie wierzącej w przeżywaniu choroby i związanego z nią cierpienia³⁹. Przede wszystkim należy mieć świadomość, że wiara relatywizuje chorobę – dając odniesienie do zbawienia, pomaga cierpliwie znosić cierpienie i umieranie. Stąd w wymiarze praktycznym bardzo ważne jest, aby pacjent w przestrzeni sali szpitalnej mógł mieć jakies elementy religijne (krzyż, obrazek, różaniec, Pismo św.). Priorytetem jest dostęp do kapłana, a tym samym możliwość korzystania z sakramentów. Warto pamiętać, że w realiach szpitalnych to właśnie pielęgniarka ma najczęstszy i najlepszy

³⁷ Zob. A. Skowronek, dz. cyt., s. 122; P. Sambor, *Sakrament namaszczenia chorych*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 450–451.

³⁸ Por. J. Lekan, dz. cyt., s. 146.

³⁹ Opieram się tutaj zasadniczo na artykule: G. Bejda, A. Kułak-Bejda, *Pacjent-katolik wobec zagadnień choroby i opieki zdrowotnej*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 543–557. Por. A. Lankau, dz. cyt., s. 273–287.

kontakt z chorym i to ona, na życzenie pacjenta, ma obowiązek zawiadomić kapelana o potrzebie posługi sakramentalnej. Szczególne znaczenie ma to w sytuacji osób samotnych i pogarszania się stanu chorego, a zwłaszcza umierania. Delikatność wielu sytuacji w czasie hospitalizacji wymaga również zwrócenia uwagi na pewne istotne szczegóły. Po zgonie personel powinien stworzyć rodzinie możliwość spokojnego pożegnania się ze zmarłym. W obsłudze pacjentów wierzących wskazane jest uwzględnienie praktyk postnych, co dla niektórych ma duże znaczenie, mimo obowiązującej dyspensy w sytuacji choroby. Chorym mającym problem z poruszaniem się należałoby zaproponować pomoc w dotarciu do kaplicy szpitalnej. Również wypadaloby uszanować szczególną intymność kapłana, a zwłaszcza siostry zakonnej jako pacjenta.

4. Możliwości ekumeniczne w obszarze duszpasterstwa chorych

W tradycji chrześcijańskiej podstawową formą posługi duchownego jest udzielanie sakramentów, a w przypadku posługi wobec chorych są to Komunia św., spowiedź, a zwłaszcza namaszczenie chorych, dlatego przede wszystkim od tych trzech sakramentów należy rozpocząć analizę zakresu możliwości ekumenicznych w obszarze duszpasterstwa chorych. Przełomowy dla ekumenicznego otwarcia Kościoła katolickiego Sobór Watykański II stwierdzał w Dekrecie o ekumenizmie, że aczkolwiek „nie można jednak wspólnego udziału w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) uznawać za środek, który nieodłącznie należy stosować celem przywrócenia jedności chrześcijan”, to jednak w pewnych okolicznościach duszpasterskich – jak mówi zaraz ten sam dokument – „łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy go zaleca”⁴⁰. Od strony katolickiej możliwości ekumeniczne w zakresie *communicatio in sacris* reguluje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., a szczegółową aplikację jego przepisów daje w tym względzie Dyrektorium ekumeniczne z 1993 r. Normy ekumeniczne odnośnie do sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych znajdujemy w kanonie 844 KPK:

§ 2. Ilekroć wymaga tego konieczność lub doradza to prawdziwy pożytek duchowy i jeśli nie występuje niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, wolno wiernym, którzy wskutek niemożliwości fizycznej lub moralnej nie mogą się udać do szafarza katolickiego, przyjmując sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich tego Kościoła, w którym są ważne wymienione sakramenty.

§ 3. Szafarze katolicy godziwie udzielają sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich niemających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdy sami o nie proszą i są odpowiednio

⁴⁰ Dekret o ekumenizmie, nr 8, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Nowe tłumaczenie, Poznań 2008, s. 302–333 (całość).

przygotowani. Odnosi się to także do członków innych Kościołów, które według oceny Stolicy Apostolskiej, gdy idzie o sakramenty, są w takiej samej sytuacji, w jakiej znajdują się wspomniane Kościoły wschodnie.

§ 4. Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo według oceny biskupa diecezjalnego lub konferencji biskupów inna przynaglająca poważna konieczność, szafarze katolicy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, którzy nie mają pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli w odniesieniu do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani⁴¹.

Dyrektorium ekumeniczne (nr 122–132) właściwie powtarza te normy, umieszczając je w szerszym kontekście ogólnych zasad ekumenizmu wypracowanych przez sobór. Istotna jest tu uwaga w nr. 122, która uwrażliwia na inne podejście Kościołów wschodnich do udzielania sakramentów chrześcijanom spoza własnego Kościoła: „Niemniej uznaje się, że ze względu na swą własną koncepcję eklezjologiczną Kościoły wschodnie mogą mieć bardziej ograniczającą dyscyplinę w tej dziedzinie i że inni powinni ją uszanować”⁴². W praktyce oznacza to, że choć katolicy teoretycznie w nagłej sytuacji mogą przyjąć sakramenty od szafarza prawosławnego, gdyż jak mówi Dekret o ekumenizmie, Kościoły wschodnie „posiadają prawdziwe sakramenty” i „pewien współudział w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany”⁴³, to jednak Kościoły te zazwyczaj nie wyrażają na to zgody. Ze strony protestanckiej ze względu na nieuznawanie ich ordynacji przez stronę katolicką⁴⁴ oraz niesakramentalne traktowanie samego obrzędu namaszczenia katolik również nie ma takiej możliwości i właściwie sytuacja opisana przez te przepisy okazuje się najczęściej dla chorego katolika w praktyce możliwa jedynie w przypadku szafarza starokatolickiego, czyli w warunkach polskich może to być ksiądz polskokatolicki.

Natomiast w świetle przedstawionych przepisów kościelnych ksiądz katolicki może bez przeszkód udzielić sakramentów chorym z Kościołów wschodnich oraz, przy spełnieniu opisanych powyżej warunków, również wiernym Kościołów i Wspólnot poreformacyjnych. W tym miejscu warto zauważyć, że papież Jan Paweł II, pisząc w encyklice poświęconej ekumenizmowi *Ut unum sint* o możliwościach *communicatio in sacris*, podkreślił pozytywnie,

⁴¹ Zob. szerzej W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zurbert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, *Księga IV: Uświęcające zadania Kościoła*, Poznań 2011, s. 28–31.

⁴² Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, „Communio” 80 (1994), nr 2, s. 3–93 [dalej: *Dyrektorium ekumeniczne*].

⁴³ *Dekret o ekumenizmie*, nr 15.

⁴⁴ Zob. tamże, nr 22.

iż „można z radością przypomnieć, że w pewnych szczególnych przypadkach duchowni katoliccy mogą udzielić Sakramentu Eucharystii, Pokuty i Namaszczczenia chorych innym chrześcijanom, którzy nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, ale pragną gorąco je przyjąć, dobrowolnie o nie proszą i przejawiają wiarę, jaką Kościół katolicki wyznaje w tych sakramentach”⁴⁵. Warto to dobitnie zaakcentować: dla papieża jest radością, że księża katoliccy w pojedynczych przypadkach mogą służyć sakramentami chrześcijanom spoza Kościoła katolickiego.

Trzeba tu jednak zauważyć, że posługa sakramentalna nie wyczerpuje wszelkich możliwości posługi duchowej wobec chorych innych wyznań. Jak mówi soborowy Dekret o ekumenizmie, duszą całego ruchu ekumenicznego jest ekumenizm duchowy⁴⁶ i dlatego jest on główną płaszczyzną realizacji ekumenizmu w wymiarze pastoralnym. Jak wykazano powyżej, możliwości *communicatio in sacris* na obecnym poziomie dialogu ekumenicznego są ciągle bardzo ograniczone. Jeśli jednak nie jest uprawniona pełna posługa na poziomie sakramentalnym, to istnieją już liczne możliwości na poziomie duchowym, a zwłaszcza różne formy nabożeństw, które są swoistym przedśmionkiem wspólnej liturgii sakramentalnej. Należy tu wykorzystywać cały potencjał, jaki dają Liturgia Słowa oraz modlitwy o charakterze ekumenicznym, gdzie można opierać się na tym, co już uznane jest za wspólne. Podkreśla to mocno Dekret o ekumenizmie i Dyrektorium ekumeniczne, wskazując, iż mimo różnic uniemożliwiających pełną komunię eklezjalną, to przez chrzest istnieje pewna rzeczywista komunია, choć niedoskonała, wyrażana na różne sposoby w modlitwie i kulcie liturgicznym⁴⁷, ale chodzi tu zasadniczo o formy kultu o charakterze niesakramentalnym⁴⁸.

Przechodząc do konkretnych rozwiązań na polu ekumenicznej posługi chorym, na pewno pierwszym, podstawowym i zawsze możliwym sposobem tej służby w wymiarze duchowym jest wspólna modlitwa⁴⁹. Zatem katolik zawsze może się modlić razem z chorym chrześcijaninem innego wyznania o zdrowie dla niego. Jak poucza Dyrektorium ekumeniczne: „[...] katolików powinno się zachęcać do łączenia się z innymi, zgodnie z normami podanymi przez Kościół, celem wspólnego modlenia się z chrześcijanami należącymi do innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych. [...] Katolikom i innym chrześcijanom zaleca się wspólną modlitwę celem wspólnego przedstawienia Bogu znoszonych przez nich trudności i kłopotów [...]”⁵⁰.

⁴⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995, nr 46. Należy zauważyć, że Jan Paweł II powtórzył dokładnie to samo zdanie w swojej ostatniej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* z 2003 r. (nr 46).

⁴⁶ Zob. *Dekret o ekumenizmie*, nr 8.

⁴⁷ Zob. tamże, nr 3, 4, 8.

⁴⁸ Zob. *Dyrektorium ekumeniczne*, nr 104a–c, 116.

⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Ut unum sint*, nr 22.

⁵⁰ *Dyrektorium ekumeniczne*, nr 108–109.

Jednak idzie tu przecież o jeszcze intensywniejszą konkretyzację działań duszpasterskich dotyczących możliwości ekumenicznej posługi wobec chorych. I tu znów cenna wskazówka, jaką daje Dyrektorium ekumeniczne:

O ile każdy Kościół i Wspólnota eklezjalna zajmuje się duszpasterską troską o swych własnych członków, [...] to istnieją przecież sytuacje, w których religijnej potrzebie można by było zaradzić o wiele bardziej skutecznie, gdyby wyświęceni duszpasterze lub współpracownicy świeccy różnych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych pracowali wspólnie. Taki rodzaj współpracy ekumenicznej może być z powodzeniem praktykowany w duszpasterstwie szpitali⁵¹.

Doświadczenie cierpienia, szczególnie w takim miejscu jak szpital, jest powszechne, czyli także ponadwyznaniowe, i trzeba być tam szczególnie otwartym na inspirację Ducha Świętego, oczywiście bez zacierania różnic wyznaniowych lub prozelityzmu⁵². A zatem takie miejsca jak szpitale, ale również sanatoria czy domy opieki we współczesnych warunkach globalizacji są obszarem duszpasterstwa, gdzie trzeba być przygotowanym i otwartym na posługę chorym należącym do innych wyznań, gdyż często owi chorzy nie mają dostępu do własnych duchownych, a ich stan bezwzględnie wymaga wzmożonej opieki duchowej. Owszem, podstawowym środkiem wsparcia duchowego możliwym w sytuacji posługi wobec chorych innych wyznań zawsze, jak to już zaznaczono, pozostaje modlitwa oraz rozmowa duszpasterska. Można wszak pójść dalej i w miarę możliwości, zwłaszcza gdy mamy do czynienia z większą grupą pacjentów spoza naszego Kościoła, zaaranżować w jakiejś stosownej formie nabożeństwo ekumeniczne oparte głównie na tekstach biblijnych, które są przecież uniwersalne dla wszystkich chrześcijan⁵³. Komfortową sytuacją byłoby stworzenie w szpitalu kaplicy o charakterze ekumenicznym, szczególnie na terenach, gdzie żyją mniejszości wyznaniowe – z taką sytuacją mamy już do czynienia w Polsce na Śląsku Cieszyńskim⁵⁴.

Trzeba jednak pamiętać, że pierwszorzędne w ekumenicznej posłudze wobec chorych jest przełamywanie wzajemnych uprzedzeń narosłych przez wieki podziałów wyznaniowych i lęku przed tymi, którzy są inni w swoim wyznawaniu wiary, oraz zrozumienie ich potrzeb. Ksiądz posługujący w szpitalu powinien wykazywać się zatem szczególną wrażliwością na potrzeby duchowe pacjentów pozbawionych opieki duchowej ze strony własnych duszpasterzy i z tego względu znać przynajmniej na poziomie elementarnym teologię oraz pobożność innych wyznań. Stąd dzisiaj wskazane jest szkolenie kapelanów szpitali w tym

⁵¹ Tamże, nr 204.

⁵² Zob. szerzej H. Duesberg, *Ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge...*, s. 297, 304, 306–307.

⁵³ Zob. tamże, s. 302.

⁵⁴ Zob. J. Sojka, A. Korczago, *Pacjent protestant wobec zagadnień choroby i ochrony zdrowia*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 585.

zakresie, a przynajmniej wymiana doświadczeń z duchowymi innych wyznań, zwłaszcza tam, gdzie posługują na jednym obszarze. Również postuluje się takie przygotowanie dla personelu medycznego⁵⁵. Dlatego poniżej zestawione są syntetyczne wskazówki odnośnie do dwóch głównych odłamów chrześcijaństwa poza Kościołem katolickim.

W przypadku Kościołów tradycji wschodniej należy najpierw pamiętać o odróżnianiu wiernych Kościołów prawosławnych od orientalnych, a więc tych z Kościołów koptyjskiego, syroprawosławnego, asyryjskiego czy ormiańskiego, które mają odrębną tradycję liturgiczną⁵⁶ wobec prawosławia i nie są z nim w komunii eklezjalnej. To dzisiaj istotne, bo właśnie wierni Kościołów orientalnych stanowią sporą część wielkiej fali migrantów w Europie. W Kościołach prawosławnych specyfika sakramentu namaszczenia chorych objawia się bardzo rozbudowaną liturgią, która w pełnej wersji przewiduje udział aż siedmiu kapłanów, choć istnieje także wersja skrócona tego obrzędu, stosowana w szpitalach przez jednego szafarza⁵⁷. Gdy idzie o praktyczne szczegóły istotne dla prawosławnego pacjenta, to w czasie hospitalizacji ważne jest dla niego posiadanie ikony przy łóżku, ale także może się zdarzyć, że zapagnie on mieć święconą wodę, artos (chleb poświęcony na Wielkanoc) lub prosforę. Komunia św. przyjmowana jest tu pod dwiema postaciami. W posłudze duchowej akcentuje się integralne ujęcie choroby, które przejawia się tym, że początkiem uzdrowienia jest uzdrowienie z choroby duchowej⁵⁸.

Jeśli idzie o Kościoły i Wspólnoty protestanckie, to nie wolno tu przede wszystkim zapominać o wieloaspektowo zniuansowanej dywersyfikacji denominacji protestanckich, które od czasów Reformacji wielokrotnie dzieliły się na kolejne gałęzie odrębnych wyznań, gdzie te różnice, choć czasem subtelne, bywają istotne dla pacjentów z poszczególnych Kościołów. Ojcowie Reformacji zanegowali sakramentalność namaszczenia chorych⁵⁹ i dopiero od XIX w. zaczęto stopniowo przywracać tę praktykę w Kościołach protestanckich, lecz nadal nie jest ona tam traktowana jako sakrament, a w nie-

⁵⁵ Por. H. Duesberg, dz. cyt., s. 299, 303–304.

⁵⁶ Zob. szerzej J. Froniewski, *Specyfika sakramentu namaszczenia chorych w Kościołach orientalnych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21 (2013), nr 1, s. 55–68.

⁵⁷ Zob. szerzej tenże, *Sakrament namaszczenia chorych w praktyce liturgicznej i teologii Kościołów prawosławnych tradycji bizantyjskiej*, „Teologia w Polsce” 7 (2013), nr 1, s. 25–41.

⁵⁸ Zob. J. Fiedorczyk, I. Fiedorczyk, J. Fiedorczyk-Fidziukiewicz, *Pacjent prawosławny wobec zagadnień choroby i opieki zdrowotnej*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem...*, s. 562, 568–569.

⁵⁹ Zob. szerzej J. Froniewski, *Sakrament namaszczenia chorych w nauczaniu XVI-wiecznych Ojców Reformacji*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22 (2014) nr 1, s. 51–66. Por. M. Klein, *Krankheit und ihre Deutung in der Reformation*, [w:] *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, red. G. Thomas, I. Karle, Stuttgart 2009, s. 274–289.

których denominacjach lub w niektórych krajach ciągle nie jest stosowana⁶⁰ (np. w Polsce luteranie nie udzielają namaszczenia chorym, a w Niemczech istnieje taka możliwość). Pobożność protestancka jest bardziej indywidualistyczna niż w katolicyzmie, co przejawia się m.in. tym, że w nowszych wspólnotach znacznie mniejsza jest rola duchownego. Zgodnie z zasadą *sola Scriptura* podstawą duchowości jest lektura Biblii, a zatem należy pamiętać, że dla pacjenta protestanta taką fundamentalną pomocą duchową w czasie choroby jest możliwość sięgnięcia do Pisma Świętego. W przypadku osób z grup ewangelikalnych i charyzmatycznych można się spotkać na sali szpitalnej z prozelityzmem, modlitwami o uzdrowienie lub glosolalią. Zasadniczo nie ma tu spowiedzi, tylko rozmowa duszpasterska, stąd może istnieć potrzeba udostępnienia w tym celu osobnego pomieszczenia⁶¹.

Podsumowanie

Zaprezentowana panorama różnorodnych współczesnych uwarunkowań posługi duchowej wobec chorych pokazuje, że dzisiaj duszpasterz w Polsce powinien być dogłębnie i wszechstronnie przygotowany do służby w szpitalu. Jego kompetencje nie mogą się ograniczać jedynie do obszaru związanego z udzielaniem sakramentów. Po pierwsze, w świetle najnowszej literatury z zakresu nauk o zdrowiu oczekuje się od niego ścisłej współpracy z personelem medycznym, tak aby posługa duchowa stawała się coraz bardziej integralną częścią procesu leczenia, a jednocześnie, by ubogacając personel szpitala swoją wiedzą, wzmacniał jego kompetencje międzykulturowe. Duszpasterz w szpitalu, zwłaszcza gdy jest tam zatrudniony jako kapelan, musi również wnikliwie znać swoje prawa i obowiązki wpisane w państwowy system legislacyjny, co dzisiaj jest niezmiernie istotne, gdy pacjenci niejednokrotnie kwestionują jakość usług w jednostkach medycznych, odwołując się do rzecznika praw pacjenta lub wprost do sądów. Sama bezpośrednia posługa duchownego wobec chorych wymaga w naszych czasach pogłębionych kompetencji pastoralnych, by umiejętnie docierać do pacjentów, gdy polskie społeczeństwo coraz bardziej pluralizuje się światopoglądowo, a także kiedy mamy do czynienia coraz częściej z ludźmi z innych kultur i religii. Nie wystarcza tutaj sama empatia, potrzeba także pewnej wiedzy, by dotrzeć do osób „innych”, co w przypadku posługi duchowej przekłada się przede wszystkim na sferę ekumeniczną. Widzimy zatem, że posługa duchowa chorym, w obliczu tak intensywnych zmian społecznych i kulturowych

⁶⁰ Por. P. Zimmerling, *Krankheit und Krankenheilung. Ein Vergleich zwischen der lutherischen Agende „Dienst an Krankheit“ und dem pfingstlich-charismatischen Programm der Krankenheilung*, [w:] *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft...*, s. 565–577.

⁶¹ Zob. szerzej J. Sojka, A. Korczago, dz. cyt., s. 582–584.

zachodzących w Polsce, to obecnie rzeczywistość bardzo dynamiczna, wymagająca od duchownych stałego pogłębiania kwalifikacji – na poziomie nie tylko teologicznym, lecz także interdyscyplinarnym – dla odpowiedniego zrozumienia potrzeb ludzi, którym przychodzą służyć.

Bibliografia

- Bejda G., Kułak-Bejda A., *Pacjent-katolik wobec zagadnień choroby i opieki zdrowotnej*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 543–557.
- Bianchi R.A., *Uzdrowieni i zbawieni. Jezus leczy nasze rany*, przeł. Joanna Ganobis, Kraków 2018.
- Biernacki M., Nowak M.W., *Jak poprawić satysfakcję pacjentów: zrozumieć sukces Cleveland Clinic*, „Handel Wewnętrzny” 370 (2017), nr 5, s. 53–62.
- Dekret o ekumenizmie*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008, s. 302–333.
- Duesberg H., *Ökumenische Zusammenarbeit im Krankenhaus*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, red. M. Klessmann, Göttingen 2013⁴, s. 296–307.
- Düren P.Ch., *Unctio extrema oder Krankensalbung?*, Augsburg 2015.
- Eibach U., *Gesundheit und Krankheit. Anthropologische, theologische und ethische Aspekte*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, red. M. Klessmann, Göttingen 2013⁴, s. 271–282.
- Fiedorczyk J., Fiedorczyk I., Fiedorczyk-Fidziukiewicz J., *Pacjent prawosławny wobec zagadnień choroby i opieki zdrowotnej*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 560–572.
- Froniewski J., *Sakrament namaszczenia chorych w nauczaniu XVI-wiecznych Ojców Reformacji*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22 (2014), nr 1, s. 51–66.
- Froniewski J., *Sakrament namaszczenia chorych w praktyce liturgicznej i teologii Kościołów prawosławnych tradycji bizantyjskiej*, „Teologia w Polsce” 7 (2013), nr 1, s. 25–41.
- Froniewski J., *Specyfika sakramentu namaszczenia chorych w Kościołach orientalnych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21 (2013), nr 1, s. 55–68.
- Gestrich R., *Aus- und Fortbildung für Krankenhausseelsorge*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, red. M. Klessmann, Göttingen 2013⁴, s. 330–340.
- Głodowska K.B., Bendowska A., *Transkulturowa opieka medyczna niezbędnym elementem w programach nauczania na uniwersytetach medycznych w Polsce*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 791–798.
- Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Krzywda J., Majer P., Zubert B., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, *Księga IV: Uświęcające zadania Kościoła*, Poznań 2011.

- Haart D., *Die Rolle der Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, red. M. Klessmann, Göttingen 2013⁴, s. 42–57.
- Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dotycząca posługiwania chorym i umierającym*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2017), nr 29, s. 108–113.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002².
- Klein M., *Krankheit und ihre Deutung in der Reformation*, [w:] *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, red. G. Thomas, I. Karle, Stuttgart 2009, s. 274–289.
- Klessmann M., *Ausblick: Krankenhausseelsorge als Dienst der Kirche in der pluralen Gesellschaft*, [w:] *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, red. M. Klessmann, Göttingen 2013⁴, s. 341–350.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.*, „Dziennik Ustaw” 1998, nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, „Dziennik Ustaw” 1997, nr 78, poz. 483.
- Krakowiak Cz., *Sakramenty uzdrowienia. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2016.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008.
- Kwiatkowski D., *Namaszczenie chorych – spotkanie osoby chorej z Chrystusem uzdrawiającym*, [w:] *W Jego ranach nasze zdrowie. Teologia sakramentów uzdrowienia*, red. K. Porosło, Kraków 2015, s. 127–172.
- Lankau A., *Rola przekonań religijnych w sprawowaniu opieki medycznej*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 274–288.
- Lekan J., *Namaszczenie chorych czy ostatecznie namaszczenie?*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 2 (Teologia dogmatyczna), s. 135–151.
- Lewko J., *Holistyczny model opieki nad chorym*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 289–299.
- Łukaszuk C.R., Krajewska-Kułak E., *Satysfakcja z opieki jako istotny element jakości opieki medycznej nad pacjentem*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 302–314.
- Merlino J.I., Raman A., *Health Care’s Service Fanatics*, „Harvard Business Review” 91 (2013), Iss. 5, s. 108–116.
- Ostrzyżek A., Marcinkowski J.T., *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia a teoria i praktyka kliniczna*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93 (2012), nr 4, s. 682–686.
- Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, „Communio” 80 (1994), nr 2, s. 3–93.
- Rakoczy B., *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008.
- Rieger H.-M., *Gesundheit. Erkundungen zu einem menschenangemessenen Konzept*, Leipzig 2013.

- Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1993².
- Sambor P., *Sakrament namaszczenia chorych*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 419–455.
- Sarnacka E., *Prawa pacjenta odmiennego kulturowo*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 113–132.
- Skowronek A., *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997.
- Sojka J., Korczago A., *Pacjent protestant wobec zagadnień choroby i ochrony zdrowia*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 574–591.
- Ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*, Dziennik Ustaw 1994, nr 73, poz. 323.
- Ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP*, Dziennik Ustaw 2013, poz. 1169.
- Ustawa z 17 maja 1989 r. o wolności sumienia i wyznania*, Dziennik Ustaw 1989, nr 25, poz. 155.
- Ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Dziennik Ustaw 1991, nr 66, poz. 287.
- Ustawa z 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta*, Dziennik Ustaw 2009, nr 52, poz. 417.
- Van Damme-Ostapowicz K., *Kontekst kultury w opiece zdrowotnej na świecie*, [w:] *Pacjent „inny” wyzwaniem opieki medycznej*, red. E. Krajewska-Kułak, A. Guzowski, G. Bejda, A. Lankau, Poznań 2016, s. 229–241.
- Zimmerling P., *Krankheit und Krankenheilung. Ein Vergleich zwischen der lutherischen Agende „Dienst an Krankheit“ und dem pfingstlich-charismatischen Programm der Krankenheilung*, [w:] *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, red. G. Thomas, I. Karle, Stuttgart 2009, s. 563–579.
- Zizioulas J., *Illness and Healing in Orthodox Theology*, Alhambra (CA) 2016.

Ks. Jacek Froniewski – doktor, kapłan archidiecezji wrocławskiej, magister geografii społeczno-ekonomicznej Uniwersytetu Wrocławskiego. Doktoryzował się z teologii dogmatycznej u ks. prof. R.E. Rogowskiego na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Od 2014 r. jest adiunktem w I Katedrze Teologii Dogmatycznej PWT i prowadzi wykłady z dogmatyki. Wydał książkę *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne* (Wrocław 2011). Główne pole zainteresowań badawczych to teologia ekumeniczna i sakramentologia. Wyniki swoich badań publikuje m.in. w „Teologii w Polsce”, „Communio”, „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Od 2017 roku pełni również funkcję kanclerza Wrocławskiej Kurii Metropolitalnej.

Mateusz Biernaczyk

Doktorant Nauk o Polityce, Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego

MateuszBiernaczyk71@interia.pl

ORCID: 0000-0002-3751-3825

Justyn Męczennik – koncepcja przyczyn świata i jej medioplatoniskie wątki

Justin Martyr – Concept of the Causes of the World and the Middle Platonists Threads

Abstract: The article attempts to indicate the influence of the Middle Platonist thought on Justin Martyr's cosmological views. Therefore, the concept of the first causes of the world according to this Apologist was reconstructed and confronted with the Middle Platonist views. This allowed to show which views Justin shared with his Platonist contemporaries and what original issues he added to them, creating one of the first Christian cosmologies. Justin, like the Middle Platonists, points out the transcendence, causality and goodness of God. He also develops the concept of the Logos which at some points coincides with the Middle Platonists. Basing on extracts taken from the *Apologies*, one can assume that this Christian thinker, following the Middle Platonists, considers the matter the second, uncreated cause of the world, while in the *Dialogue with Trypho*, he claims that only God is the uncaused cause of everything. Therefore, the article presents a hypothesis about an evolution of Justin's thought. The main difference between Justin's concept and the Middle Platonists' thought is a different understanding of God's goodness. This difference leads to different conclusions about the causes of the world.

Keywords: God, Logos, matter, cosmos, Middle Platonism, Greek apologists

Abstrakt: W artykule podjęto próbę wskazania wpływu myśli medioplatońskiej na kosmologiczne poglądy Justyna Męczennika. Dlatego dokonano rekonstrukcji koncepcji pierwszych przyczyn świata u tego Apologety i skonfrontowano je z nauką medioplatoników. Pozwoliło to pokazać, które poglądy Justyn podzielał ze współczesnymi mu platonikami oraz co oryginalnego do nich dodał, tworząc jedną z pierwszych kosmologii chrześcijańskich. Justyn jak medioplatonicy wskazuje na transcendencję, przyczynowość i dobroć Boga. Rozwija także koncepcję Logosu, która w pewnych punktach pokrywa się z poglądami medioplatoników. Na podstawie fragmentów zawartych w *Apologiach* można przypuszczać, iż chrześcijański myśliciel, za medioplatonikami, pojmuje materię jako drugą, niestworzoną przyczynę świata. Natomiast w *Dialogu z Żydem Tryfonem* zaznacza, że jedynie Bóg jest niepowstałą przyczyną wszystkiego. Dlatego w artykule pojawia się hipoteza o pewnej ewolucji w myśli Justyna. Główną różnicą pomiędzy koncepcją Justyna a myślą medioplatoników jest odmienne rozumienie dobroci Boga. Z tej różnicy wynikają odmienne wnioski co do przyczyn świata.

Słowa kluczowe: Bóg, Logos, materia, kosmos, medioplatonizm, apologety greccy

Wprowadzenie

W niniejszym artykule skoncentruję się na dwóch zagadnieniach: koncepcji przyczyn świata, którą odnajdujemy w pismach Justyna Męczennika, oraz wpływami myśli platońskiej (medioplatońskiej) na kosmologiczne poglądy tego Apologety.

Opracowanie powyższych zagadnień pozwoli zaobserwować, które rozwiązania greckiej filozofii przejął Justyn, a także, co oryginalnego do nich dodał, tworząc jedną z pierwszych wykładni chrześcijańskiej kosmologii.

O tym, że myśli Platona miała wpływ na poglądy Justyna, informuje nas sam Apologeta. W swoich pismach wspominał bowiem o tym, iż nauka założyciela Akademii zrobiła na nim wielkie wrażenie – sam był przez pewien czas jej zwolennikiem – oraz że jest ona zbliżona do chrześcijaństwa. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* czytamy: „Gdy więc od niedawna przybył do naszego miasta jeden z najsławniejszych platoników, człowiek wielkiego umysłu, zacząłem uczęszczać do niego, czyniąc znaczne postępy. Fascynowało mnie poznawanie rzeczywistości bezcielesnych, a kontemplacja idei pobudzała mój umysł, tak że szybko wydawało mi się, że już stałem się mędrce i żyłem złudną nadzieją osiągnięcia bezpośredniej wizji Boga, to bowiem jest celem filozofii Platona”¹.

¹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 2.6, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

Natomiast w 2 *Apologii* odnajdujemy taki oto fragment: „Ja bowiem sam, kiedy byłem jeszcze zwolennikiem nauk Platona, gdy słyszałem oskarżenia wysuwane przeciwko chrześcijanom i widziałem ich idących bez lęku na śmierć oraz wszystkie inne okrucieństwa, doszedłem do wniosku, iż jest rzeczą niemożliwą, by żyli oni w nieprawości czy też umiłowaniu przyjemności [...]. Wyznaję, że modłę się i ogromnie pragnę, aby uznano mnie za chrześcijanina. Nie dlatego bynajmniej, że nauka Platona jest całkowicie różna od nauki Chrystusa, lecz dlatego właśnie, że nie jest z nią identyczna”².

Należy jednak zaznaczyć, że platonik z *Dialogu*, uczący Apologetę, wpisuje się w nurt zwany w literaturze przedmiotu medioplatonizmem³. Platonicy tego okresu, posługując się terminologią wypracowaną przez szkołę stoicką i perypatetycką, tworzyli komentarze do dzieł Platona⁴. Starali się także całościowo spojrzeć na pisma założyciela Akademii, sporządzając swoistego rodzaju podręczniki, które miały prezentować jego doktrynę filozoficzną⁵. Dokonywali jednak przy tym licznych interpretacji lub, patrząc z ich perspektywy, raczej kilku dopowiedzeń do nauki mistrza. To właśnie z tym odczytaniem filozofii Platona zetknął się Justyn i to ten platonizm, jak sam wskazał, stał się istotnym etapem w poszukiwaniu przez niego prawdy o Bogu⁶. Dlatego wskazując podobieństwa i różnice pomiędzy myślą platońską a poglądami Justyna, odwołam się do zachowanych dzieł medioplatoników działających na przełomie I i II w. Pozwoli to we właściwym świetle ukazać wpływy filozofii platońskiej (medioplatonickiej) na koncepcję chrześcijańskiego Apologety.

Na wstępie należy również wspomnieć, iż Justyn był przekonany o zbieżności nauki Platona z objawieniem zawartym w *Pięcioksięgu Mojżeszowym*. Chcąc to wyjaśnić, twierdził, że mądrość Mojżesza, starsza od nauki wszystkich filozofów greckich, była znana m.in. Platonowi, który przejął niektóre jej wątki⁷.

² Tenże, 2 *Apologia*, 12.1 – 13.2, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

³ Pierwszy terminem „medioplatonizm” (*Der mittlere Platonismus*) posłużył się K. Praechter w pracy *Die Philosophie des Altertums*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, red. F. Ueberweg, Berlin 1926, s. 524–556. Medioplatonikami nazwał on platoników działających w okresie między Antiochem z Askalonu (druga poł. I w. p.n.e.) a neoplatonikami (III w. n.e.). Wszystkich znanych nam medioplatoników skrupulatnie wyczyta G. Reale w *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 334–340, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.

⁴ Komentarze zaginione: Eudoros z Aleksandrii – *Komentarz do „Timajosa”*, Onasander – *Komentarz do „Państwa”*, Klawizjusz Tauros – prawdopodobny autor *Komentarza do „Gorgiasza”*. Komentarze zachowane: Plutarch z Cheronei – *O powstaniu duszy w „Timajosie”* oraz częściowo zachowany anonimowy *Komentarz do „Teajteta”*. Więcej o spuściźnie medioplatonickiej por. D. Dembińska-Siury, *Literatura filozoficzna za cesarstwa*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej II*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 848–852.

⁵ Do naszych czasów zachowały się dwa podręczniki: napisany po grecku *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)* autorstwa Alkinousa oraz napisany po łacinie *O Platonie i jego nauce* Apulejusza z Madaury.

⁶ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 2.3 – 8.1.

⁷ Tenże, 1 *Apologia*, 44.7 – 44.9, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

Teza ta nie znajduje jednak historycznego uzasadnienia⁸. Jej rozstrzygnięcie, co warto zaznaczyć, nie jest istotne dla zagadnień poruszanych w tym artykule. Jeśli nawet przyjąć, że Platon znał naukę zawartą w *Torze* oraz na jej podstawie kształtował swoje poglądy co do powstania świata, to i tak nie zmienia to faktu, że był on twórczym myślicielem, gdyż dokonał uzasadnienia swych myśli, podając argumentację przemawiającą na jej korzyść.

Myśl samego założyciela Akademii została później na nowo przemyślana i opracowana przez medioplatoników. Dlatego, jak wspomniałem, to z tym odczytaniem poglądów Platona zapoznał się Justyn, który, jak będę się starał wykazać, inspirował się ich nauką w swojej twórczości, dodając do niej także własne przemyślenia⁹.

Koncepcja Boga

Prezentację poglądów Justyna na temat przyczyn świata należy rozpocząć od ukazania koncepcji Boga, która jest kluczowa dla zrozumienia jego myśli metafizyczno-kosmologicznej. Omawiając tę przyczynę, warto na początku zaznaczyć, że Apologeta w swoich dziełach kilkakrotnie stwierdza, iż Bóg jest niewypowiadalny (ἄρητος)¹⁰. Najdobitniej wskazuje na to fragment, w którym stwierdza: „Niewypowiedzianego imienia Boga nikt bowiem nie jest w stanie wypowiedzieć. A jeśliby ktoś ośmielił się twierdzić, że ono istnieje, byłby chyba największym szaleńcem”¹¹.

Ukazana przez Justyna niemożliwość opisanego Boga była podkreślana przez samego Platona¹² oraz medioplatoników. Alkinous, główny przedstawiciel pla-

⁸ Historycy i filozofowie greccy wiedzieli oczywiście o istnieniu narodu żydowskiego, co więcej – nazywali ich narodem filozofów (por. D. Winston, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, s. 51–52, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009). Grecy, bez przeszkód językowych, mogli zapoznać się z mądrością Żydów dopiero wtedy, gdy dokonano tłumaczenia *Tory* na grekę (κοινή διάλεκτος), tworząc tzw. *Septuagintę* (III–I w. p.n.e.), (por. E. Wipszycka, *Żydzi*, [w:] E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków. Okres hellenistyczny*, t. 3, Warszawa 1992, s. 483). Jednakże żyjący w pierwszej połowie II w. p.n.e. Żyd Aristobulos, który jako pierwszy twierdził, że greccy filozofowie, tacy jak: Pitagoras, Sokrates czy Platon, czerpali swe inspiracje z nauki Mojżesza, sugerował, że owi myśliciele znali ją z cząstkowych tłumaczeń Świętych Ksiąg istniejących jeszcze przed powstaniem *Septuaginty* (por. Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica*, przeł. E.H. Gifford (1903), tekst został przepisany przez R. Pearse, Ipswich, UK, 2003, księga XIII, rozdz. 12).

⁹ W. Barnard zauważył, że nawet cytowane przez Justyna fragmenty dotyczące myśli Platona nie pochodzą z tekstu oryginalnego, lecz z pisma medioplatonika Alkinousa (Albinusa); por. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967, s. 34–38.

¹⁰ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 9.3; por. *2 Apologia*, 12.4.

¹¹ Tamże, 61.11.

¹² Por. Platon, *Timajos*, 28 C, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986; por. tenże, *Kratylos*, 400 D – E, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990; por. tenże, *Państwo*, 508 E, przeł.

tonizmu II w., pisał: „Bóg jest niewypowiedzialny [...]. Nie można Mu przypisać żadnych określeń: ani negatywnych, bo nie godzi się mówić czegoś takiego o Bogu; ani pozytywnych, bo wtedy musiałby być taki przez uczestnictwo w czymś, a ściślej – w czymś od siebie lepszym; ani obojętnych, bo to również nie odpowiada pojęciu Boga”¹³.

Stwierdzenia o niewypowiedzalności Boga nie oznaczają jednak tego, iż nie można w ogóle o Nim mówić. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn, przywołując słowa spotkanego „starca w sędziwym wieku”, stwierdza: „Zgadzą się natomiast również i ja z tym, rzekł, że dusze te [dusze ludzkie – M.B.] mogą poznać, iż Bóg istnieje, a sprawiedliwość i pobożność są rzeczami dobrymi”¹⁴. Pokazuje nam to, iż mimo niemożliwości opisanego Boga człowiek posiada zdolność, która pozwala mu Go poznać oraz, jak wynika z pism Justyna, przedstawić także inne twierdzenia o Nim. Jak dowiadujemy się również z *Dialogu*, określenia Boga jesteśmy w stanie formułować, posługując się umysłem (νοῦς): „przecież Boga nie można oglądać oczyma – zaznacza Justyn – tak jak inne istoty żyjące, ale można Go poznać jedynie umysłem”¹⁵.

To przejście od stwierdzenia o niewypowiedzalności Boga do Jego określenia obserwujemy także u pisarzy medioplatońskich. Plutarch, Alkinous i Apulejusz wskazywali również, że poznawanie Boga i formułowanie twierdzeń o Nim jest możliwe dzięki racjonalnemu pierwiastkowi w nas – duszy rozumnej¹⁶. Mając jednak na uwadze, że zarówno Justyn, jak i medioplatonicy podkreślali niewypowiedzalność istoty Boga, należy raczej mówić, iż ich opisy nie przedstawiają w pełni Jego natury, lecz pomagają nam lepiej ją zrozumieć.

Przechodząc do prezentacji określeń Boga, Justyn w swych pismach wyraźnie zaznacza, iż jest On przyczyną wszystkiego, co istnieje (ὁ ἀπάντων αἴτιος)¹⁷, oraz że sam będąc niestworzony (ἀγέννητος)¹⁸, jest także niezmienny (ἄτρεπτος), czyli nieporuszony¹⁹. Pokazuje to nam, że Apologeta przyjmuje aksjomat, zgodnie z którym związek przyczynowo-skutkowy nie może ciągnąć się w nieskoń-

W. Witwicki, Kęty 2003; por. tenże, *Parmenides*, 137 C – 155 E, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002. Więcej o koncepcji niepoznawalności najwyższej przyczyny u myślicieli pogańskich i Ojców Kościoła por. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010, s. 73–94.

¹³ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, X 165, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008; por. także Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, V 190, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.

¹⁴ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 4.7. Oczywiście należy zaznaczyć, że Justyn zgadza się z głoszonymi przez starca tezami.

¹⁵ Tamże, 3.4.

¹⁶ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, II 153, X 165, XVII 173, XXIII 176 – 177; por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, 382 D – E; por. Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, V 191.

¹⁷ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 5.6.

¹⁸ Por. tamże, 14. 1 – 2.

¹⁹ Por. tamże, 13.4.

czoność²⁰. Sprawia to, że konieczne jest istnienie pierwszej przyczyny, na którą nic już nie oddziałuje. Sama pierwsza przyczyna jest zatem nieruchoma i nie podlega żadnym zmianom. Justyn, przedstawiając definicję Boga, stwierdza zatem: „To co jest niezmienne, zawsze to samo i jest przyczyną istnienia wszystkich innych rzeczy, to jest Bóg”²¹.

Medioplatonik Alkinous także twierdził, iż Bóg jest pierwszą, nieporuszoną przyczyną świata²². Przechodząc do pojęciowego ujęcia Boga, stwierdzał, że jest On „spełniony sam w sobie, czyli niczego niepotrzebujący, wiecznie spełniony, czyli wiecznie doskonały, całkowicie spełniony, to znaczy we wszystkim doskonały”²³. Wskazuje to, jak dalej dodaje medioplatonik, że Bóg nie może podlegać żadnym zmianom, ponieważ jakkolwiek zmiana zewnętrzna oznaczałaby, że jest coś, co oddziałuje na Niego, będąc tym samym czymś od Niego potężniejszym oraz zaprzeczając Jego doskonałości. Również, jak zaznacza, zmiana wewnętrzna sugerowałaby, iż Bóg przemienia się w coś lepszego bądź gorszego²⁴. Dlatego jest On niezmienny i wiecznie doskonały – to „On porusza, sam pozostając nieporuszony”²⁵.

Stwierdzenia Justyna, a także medioplatonika Alkinousa pokazują nam, że Bóg, będąc niezmienny, niczego nie potrzebuje, czyli jak zaznacza Apologeta – nie podlega również żadnym cierpieniom (*ἀπαθής*)²⁶. Posiada On bytową pełnię, nie mając żadnych braków oraz będąc niestworzony, jest także bytem prostym, czyli nieposiadającym żadnych części, bo te wskazywałyby jednocześnie na Jego zmiany zewnętrzne bądź wewnętrzne, którym przecież nie podlega. Świadczy to również, że jako byt bez części jest także niezniszczalny, gdyż tylko to, co je posiada, ulega rozpadowi i zepsuciu. Doskonale ukazuje to fragment, w którym Justyn, porównując świat z jego przyczyną – Bogiem, stwierdza: „Wszystko to, co istnieje albo będzie istniało poza Bogiem, jest natury zniszczalnej, może zniknąć i przestać istnieć, tylko bowiem Bóg jest niestworzony i niezniszczalny, dlatego właśnie jest Bogiem, wszystko zaś inne, co przychodzi po Nim, jest stworzone i podległe zniszczeniu”²⁷.

Powyższe stwierdzenia pokazują nam „inność” Boga w stosunku do tego wszystkiego, co występuje w świecie. Justyn, mając to na uwadze, twierdzi, że Bóg jest „ponad” procesem przemijania, który charakteryzuje stworzony/utworzony świat. Polemizując ze stoikami, pisze: „Filozofowie zwani stoikami

²⁰ Jest to aksjomat, który występował już u pierwszych myślicieli greckich, a wyartykułowany został *explicite* przez Arystotelesa, por. tenże, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013, Księga α (II) 994 A – 994 B.

²¹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 3.4.

²² Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, IX 163, X 164.

²³ Tamże, X 164.

²⁴ Por. tamże, 165 – 166.

²⁵ Tamże, 164.

²⁶ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 25.2.

²⁷ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 5.4.

twierdzą wręcz, że nawet sam Bóg rozplynie się w ogniu, a także utrzymują, iż po tej przemianie świat znowu się odrodzi. My natomiast uważamy, że Bóg, Stwórca wszechrzeczy, większy jest od tego, co podlega zmianom”²⁸.

Filozofowie medioplatońscy również w swych pismach podkreślali transcendencję Boga. Plutarch np. w dziele *O Izydzie i Ozyrysie*, dokonując alegoretycznego odczytania egipskiej mitologii, najwyższego Boga utożsamia z Ozyrysem oraz dobitnie ukazuje Jego transcendencję, pisząc: „W rzeczywistości jest on [Ozyrys – M.B.] niezmiernie oddalony od ziemi, pozostając nierozpoznawalnym i niedostrzegalnym, nieskalanym przez żadną istotę podległą zniszczeniu i śmierci”²⁹. Z kolei Apulejusz w piśmie *O świetle* stwierdza: „Nie ma wątpliwości, że bóg ma siedzibę wysoką i górującą nad światem”³⁰.

W *1 Apologii* Justyna odnajdujemy ponadto taki oto fragment: „Jeśli bowiem twierdzimy, że Bóg wszystko dobrze urządził i stworzył, głosimy naukę podobną do Platona”³¹. Powyższy cytat wskazuje na to, że w świetle, w którym żyjemy, Justyn dostrzega wielką harmonię uczynioną przez Boga. Świadczy to o doskonałości przyczyny całokształtu rzeczywistości, na którą to wskazywali także filozofowie medioplatońscy³². Ponadto zarówno Justyn, jak i medioplatonicy podkreślali dobroć Boga, którą kieruje się podczas stwarzania/tworzenia świata³³.

Starałem się dotychczas wykazać, że chrześcijański Apologeta za medioplatonikami wskazywał na niewyraźność i nieopisywalność Boga. Podobnie jak oni, zaznaczał również, że człowiek dzięki przyrodzonemu rozumowi jest w stanie w pewnym stopniu opisać Boga. Dlatego, tak jak platonicy I i II w., Justyn przechodzi do zaprezentowania także innych twierdzeń o Bogu, które wprawdzie nie oddają w pełni Jego natury, lecz naprowadzają na lepsze Jej zrozumienie. Apologeta, dzieląc poglądy medioplatoników, uważa, iż Bóg jest wieczny i niezmienny, co podkreśla w ten sposób Jego transcendencję wobec świata. Dla chrześcijańskiego Męczennika i platoników tego okresu Bóg jest także doskonałą przyczyną wszystkiego, co istnieje, czego dowodem jest harmonijnie skonstruowany kosmos, w którym żyjemy.

Jednak nie wszystkie poglądy medioplatoników dzielił Justyn. W swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* Apologeta opisuje napotkanemu Żydowi swoją roz-

²⁸ Tenże, *1 Apologia*, 20.2. W artykule, za tłumaczem Justyna – L. Misiarczykiem – będę w cytatach pisał o stworzeniu (ποίησις) świata przez Boga. Mając jednak świadomość różnicy pomiędzy „stworzeniem” a „utworzeniem” świata, w ostatniej części niniejszego artykułu rozwinę kwestię dotyczącą „Stwórcy” i „Twórcy” całokształtu rzeczywistości.

²⁹ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 382 E – F.

³⁰ Apulejusz, *O świetle*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, XXV 343.

³¹ Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 20.4.

³² Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, X164; por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 373 B oraz *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 24, 1024.

³³ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 10.2, 14.2; por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, X165, XII 167; por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 372 E, 373 A oraz *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 9, 1017.

mowę z pewnym starcem, który przyczynił się do jego nawrócenia na chrześcijaństwo. Dyskutując z Justynem na temat pojęcia duszy u Platona, ów starzec wskazał swojemu rozmówcy pewne jej niekonsekwencje. Gdyby bowiem za Platonem przyjąć, że dusze po śmierci mogą „ogłądać” Boga, a później po ponownym wcieleniu w ciało zapominają o tym³⁴, to „Jaką więc korzyść mają te dusze, które widzą Boga, albo jaki większy pożytek odnosi ten, kto Go nie ogląda, skoro nawet nie pamięta tego, co widział?”³⁵. Ponadto jeśli dusze, które po śmierci nie dostępują możliwości „ogłądania” Boga, zostając uwięzione w ciałach zwierząt, nie ponoszą tak naprawdę żadnej kary. Dlatego, jak zaznacza starzec: „jak się wydaje, nie płynie z tej kary żadna korzyść. Powiedziałbym nawet więcej, że to dla nich żadna kara, jeśli nie mają świadomości kary”³⁶.

W ten sposób została odrzucona platońska teoria metempsychozy i jak zauważa E. Gilson: „W porównaniu z Platońską doktryną wędrówki dusz nauka wiary chrześcijańskiej wyglądała na dużo bardziej racjonalną niż sam filozoficzny rozum”³⁷.

W *Dialogu* krytyce poddana zostaje także nieśmiertelność duszy, która była tak dobitnie podkreślana przez samego Platona i medioplatoników³⁸. Dusza, jak zaznacza starzec, tak samo jak wszystko inne jest stworzona. Stworzonosc wedle niego oznacza również jej śmiertelność³⁹. Gdyby dusze ludzkie były niestworzone i niezniszczalne, nie popełniałyby także żadnego grzechu i jak stwierdza: „nie byłoby w nich też tyle nierozumności, nie byłyby raz bojaźliwe, innym zaś

³⁴ Por. Platon, *Timajos*, 42 A – D; por. tenże, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 248 C – 249 C; por. tenże, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, X 611 A; 617 D – 620 E; por. tenże, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1988, 80 D – 82 D; 88 A; 113 A. Teoria metempsychozy nie była powszechnie głoszona w środowisku medioplatońskim. Nie odnajdujemy jej bowiem w pismach Apulejusza. Jej ślady pojawiają się natomiast u Alkinousa – por. *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XVI 172, XXV 178 oraz Plutarcha – por. *O odwlekaniu kary przez bogów*, 565 DA – E, 567 F; *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, 944 D – 945 D; *O wygnaniu*, 607 D – F, przeł. Z. Abramowiczówna, [w:] *Moralia II*, Warszawa 1988.

³⁵ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 4.5.

³⁶ Tamże, 4.7.

³⁷ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966.

³⁸ Por. Platon, *Fedon*, 79 A – 80 B, 105 A – 106 E; por. tenże, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 245 C – 246 A; por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XXV 177 – 178.

³⁹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 5.1 – 5.2. Zarówno u Alkinousa, jak i Apulejusza, którzy poruszali kwestie rozumnej duszy ludzkiej, nie odnajdujemy opisu jej powstania (utworzenia), jak ma to miejsce u Platona (por. *Timajos*, 41 A – E). Poza tym Alkinous twierdzi, że dusza rozumna, podobnie jak opisana przez niego dusza świata, jest niezrodzona i tym samym również niezniszczalna, por. tenże, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XXV 178. Świadczy to o tym, że Justyn podczas omawiania zagadnienia duszy trzyma się wiernie tekstu platońskiego *Timajosa*.

razem odważne, nie wstępowałyby nigdy z własnej woli w ciała świń, wężów czy psów, nie można by było je do tego zmusić, gdyby rzeczywiście były niestworzone⁴⁰. „Nie twierdzą jednak – czytamy dalej w *Dialogu* – że wszystkie dusze umierają. Byłby to prawdziwie czysty zysk dla ludzi złych. Cóż więc? Otóż dusze ludzi pobożnych przebywają w jakimś lepszym miejscu, natomiast dusze ludzi niesprawiedliwych i złych w gorszym, oczekując tam na czas sądu. Tak oto te, które okazały się godne Boga, już więcej nie umrą, inne natomiast zostaną ukarane tak długo, jak długo Bóg będzie chciał, aby żyły i cierpiały karę⁴¹.

Niestworzonność pociągałaby zatem prócz nieśmiertelności także doskonałość, czyli nieposiadanie żadnych braków. Jedynym bytem, który może być niestworzony, niezniszczalny i doskonały, jest Bóg, gdyż jak podsumowuje swój wywód starzec: „Jedno bowiem niestworzone jest podobne do drugiego niestworzonego i równe mu, jedno nie może przewyższać drugiego ani mocą, ani godnością. Dlatego właśnie nie ma wielu i [różnych] istot niestworzonych. Gdyby bowiem istniała jakaś różnica pomiędzy nimi, nie byłbyś w stanie, nawet gdybyś intensywnie szukał, znaleźć przyczyn tej różnicy. Posuwając twój rozum wręcz do granic nieskończoności, stanąłbyś umęczony wobec jedynej rzeczywistości niestworzonej i uznałbyś ją za przyczynę wszystkiego⁴².

W *Dialogu* odnajdujemy także rozważania dotyczące tego, czy dusza jest życiem, czy uczestniczy w życiu samym. Gdyby była życiem, zaznacza starzec, mogłaby udzielać komuś innemu swego życia. Jednak tak się nie dzieje, dlatego dusza musi uczestniczyć w życiu. Samo natomiast uczestnictwo czegoś w czymś czyni je różną od tego, w czym to coś uczestniczy. Dusza zatem uczestniczy w życiu samym, którym jest Bóg: „Nie będzie zaś miała udziału w życiu, stwierdza starzec, jeśli Bóg nie będzie już dłużej chciał, aby żyła. Życie bowiem nie jest jej cechą istotną jak Boga⁴³.

Ukazana wyżej przynależąca jedynie Bogu niestworzonność oraz niezniszczalność podkreśla jeszcze raz Jego doskonałość – nieposiadanie braków oraz to, że udziela On stworzeniu swego życia (istnienia), którym jest w pełni z racji swej wieczności (tzn. niestworzonności i niezniszczalności).

Justyn twierdzi ponadto, że świat powstał w określonym celu, pisząc: „Otóż, otrzymaliśmy naukę, według której Bóg nie stworzył świata bez celu, lecz ze względu na rodzaj ludzki. I tak «jak» już powiedziałem, Bóg cieszy się z tych, którzy naśladowają Jego «dobro», natomiast z niechęcią spogląda na tych, którzy praktykują zło słowem lub czynem⁴⁴. W *1 Apologii* natomiast dodaje: „Początek bowiem naszego istnienia nie od nas zależał. Bóg nas nakłania i zachęca do wiary, byśmy szli za tym, co jest Mu miłe, i wybierali to przy

⁴⁰ Tamże, 5.5.

⁴¹ Tamże, 5.3.

⁴² Tamże, 5.5 – 5.6.

⁴³ Tamże, 6.2.

⁴⁴ Justyn Męczennik, 2 *Apologia*, 4.2.

pomocy władzy rozumu, którym nas obdarzył⁴⁵. Świat więc z woli dobrego Boga powstał dla człowieka, który obdarzony przez Niego rozumem oraz wolą działania może wybierać i czynić rzeczy nakazane przez Boga – dobro albo ich przeciwieństwa – zło. Za swoje postępowanie każdego człowieka czeka, wedle Justyna, po śmierci zasłużona nagroda lub kara. Możemy zatem jako jedyne ze stworzeń uzyskać zbawienie bądź potępienie⁴⁶.

Należy zauważyć, iż stwierdzenie Justyna mówiące o tym, że świat powstał ze szczególną myślą o człowieku, nie występuje u pisarzy medioplatońskich.

Justyn, pisząc o Bogu, kilkakrotnie zaznacza również, iż jest On wszechwiedzący. Zna On bowiem zarówno ludzkie czyny, jak i myśli: „Nie tylko, jak pisze Justyn, potępia On tego, kto cudzołoży czynem, ale także, kto pragnie cudzołożyć, jako że Bogu znane są nie tylko czyny, lecz również pragnienia⁴⁷. Wniosek ten Apologeta wyprowadza zapewne ze wskazanej przez siebie doskonałości przyczyny świata.

Wszechwiedza Boga nie zaprzecza jednak woli człowieka. Justyn twierdzi bowiem, że gdyby wszystko było z góry określone, dziejąc się mocą przeznaczenia, to nie można by mówić o dobru ani złu. Nie istniałaby wtedy odpowiedzialność za czyny oraz nie byłoby konieczności karania ani nagradzania ludzi za ich postępowanie⁴⁸. Gdyby nie istniała wola człowieka, przeczyłoby to również istnieniu sprawiedliwego Boga, gdyż na równi traktowałby wszystkie ludzkie czyny, nie pochwalając jednych i nie potępiając drugich⁴⁹. Dla Justyna zatem czymś oczywistym jest istnienie woli człowieka, a jej zaprzeczenie stałoby w jaskrawej sprzeczności z jego wcześniejszymi twierdzeniami o Bogu. Samo natomiast przeznaczenie Apologeta definiuje w taki oto sposób: „Według naszych przekonań można mówić tylko o takim przeznaczeniu: ci, którzy czynią dobro, słusznie otrzymują nagrodę, zaś ci, którzy przeciwnie postępują, słuszną otrzymują karę⁵⁰. „Bóg bowiem – kontynuuje Justyn – nie stworzył człowieka podobnego innym istotom, jak drzewa czy zwierzęta czworonożne, które z własnej woli nic nie mogą czynić. Nie byłby człowiek godnym nagrody ani kary, gdyby był dobry z natury, a nie wybierał dobro z własnej woli, ani zły człowiek słusznej podlegał karze, tylko że takim jest z natury, a nie z własnego wyboru, i innym nie może się stać, jak tylko takim, jakim się urodził⁵¹.

Powyższe wywody Justyna dotyczące woli oraz przeznaczenia uzupełniają jego myśl o pośmiertnych losach człowieka. Natomiast wskazana przez Apologetę wiedza Boga o ludzkich myślach i czynach, co warto zauważyć, nie była

⁴⁵ Tenże, *1 Apologia*, 10.4.

⁴⁶ Por. tamże, 43.8; por. tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 5,3.

⁴⁷ Tenże, *1 Apologia*, 15.5; por. także tenże, *2 Apologia*, 12.6.

⁴⁸ Por. tenże, *1 Apologia*, 43.1 – 43.6.

⁴⁹ Por. tenże, *2 Apologia*, 9.1 – 9.2.

⁵⁰ Tenże, *1 Apologia*, 43.7.

⁵¹ Tamże, 43.8.

podkreślana przez medioplatoników, którzy z doskonałości Boga nie wywodzili tej Jego własności.

Podczas swych rozważań o Bogu Justyn nie zapomina jednak o wskazanej przez siebie niewysłowionej naturze przyczyny świata. Posługując się analogią, pragnie bowiem uwypuklić przynależącą Bogu tajemnicę, czego dowodem są przytoczone przez niego słowa, które można uznać także za dobre podsumowanie jego myśli o Bogu: „Niewysłowiony bowiem Ojciec i Pan wszechrzeczy nigdzie nie przychodzi, nie przechadza się, nie sypia ani nie budzi się, ale pozostaje zawsze w swoim miejscu, gdziekolwiek jest, dobrze widząc i słysząc (jednak nie oczyma ani uszami, lecz niewysłowioną mocą). Czuwa nad wszystkimi i wszystko widzi, a nikt z nas przed Nim się nie ukryje. Nie porusza się, a żadne miejsce nie jest w stanie Go pomieścić, nawet świat cały, Ten, który był, zanim wszechświat zaczął istnieć”⁵².

Koncepcja Logosu

Justyn, jak wyżej wskazałem, ukazuje Boga jako przyczynę wszystkiego (ὁ ἀπάντων αἴτιος) oraz jako byt niezmienny (ἄτρεπτος) – nieporuszony. Można zatem zadać zasadne pytanie: Jak byt nieporuszony może stwarzać/tworzyć, gdyż jakakolwiek działalność wymaga aktywności – ruchu? Mając zapewne na uwadze tak postawiony zarzut, Apologeta przedstawia koncepcję Logosu.

Posługując się tym doskonale znanym Grekom pojęciem, wskazuje, jak możliwa jest stwórcza/twórcza funkcja Boga. Twierdzi on bowiem, że Logos jest Mocą (δύναμις) Boga⁵³, która w przeciwieństwie do Niego posiada pewną aktywność – ruch. Nazywając Logos także Synem Boga, Justyn uważa, że to poprzez Logos Bóg stwarza/tworzy świat: „Syn natomiast Jego, jedyny we właściwym rozumieniu Syn Boga, Logos istniejący i zrodzony przed wszelkim stworzeniem wtedy, gdy na początku przez Niego wszystko stworzył i uporządkował”⁵⁴.

Apologeta wskazuje ponadto, że termin „Logos”, tak samo jak termin „Bóg”, nie oddaje tego, jaka jest „Moc Boża” – Logos, gdyż ludzkie słowa nie są w stanie wyrazić tej niewysłowionej rzeczywistości: „Imię zaś jego (Logosu – M.B.) posiada znaczenie tajemne, podobnie jak termin «Bóg» nie jest imieniem, ale właściwym naturze ludzkiej wyobrażeniem rzeczywistości, której nie można opisać”⁵⁵. Justyn zatem postępuje podobnie jak w przypadku prezentacji koncepcji Boga. Podkreślając niewyraźność Logosu, jednocześnie milcząco zakłada, iż możemy go w pewnej mierze poznać i opisać.

⁵² Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 127.2.

⁵³ Por. tenże, 2 *Apologia*, 10.8; por. tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 128, 4.

⁵⁴ Tenże, 2 *Apologia*, 6.3.

⁵⁵ Tamże.

W *1 Apologii* wskazuje, że Logos nie został stworzony jak rzeczy zmysłowe występujące w świecie, lecz zrodzony na tylko sobie właściwy sposób. Píše on bowiem: „twierdzimy, jak już zostało powiedziane, że Boski Logos, wbrew powszechnemu prawu narodzin, na swój własny sposób został zrodzony z Boga”⁵⁶. Chcąc w lepszy sposób przedstawić, w jaki sposób odbyło się owo „zrodzenie Logosu”, Justyn odwołuje się do licznych przykładów. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Apologeta odwołuje się do przykładu wypowiedzanego słowa oraz ognia, pisząc: „Gdy bowiem wypowiadamy jakieś słowo, «rodzimy» słowo, ale nie wypowiadamy go przez odcięcie tak jakby pomniejszało się słowo, które jest w nas. Tak samo widzimy, jak jeden ogień zapala się od drugiego, nie pomniejszając tego, od którego zapalił się, ale jednakowo płonie stary, jak i nowy, nie pomniejszając tego, od którego został zapalony”⁵⁷.

Pierwsza analogia wskazuje, że Bóg, „rodząc” Logos, niczego nie traci. Tak samo, gdy my wypowiadamy jakieś słowo będące uprzednio w naszym umyśle, nie dokonujemy jego pomniejszenia. Nie zachodzi zatem różnica między słowem w umyśle a słowem poza nim. Jak zauważa D. Mrugalski, „Justyn wykorzystuje w tym miejscu znane w filozofii greckiej rozróżnienie na *Logos wewnętrzny* i *zewewnętrzny*”⁵⁸. Logos wewnętrzny to zatem słowo w Bogu, a Logos zewnętrzny jest słowem wypowiedzianym przez Boga, czyli bytem, który w analogiczny sposób jest przez Niego „zrodzony”.

Justyn pojmuje sam Logos również jako wiecznie istniejący „w” Bogu (Logos wewnętrzny). Nie było momentu, kiedy by on nie istniał, był bowiem zawsze. W celu udowodnienia tej tezy Justyn powołuje się na autorytet *Biblii*. Nieprzypadkowo, wedle Apologety, odnajdujemy liczbę mnogą użytą przez Mojżesza w *Genesis*, podczas opisu stworzenia człowieka: „I rzekł Bóg: «Oto Adam stał się jak jeden z nas w poznaniu dobra i zła». Mówiąc zaś «jak jeden z nas» wskazywał na wielość bytów pozostających we wzajemnej relacji oraz że było ich przynajmniej dwóch”⁵⁹. Dlatego Apologeta uwypukla fakt, iż Logos jest bytem wiecznym, lecz numerycznie różnym od niezmiennego Boga⁶⁰.

Analogia dotycząca ognia ukazuje natomiast wyraźnie wspólną naturę Boga i Logosu, a także to, że Bóg jako byt nic nietracący ze swej natury po

⁵⁶ Tenże, *1 Apologia*, 22.2.

⁵⁷ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 61.2.

⁵⁸ D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 202. Rozróżnienie na Logos wewnętrzny (znajdujący się w umyśle) i zewnętrzny (jako myśl wypowiedziana za pomocą słów) odnajdujemy u Arystotelesa (por. tenże, *Analityki wtóre*, 76 b, 27, przeł. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990) oraz u stoików (por. Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1970, s. 192).

⁵⁹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 62.3.

⁶⁰ Por. tamże, 129.2.

„zrodzeniu” Logosu, z konieczności ma naturę nieskończoną. Od takiego tylko bytu jakkolwiek ubytek nie zmienia jego istoty i formy.

W dalszych częściach *Dialogu* Justyn odwołuje się także do przykładu słońca i jego promieni, pisząc: „Ta moc [Logos – M.B], mówią, nie jest oddzielona ani oderwana od Ojca, tak jak światło na ziemi nie jest oddzielone ani oderwane od słońca na niebie; gdy słońce zachodzi, światło ginie. W ten sposób, twierdzą, Ojciec, gdy chce, wydaje z siebie swoją moc, a kiedy chce, wchłania ją w siebie z powrotem”⁶¹. Przykład ten pokazuje nam, że Logos po „wyłonieniu się” z Boga prócz tego, iż posiada wspólną z Nim naturę, to także pozostaje z Nim w jedności. Tak jak promienie słoneczne ze słońcem, tak samo Logos z Bogiem pozostają w nierozzerwalnym związku. Jednak Logos ten (Logos zewnętrzny) nie jest w pełni tożsamy z Bogiem, ponieważ, jak wspominałem na początku, to za jego sprawą Bóg stworzył/utworzył świat⁶². Podobnie zatem jak słońce, będące niezmiennie w swym położeniu, swoimi promieniami oddziałuje na świat, tak Logos zewnętrzny w przeciwieństwie do nieporuszonego Boga charakteryzuje się pewną aktywnością – ruchem, umożliwiając realizowanie woli Boga. Na zakaz utożsamiania Logosu zewnętrznego z Bogiem wskazuje ponadto sam Justyn, pisząc: „Ci bowiem, którzy utożsamiają Syna z Ojcem, pokazują, iż nie znają Ojca ani nie widzą, że Ojciec wszechrzeczy posiada Syna, który jest Logosem, pierworodnym Synem Bożym i Bogiem”⁶³.

Wspomniane wyżej zagadnienie relacji Logosu do Boga często określane jest w myśli Justyna mianem subordynacjonizmu, który wskazuje na podporządkowanie Logosu – Syna, Bogu – Ojcu. W pismach Apologety znajdujemy wiele dowodów potwierdzających to stanowisko. W *Dialogu* stwierdza między innymi, że Moc Boża – Logos „jest na służbie woli Ojca i została zrodzona z woli Ojca”⁶⁴. Mając jednak na uwadze przytoczone wcześniej przykłady, w których chrześcijański Męczennik wskazał na nierozzerwalną jedność Boga i Logosu, należy raczej twierdzić, że wola Boga jest także wolą Logosu. Możemy zatem mówić o woli Logosu, przy jednoczesnym zaznaczeniu, że jest ona tożsama z wolą Boga, z którym stanowi niepowtarzalną jedność. Dlatego za B. Sesboüé i J. Wolinskim pozwolę sobie na dokonanie rozróżnienia subordynacjonizmu ortodoksyjnego i heterodoksyjnego. Pierwszy podkreśla pierwszeństwo Boga – Ojca jako źródła i przyczyny Logosu – Syna. W tym sensie Logos jest numerycznie różny od Boga, lecz ma tę samą co On naturę. Taki subordynacjonizm odnajdujemy w pismach Justyna, w przeciwieństwie

⁶¹ Tamże, 128.3.

⁶² Tenże, 2 *Apologia*, 6.3.

⁶³ Tenże, 1 *Apologia*, 63.15. Podkreślenie faktu, że Logos jest także Bogiem, sugeruje nam, iż Justyn chciał w ten sposób uwypuklić wspólną naturę Boga i Logosu, przy jednoczesnym zakazie ich całkowitego utożsamiania ze sobą.

⁶⁴ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 61.1

do subordynacjonizmu heterodoksyjnego, zgodnie z którym Logos – Syn traktowany jest w zasadzie jako byt stworzony i oddzielony od Boga – Ojca, a tym samym mu poddany⁶⁵.

W *1 Apologii* dowiadujemy się również, że według Justyna Logos jest tożsamy z platońską duszą świata, którą założyciel Akademii przedstawia na kartach *Timajosa*⁶⁶. Pokazuje to, że Logos po stworzeniu świata pełni w nim funkcję immanentnej siły. Bóg zatem za pośrednictwem wiecznego Logosu realizuje swoją wolę w świecie. Sam Logos przechodzi więc ze stanu transcendencji „w” Bogu (Logos wewnętrzny) do immanencji w dziele stworzenia (Logos zewnętrzny). Jak zaznacza ponadto Apologeta, to Boski Logos, a nie sam Bóg objawił się i przemawiał przez proroków *Starego Testamentu*⁶⁷. Dzieje się tak, ponieważ, jak twierdzi Justyn, „żaden człowiek, który posiada choćby odrobinę rozumu, nie będzie śmiało twierdzić, że Stwórca wszechrzeczy i Ojciec opuścił wszystko to, co jest ponad niebem, by ukazać się w jakimś małym zakątku ziemi”⁶⁸.

Prócz przedstawienia Logosu jako przyczyny, za sprawą której Bóg stworzył/utworzył świat oraz jako immanentnej siły w nim, Justyn idzie o krok dalej i utożsamia Logos z historyczną postacią – Jezusem z Nazaretu. Wskazuje tym samym, że Logos jest również Posłańcem Bożym w postaci człowieka, który głosił ludziom wiedzę o Bogu. „Jezus Chrystus bowiem – pisze Justyn – sam został zrodzony jako prawdziwy Syn Boży, jest Logosem (Słowem) Boga, Pierworodnym i Mocą, z Jego woli stał się człowiekiem i tego wszystkiego nas nauczył, by odmienić i podźwignąć rodzaj ludzki”⁶⁹.

Pojawienie się Chrystusa – Logosu na ziemi pokazuje nam, że Bóg, posyłając „zrodzoną” z siebie moc, ingeruje w losy świata. Robi to jednak z troski o gatunek ludzki⁷⁰. Nieprzypadkowo zatem Justyn nazywa Boga Dobrym oraz Ojcem. Chce w ten sposób uwypuklić to, że Bóg, podobnie jak dobry ojciec, dba o swoje dzieci, wskazując im właściwą drogę postępowania. Jak zauważa ponadto J. Zieliński: „Według Justyna pojawienie się Logosu, Wcielonego Słowa Bożego, jest kulminacyjnym momentem Boskiej epifanii i stanowi wyraźny dowód na prawdziwość i wypełnienie się zapowiedzi prorockich zawartych na kartach *Starego Testamentu*”⁷¹.

⁶⁵ Por. B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, t. 1, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 206–206; por. także L. Misiarczyk, *Wstęp*, s. 33, [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2002.

⁶⁶ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 60.5 – 60.7; por. Platon, *Timajos*, 36 B – 37 A.

⁶⁷ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 60.2; por. tenże, *1 Apologia*, 60.8 i 63.2.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tenże, *1 Apologia*, 23.2.

⁷⁰ Por. tamże, 44.10.

⁷¹ J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013, s. 338; por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 63; por. tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 87. 3 – 5.

Justyn podkreśla również w *Apologiach*, że przed pojawieniem się Chrystusa – Logosu ludzie poznali w pewnym stopniu prawdę o Bogu. Było to możliwe, ponieważ, jak twierdzi, w człowieku, za sprawą Boga, znajdują się racjonalne części Logosu – formy nasienne (λόγος σπερματικός)⁷². Dzięki temu darowi człowiek może uczestniczyć w Logosie i poznawać jego prawa, które są zarazem prawami samego Boga⁷³. Dlatego Apologeta uważa, że niektórzy greccy filozofowie, „którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami, nawet gdyby byli nazywani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni”⁷⁴. Jednak jak podkreśla Justyn, mimo to głosili oni w zasadniczych punktach poglądy ze sobą sprzeczne, ponieważ „widzieli” w sposób niewyraźny zakrytą prawdę. Jedyne chrześcijaństwo, po rozpoznaniu w Chrystusie Boskiego Logosu, poznali wiedzę o Bogu i świecie. „My bowiem – stwierdza Apologeta – zaraz po Bogu oddajemy cześć i miłujemy Logos pochodzący od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, gdyż dla nas On stał się człowiekiem, by mieć udział w naszych cierpieniach i je uleczyć. Wszyscy zaś pisarze, dzięki nasieniu Logosu w nich rozsianych, mogli co prawda oglądać rzeczywistość, ale tylko w sposób niewyraźny”⁷⁵.

„Wynika stąd – jak słusznie zauważa D. Mrugalski – iż dla Justyna filozofia grecka, judaizm i chrześcijaństwo stanowią kolejne etapy objawiania się Boga. Na każdym z nich do prawdy dochodzi się poprzez ten sam *Logos*, którym jest osoba Chrystusa. W Nim bowiem – podkreśla Apologeta – pierworodnym Synu Bożym i Słowie, uczestniczy cały rodzaj ludzki. Tak więc do filozofów Chrystus przemawiał jakoby «od wewnątrz», gdyż był w nich obecny jako λόγος σπερματικός. Żydów natomiast pouczał On z jednej strony od wewnątrz (poprzez wszelkie natchnienia prorockie i wizje), z drugiej zaś poprzez interwencje w historię zbawienia (starotestamentowe epifanie Boga). W końcu przyszedł na świat w ludzkim ciele, aby wszyscy, którzy w niego uwierzą, mogli poznać prawdę i dostąpić zbawienia”⁷⁶.

Z pism Justyna wyłaniają się zatem cztery funkcje Logosu: 1) Logos jest aktywną przyczyną, która stwarza/tworzy świat; 2) jest immanentną, racjonalną siłą w dziele stworzenia, w której uczestniczyli np. greccy filozofowie dzięki przynależącym ludziom logosom nasiennym (λόγος σπερματικός); 3) jest przenikającym świat Duchem Proroczym/Świętym objawiającym się prorokom ze *Starego Testamentu*⁷⁷; oraz 4) jest Posłańcem Bożym, który pod postacią

⁷² Justyn przejął to pojęcie od stoików (por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 2012, VII 1, 136).

⁷³ Por. Justyn Męczennik, 2 *Apologia*, 8.1 – 5.

⁷⁴ Tenże, 1 *Apologia*, 46.3.

⁷⁵ Tenże, 2 *Apologia*, 13.4 – 5.

⁷⁶ D. Mrugalski, dz. cyt., s. 205.

⁷⁷ Justyn wspomina o Duchu Proroczym/Świętym, który przemawiał przez proroków, pouczając o prawdziwym Bogu i przyszłych wydarzeniach (tenże, 1 *Apologia*, 60.8 i 63.2). Apologeta jednak dokonuje utożsamienia Ducha Proroczego/Świętego z Logo-

człowieka – Jezusa z Nazaretu – obwieścił rodzajowi ludzkiemu prawdę o Bogu i świecie.

Przechodząc do myśli medioplatoników, należy zaznaczyć, że w tej grupie filozofów pojęciem Logosu w sensie metafizyczno-kosmologicznym posługiwał się jedynie Plutarch z Cheronei. W *O Izydzie i Ozyrysie* porównuje, podobnie jak Justyn, Logos (Umysł) do Hermesa⁷⁸. Będąc posłańcem najwyższego Boga, Logos tworzy świat oraz pełni w nim funkcję immanentnej siły na wzór praw przyrody, „poskramiając” w ten sposób przyczynę zła, którą Plutarch przedstawia za pomocą metafory greckiego boga Tyfona: „natura została całkowicie ukształtowana przez Logos [...]. Istnieje też opowieść mityczna o tym, jak Hermes, wyrwawszy ścięgna Tyfonowi, użył ich jako struny. Tłumaczą w ten sposób Egipcjanie, że Umysł [Logos – M.B.] wprowadzający ład we wszechświecie połączył w zgodną całość niezgodne i sprzeczne części, a nie unicestwił mocy zniszczenia, lecz tylko osłabił”⁷⁹. Nie odnajdujemy jednak u Plutarcha informacji na temat powstania Logosu – Hermesa, co sugeruje zapewne jego wieczność⁸⁰.

Koncepcje wiecznej, immanentnej przyczyny w świecie odnajdujemy także w myśli Alkinousa. Pisał on bowiem o duszy świata ($\psi\upsilon\chi\eta$ τοῦ κόσμου), która istniała wiecznie, a Bóg ją „jedynie uporządkował. I jeśli Platon mówi, że Bóg ją tworzy, to dlatego, że budzi jakby z głębokiego odrętwienia czy snu i kieruje ją i jej umysł na Niego (Boga), aby spoglądając na Jego dane noetyczne, chwyciła

sem, pisząc: „Gdy jednak słuchacie tych słów, które prorocy wypowiadają jakby we własnym imieniu, nie sądzcie bynajmniej, że pochodzą one tylko od samych owych natchnionych ludzi, ale pamiętajcie, iż to sam Logos Boży zainspirował ich do tego. Raz więc Logos przemawia jako zapowiedź rzeczy przyszłych, innym razem jakby w imieniu Boga Ojca i Pana wszechrzeczy, jeszcze innym razem w imieniu Chrystusa lub narodów, które jakby odpowiadają Panu lub Ojcu Jego” (tamże, 36.1 – 2). Dlatego, jak zaznacza R.M. Leszczyński: „Skoro więc Logos jest Duchem Świętym, to model triady staje pod znakiem zapytania. Zagadnienia tego Justyn nie rozwija, co świadczy o nieukształtowanych jeszcze pojęciach z zakresu logosofii i pneumatologii” (R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, s. 223).

⁷⁸ Por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 373 B; por. Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 22.2.

⁷⁹ Por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 373 B – D.

⁸⁰ W myśli Plutarcha można wyróżnić dwa aspekty Logosu. Jeden – immanentny, to Logos znajdujący się w świecie i zapewniający mu uporządkowanie i ład. Drugi natomiast – Logos transcendentny, to umysł najwyższego Boga – Ozyrysa, który zawierając idee – wzory świata, jest przyczyną wzorczą dla przyczyny materialnej – materii i zarazem umożliwia Logosowi immanentnemu (Hermesowi) wprowadzać porządek w świecie. A. Baron uważa ponadto, że Logos immanentny (Hermes) jest „emanacją” ($\pi\omicron\rho\rho\omicron\eta$) pochodzącą od pierwszej zasady (Boga – Ozyrysa). Dlatego możemy mówić o „wyemanowaniu” Logosu (Hermesa) z najwyższego Boga w celu uporządkowania materii pierwszej i utworzeniu świata; por. A. Baron, *Bóg w ujęciu medio-platoników*, s. 90 (przypis 80), [w:] tenże, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.

jednocześnie idee i formy, bacząc na Jego myśli⁸¹ [...]. Umysł duszy świata z kolei, sam uporządkowany przez Boga, porządkuje całą naturę w tym świecie”⁸².

Justyn, co warto w tym miejscu podkreślić, ukazał inne relacje zachodzące pomiędzy Bogiem a Logosem, twierdząc, że wieczna, immanentna siła w świecie, choć numerycznie różna od Boga, ma tę samą naturę oraz stanowi z Nim nierozzerwalną jedność.

Jak już była o tym mowa, medioplatonicy wyraźnie podkreślali istnienie w człowieku nieśmiertelnej duszy rozumnej, dzięki której możliwe jest poznanie i opisanie Boga. Nie znajdujemy jednak w ich pismach jasno wyartykułowanej zależności pomiędzy ową duszą a duszą świata. Także nie jest ukazany przez nich stosunek pomiędzy immanentną przyczyną w świecie a bogami pośrednimi i demonami, które „wszystko, co czynią, czynią zgodnie z Jego [Boga – M.B.] poleceniem, naśladując zarazem Jego działanie. Przez nich to – jak kontynuuje Alkinous – dzieją się przepowiednie, wieszczania, sny, prorocstwa i to wszystko, co wiąże się ze sztuką wróżbiarską praktykowaną przez śmiertelników”⁸³.

Jak zaznaczyłem, Justyn ukazał te zależności, pokazując w swych pismach, że człowiek posiada racjonalne części nasienne Logosu, tożsame z medioplatońską duszą rozumną, oraz że to immanentna siła w dziele stworzenia – Logos zewnętrzny – pełni także funkcję wspomnianych przez Alkinousa demonów oraz bogów pośrednich, wstępując w proroków i wyzwalając ich wizje.

Sposób natomiast, w jaki nieporuszony Bóg porusza wszystko inne, jest podobnie zaprezentowany zarówno przez Justyna, jak i medioplatonika Alkinousa. Obaj odwołują się do analogii słońca. Autor *Didaskalikos* przytacza ponadto analogię przedmiotu pożądania, stwierdzając: „On [Bóg – M.B.] porusza, sam pozostając nieruchomy, jak słońce w stosunku do wzroku, gdy ten nań patrzy, i jak przedmiot pożądania wywołuje pożądanie, choć sam pozostaje nieporuszony”⁸⁴.

Świat i materia

Jak wynika z pism Justyna, Bóg poprzez Logos stworzył/utworzył świat, w którym żyjemy. Wszystko jednak, co stworzone, podkreśla w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem*, jest zniszczalne⁸⁵. Tak samo zatem świat wedle Apologety musi ulec zagładzie. Potwierdzenie tej teorii odnajdujemy w *1 Apologii*,

⁸¹ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XIV 169.

⁸² Tamże, X 165.

⁸³ Tamże, XV 171; por. Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, VI 132 – 134.

⁸⁴ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, X 164. Medioplatonik odwołuje się tutaj do porównań z platońskiego *Państwa* (por. Księga VI, 508 A – 509 B) oraz *Metafizyki* Arystotelesa (por. Księga Λ (XII), przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013, 1072 B).

⁸⁵ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 5.1 – 5.2.

w której Justyn, odwołując się do poglądów stoików, stwierdza: „Jeśli bowiem twierdzimy, że Bóg wszystko dobrze urządził i stworzył, głosimy naukę podobną do Platona, jeśli zaś nauczamy, że wszystko rozplynie się w ogniu, wyznajemy poglądy stoików”⁸⁶. Należy jednak zaznaczyć, że w przeciwieństwie do myślicieli z Portyku, Apologeta nie przyjmuje teorii głoszącej, że po owym „zognieniu” narodzi się świat w każdym szczególe identyczny z poprzednim. Stałoby to w sprzeczności z podkreślaną przez Justyna sprawiedliwą karą i nagrodą po śmierci. Dlatego uważa on, że po „spaleniu świata” (ἐκπύρωσις) nastąpi Sąd Ostateczny⁸⁷.

Platon oraz medioplatonicy w przeciwieństwie do Apologety podkreślali niezniszczalność utworzonego przez Boga świata, który wedle nich tworzy rzeczy nieśmiertelne, i jak zaznacza Alkinous: „z Jego [Boga – M.B.] woli cały ten wszechświat nie podlega zagładzie”⁸⁸. Sam świat w ich myśli jawi się jako doskonale ukończony i niepotrzebujący już niczego do swego istnienia. Jest jakby, odwołując się do nowożytniej metafory, doskonale nakręconym zegarem przez „Zegarmistrza Świata”, którego konstrukcja jest dziełem precyzyjnie zaplanowanym i zrealizowanym: „[Bóg – M.B.] Uczynił go [świat – M.B.] wolnym od chorób i starości, ponieważ w jego pobliżu nie ma naturalnie niczego, co mogłoby go uszkodzić; samowystarczalnym i niepotrzebującym niczego, co byłoby poza nim”⁸⁹.

Justyn z kolei wskazywał na opiekę Boga nad człowiekiem w świecie, która polega na ingerowaniu w dzieło stworzenia i przypominanie rodzajowi ludzkiemu o tym, co dobre, a co złe: „[Bóg] według swojej woli pouczył nas, że wynagrodzi każdego człowieka według jego czynów i odpłaci każdemu zgodnie z tym, jak wobec Niego postępował, przez Ducha proroczego [Logos – M.B.] przepowiedział w celu przypomnienia i zwrócenia uwagi rodzajowi ludzkiemu, pokazując, że jest On troskliwy i zapobiegliwy”⁹⁰.

Jak zatem widać, Apologeta nie podzielał za medioplantonikami braku jakiegokolwiek ingerencji przyczyny w świat. Pokazuje nam to, iż dla Justyna dobroć Boga polega na ciągłej opiece nad ludźmi, realizowanej poprzez Boski Logos, który pouczając nas, wskazuje właściwą drogę życia.

Przechodząc do koncepcji materii w poglądach Justyna, należy zaznaczyć, że w *1 Apologii* chrześcijański Męczennik kilkakrotnie pisze o niej jako o pozbawionym kształtów substracie, który posłużył Bogu do utworzenia świata. „Pouczono nas jeszcze – stwierdza Apologeta – że tenże Bóg na początku w swojej

⁸⁶ Tenże, *1 Apologia*, 20.4; por. Diogenes Laertios, dz. cyt., VII 1, 134.

⁸⁷ Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 53.1 – 52.12. Sąd Ostateczny wiąże się z drugą paruzją Chrystusa – Logosu oraz koncepcją zmartwychwstania ciała.

⁸⁸ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XV 171; por. Platon, *Timajos*, 41 A – B.

⁸⁹ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XII 167 – 168; por. Platon, *Timajos*, 33 B – 34 B.

⁹⁰ Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 44.10.

dobroci, z materii bezkształtnej stworzył wszystko, co istnieje”⁹¹. Jak zaznaczył Apologeta w przytoczonym cytacie, Bóg utworzył z materii wszystko, co istnieje, sugerując nam, że materia istniała „przed” utworzeniem świata, jawiąc się jako jego druga przyczyna. Na te cechy materii wskazywali za Platonem oczywiście medioplatonicy, uważając ją także za wieczny, bierny, amorficzny substrat zdolny do przyjmowania różnych form⁹².

Chrześcijański Męczennik w swoich pismach nie doprecyzowuje niestety natury i funkcji materii oraz jej relacji względem Boga. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn jednakże wyraźnie wskazuje, że to Bóg jest jedyną przyczyną, która poprzez Logos stwarza wszystko, co istnieje⁹³. J. Zieliński zadaje zatem słuszne pytanie: „dlaczego Justyn, tak mocno podkreślając niczym nieograniczoną stwórczą oraz zachowawczą moc Boga, nie zrobił wyraźnego kroku ku jednoznacznemu opowiedzeniu się za koncepcją *creatio ex nihilo*? Może dlatego – pisze dalej – że przeważały u niego względy apologetyczne, a może, mimo tak licznych zapewnień, nie był w stanie uwolnić się od wpływów doktryny platońskiej, której poznaniu poświęcił tak wiele czasu oraz uwagi”⁹⁴.

Mając jednak na uwadze, że w *Dialogu* Justyn nawet nie wspomina o materii, jak czyni to wyraźnie w *1 Apologii*, oraz chcąc zachować spójność w odczytywaniu jego nauki, pozwolę sobie wysunąć przypuszczenie o dokonaniu się w myśli Justyna pewnej ewolucji dotyczącej koncepcji powstania świata. Jak sugerują nam badania, *Apologie* powstały przed *Dialogiem*⁹⁵, w którym za jedyną wieczną przyczynę świata Justyn uważa Boga. Możemy zatem podejrzewać, że Apologeta odszedł od przyjmowania za Platonem i medioplatonikami poglądu, iż materia jest drugą przyczyną świata i milcząco opowiadał się za koncepcją *creatio ex nihilo*, która dobitniej uwidacznia doskonałość Boga. Przy założeniu ewolucji koncepcji Justyna można by zatem uznać Boga za Stwórcę świata, a nie za jego Twórcę, który jedynie porządkuje materię. Należałoby tym samym odrzucić sugerowaną przez J. Zielińskiego możliwość, iż Justyn kierował się w swoich pismach względami apologetycznymi. Wydaje się mało prawdopodobne, by osoba tak gorączkowo poszukująca prawdy o Bogu świadomie, w tak ważnej dla chrześcijan kwestii przedstawiała się cesarzowi jako platonik w pojmowaniu materii, a innym razem, napotkanemu Żydowi, jako zwolennik koncepcji jednej przyczyny świata – Boga.

⁹¹ Tamże, 10.2; por. także 59.1 i 67.7.

⁹² Por. Platon, *Timajos*, 49 A–51 B; por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, VIII 162 – 163; por. Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, V 191 – 192; por. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 5, 1014 i 6, 114, [w:] *Pisma egzegetyczne*, przeł., wstęp i objaśnienia J. Komorowska, Kraków 2012.

⁹³ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 3.4, 5.5 – 5.6.

⁹⁴ J. Zieliński, dz. cyt., s. 318.

⁹⁵ Por. L. Misiarczyk, dz. cyt., s. 122.

Podsumowanie

W niniejszym artykule starałem się ukazać podobieństwa oraz różnice występujące między przedstawicielami medioplatonizmu a chrześcijańskim myślicielem Justynem Męczennikiem w pojmowaniu pierwszych przyczyn świata. Zabieg ten pozwolił, jak sądzę, na pokazanie wpływów koncepcji medioplatonickich na kosmologiczne poglądy tego Apologety, a także na pewną nowość w postrzeganiu przez niego tych zagadnień.

Mimo wielu podobieństw pomiędzy ich koncepcjami, zauważyłem jednakże główną różnicę, z której wynikają pozostałe (tzn. rozumienie Logosu i tym samym rola Boga wobec świata). W pojmowaniu przyczyn świata u Justyna i medioplatoników można mianowicie dostrzec odmienne rozumienie dobroci Boga. Dla platoników I i II w. Jego dobroć polega na tym, że jest On doskonałym budowniczym świata, a Jego dzieło najpiękniejszą z rzeczy powstałych oraz że dobroć Jego przejawia się podarowaniem człowiekowi rozumnej duszy, która umożliwi Jego poznanie i właściwe postępowanie w życiu. Z kolei dla Justyna dobroć Boga ujawnia się poprzez to, że nieustannie dba On o świat, a przede wszystkim o człowieka w nim żyjącego. Dlatego wszystkie epifanie Boga ukazane na kartach Świętych Ksiąg są dla Apologety dowodem na troskliwość i opiekę Boga – Ojca, który po stworzeniu/utworzeniu świata, w przeciwieństwie do poglądów medioplatoników, poprzez Logos ingeruje w swoje dzieło.

Bibliografia

- Alkinoos, *Didaskalikos*, Lehrbuch der Grundsätze Platons; Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von O.F. Summerell, T. Zimmer, Berlin 2007.
- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Apuleio, *De Platone et eius dogmate: vita e pensiero di Platone*, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di E. Dal Chiele, Bologna 2016.
- Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Apulejusz, *O świecie*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013.
- Barnard W., *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.
- Dillon J., *The Middle Platonists*, Ithaca, New York 1996.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 2012.
- Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica*, przeł. E.H. Gifford (1903), reprint R. Pearse, Ipswich, UK, 2003.

- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Iustini Martyris, *Apologiae pro christianis*, red. by M. Marcovich, Berlin–New York 1994.
- Iustini Martyris, *Dialogus cum Tryphone*, red. by M. Marcovich, Berlin–New York 1997.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia*, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Zydem Tryfonem*, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Leszczyński R.M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
- Mrugalski D., *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Plutarch, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 2, red. G.N. Bernardakis, Leipzig 1889.
- Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.
- Plutarch, *Pisma egzegetyczne*, przeł. J. Komorowska, Kraków 2012.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, t. 1, przeł. P. Rak, Kraków 1999.
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010.
- Wipszycka E., Bravo B., *Historia starożytnych Greków. Okres hellenistyczny*, t. 3, Warszawa 1992.
- Zieliński J., *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013.

Mateusz Biernaczyk – magister filozofii, obecnie doktorant filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje i interesuje się filozofią starożytną. W przygotowywanej dysertacji doktorskiej bada wpływ koncepcji platoników z I i II w. na pierwsze nurty myśli chrześcijańskiej. W swojej pracy stara się zatem odpowiedzieć na pytanie postawione przez Tertuliana, które brzmiało: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?* („Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią?”).

RECENZJE

Wrocławski PRZEGLĄD Teologiczny
— 26 (2018) 2, 333–335 —
Wrocław Theological REVIEW

Ks. Sławomir Stasiak

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
gimel@poczta.onet.pl
ORCID: 0000-0002-0949-2043

Recenzja: Ks. Janusz Wilk, *Listy Pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza. Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*

(Biblia Impulsy. Nowy Testament, tom XIV), Katowice 2018, ss. 158.

Praca ks. Janusza Wilka składa się z trzech naturalnych części dedykowanych odpowiednio Pierwszemu (ss. 9–67) i Drugiemu Listowi do Tymoteusza (ss. 69–117) oraz Listowi do Tytusa (ss. 119–145). Wszystko zostało poprzedzone wprowadzeniem, na które składają się: ogólna prezentacja Listów Pasterskich, charakterystyka ich adresatów oraz dyskusja na temat ich autorstwa (s. 5–7). Pracę zamyka bibliografia (ss. 147–151) oraz spis treści. Poszczególne części zostały opatrzone wstępem, w którym przedstawiono treść oraz strukturę, która posłużyła autorowi jako ogólny plan omawiania poszczególnych perykop w ramach danego listu. Struktura omawiania poszczególnych jednostek to: 1) tekst, czyli tłumaczenie autorskie, 2) lektura tekstu, czyli najważniejsze informacje o tekście, 3) refleksja, 4) aktualizacja, 5) „czy wiesz, że...”, czyli wyjaśnienie najważniejszych pojęć i zwrotów.

Tytuł opracowania ks. Janusza Wilka wydaje się sugerować, że czytelnik będzie miał do czynienia z kolejnym komentarzem filologicznym, egzegetycznym i teologicznym do Listów Pasterskich. Tymczasem struktura poszczególnych jednostek całkowicie burzy, w sensie pozytywnym, ten schemat. Autorowi bowiem chodzi o przeprowadzenie czytelnika przez podstawowe zagadnienia Listów Pasterskich, w ogólności, i przez orędzie poszczególnych perykop, w szczególności. Świadczy o tym struktura omawiania poszczególnych jednostek. Dużym walorem jest tu propozycja tłumaczenia, którego autor dokonał z dużą kompetencją i opierając się na tekstach oryginalnych. Dobrym zabiegiem jest część zatytułowana „lektura tekstu”, w której podane zostały podstawowe informacje na temat struktury perykopy oraz wyjaśnienie słów kluczowych.

Nieoczekiwanym, bo rzadko spotykanym, elementem jest „refleksja”, która zawiera często bardzo osobiste wskazówki autora odnośnie do czytanego tekstu. Klasycznym elementem tego typu analiz tekstu i orędzia fragmentów Biblii jest „aktualizacja”, w której ks. Janusz Wilk stawia czytelnikowi aktualne pytanie w odniesieniu do czytanego fragmentu. Ciekawym zabiegiem jest zamieszczenie przy każdej perykopie części zatytułowanej „czy wiesz, że...”, w której autor wyjaśnia kluczowe pojęcia teologiczne oraz podaje podstawowe informacje na temat imion i funkcji, które zostały wymienione w tekście.

Powód, dla którego autor zajął się tego rodzaju komentarzem, nie został przez niego nigdzie wyartykułowany, może dlatego, że przebija on w naturalny sposób z kart jego książki. Jest nim przybliżenie orędzia Listów Pasterskich odbiorcom, którzy nie są specjalistami ani w dziedzinie teologii, ani tym bardziej w dziedzinie bibliistyki. To jednak nie znaczy, że opracowanie to ma charakter wyłącznie popularyzatorski. Świadczy o tym bardzo rzetelne podejście choćby do problemów dotyczących autorstwa Listów Pasterskich: „W każdym z Listów Pasterskich Apostoł Paweł jest przedstawiony jako ich autor (zob. 1 Tm 1, 1; 2 Tm 1, 1; Tt 1, 1). Pierwsze wątpliwości w tej dziedzinie pojawiły się na początku XIX w., kiedy to rozpoczęto dyskusję dotyczącą autora 1 Tm. Niebawem (1812 rok) poszerzono ją na wszystkie Listy Pasterskie. Wśród podstawowych zastrzeżeń wysuwa się następujące kwestie: odmienność językowa (wiele słów i sformułowań zawartych w Listach Pasterskich nie znajduje swoich odpowiedników w autentycznych listach Pawła); odmienna sytuacja Kościoła (pewna stabilizacja organizacyjna: wyraźnie widoczni biskupi, prezbiterzy i diakoni); inna forma przekazu doktryny (Paweł przekazuje ją i wyjaśnia, a autor LP tylko przekazuje); inny rodzaj wewnętrznych zagrożeń wspólnot chrześcijańskich (fałszywi nauczyciele i heretycy, z którymi zмага się autor Listów Pasterskich znani są z pism II stulecia po Chrystusie); brak tych listów w niektórych najstarszych, wczesnochrześcijańskich świadectwach” (s. 3). Równie rzetelne jest przedstawienie treści poszczególnych listów. Za przykład niech posłużą tu słowa na temat Drugiego Listu do Tymoteusza: „List ten to także świadectwo relacji mistrz–uczeń. Mistrz powierza swojemu uczniowi zadanie troski o depozyt wiary – najcenniejszy skarb mistrza. Uczeń przejmując go, jest zobowiązany do troski o ten dar, co praktycznie wyraża się w pielęgnacji «zdrowej nauki». Powinien również sam przygotowywać ludzi zdolnych do właściwego dysponowania tym darem. Mistrz bardzo dobrze zna swojego ucznia, stąd przypomina mu o potrzebie wytrwałości w trudach głoszenia Ewangelii. [...] W 2 Tm powraca problem fałszywych nauczycieli, chcących zarazić efeską wspólnotę chrześcijan gangreną «niezdrowej nauki». List nie otrzymał jednak formy traktatu teologicznego, mającego intelektualnie zmiażdżyć oponentów. To bardziej zbiór rad i ostrzeżeń kogoś, kto wyraźnie dostrzegł zagrożenie” (s. 71). Opracowanie zawiera również interesujące informacje dotyczące wiedzy historycznej i literackiej, jak na przykład: „Powiedzenie «Kreteńcy są zawsze kłamcami, złymi bestiami, leniwymi brzuchami» (Tt 1, 12) [to tzw. «paradoks

kłamcy», gdyż powiedział to Kreteńczyk], przypisuje się zarówno żyjącemu w VI w. przed Chrystusem Epimenidesowi z Knossos na Krecie, który był uznawany za poetę oraz za proroka w sensie religijnym, jak i Kallimachowi z Cyreny, największemu poecie okresu aleksandryjskiego (IV–III w. przed Chrystusem). W starożytności Kreta cieszyła się złą opinią z powodu chciwości, nieszczerości, arogancji i brutalności jej mieszkańców (Tt 1, 11-12). Obżarstwo (Tt 1, 12; także Flp 3, 19) wiązano z umiłowaniem przyjemności, które przeciwstawiano umiłowaniu wiedzy” (s. 129).

Podsumowując, uważam, że bardzo dobrze się stało, że komentarz zaprezentowany przez ks. Janusza Wilka ukazał się drukiem. Stanowi bowiem cenny wkład w popularyzację wiedzy na temat pism biblijnych okresu II w. po Chr., jakimi są Listy Pastorskie. Tym bardziej, że został on oparty na bardzo rzetelnych badaniach literackich, egzegetycznych i teologicznych. Myślę, że książka ta jest bardzo pomocnym materiałem dla tych wszystkich, którzy zaczynają swoją przygodę z Pismem Świętym.

Marzena Rachwalska

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

marzenarachwalska@wp.pl

ORCID: 0000-0001-9557-8080

Recenzja: bp Andrzej Siemieniewski, ks. Mirosław Kiwka, *Na fundamencie apostołów i proroków, Przebudzenie biblijnego Kościoła*

Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu
2018, ss. 151.

Druga Modlitwa Eucharystyczna o Tajemnicy Pojednania zawiera słowa „Duch, który umacnia miłość”, wprowadzające nas w obecnie trwający Rok Duszpasterski: *Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym* (Dz 2, 4). Celem i zadaniem jest odkrycie Osoby Ducha Świętego oraz otwarcie się na Jego działanie. Wychodząc naprzeciw współczesnemu przebudzeniu charyzmatycznemu w Kościele, prezentowana publikacja jest bardzo cenną odpowiedzią, nadającą właściwy kierunek zaistniałym potrzebom powrotu do korzeni chrześcijaństwa. Odpowiednie rozumienie i praktykowanie duchowości biblijnej jest potrzebne do realizacji powszechnego powołania do świętości. Jako pierwsze zadanie i obowiązek życia chrześcijańskiego Słowo Boże należy słuchać i być posłusznym Słowu. Następnie być uczniem Słowa Bożego, który staje się żywym świadectwem o Zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie. Pożytecznym i mocnym fundamentem są apostołowie i prorocy Nowego Testamentu, których doświadczenie i nauczanie jest prawdziwym świadectwem nadającym właściwe ukierunkowanie.

Omawiana pozycja naukowa składa się z dwóch części. Pierwsza: *Nowotestamentalny Kościół na fundamencie apostołów i proroków* wprowadza nas w hierarchiczne spojrzenie na Kościół oraz na pięcioraką posługę (Ef 4, 11-12). Zapoznaje z pojęciem kościelnego dualizmu korpuskularno-falowego. Autorzy omawiają bardzo skrupulatnie *Biblijne wzorce* (rozdz. 1), *Posługi hierarchiczne i posługi charyzmatyczne* (rozdz. 2), *Ruchy eklezjalne w Nowym Testamencie?*

(rozdz. 3). Szczególnie ważne jest omówienie posługi Apostoła, ustanowionej bezpośrednio przez Jezusa. Istotnym tematem są również fałszywi apostołowie, głoszący fałszywą naukę, która przynosi fałszywe owoce. Dalsze badania naukowe prezentowanej książki to prorocy Kościoła. Następnie opisane są przestrogi przed pseudoprorokami, którzy również mogą być skuteczni. Jednak takich proroków należy się wystrzegać. Kim są ewangelisci w początkach działalności Kościoła? Za przykład posłuży Filip diakon, Szaweł – nowo nawrócony, Apollos, Tymoteusz. I podobnie jak w przypadku fałszywych apostołów i proroków, istnieją fałszywi ewangelizatorzy. Dalej znajdziemy odpowiedź, kim są prawdziwi i fałszywi pasterze, a kim nowotestamentowi nauczyciele i pseudonauczyciele?

Druga część: *Papieskie nauczanie: Kościół wznoszony na fundamencie apostołów i proroków* przybliży niektóre wątki nauczania kard. Ratzingera i Jana Pawła II. W pierwotnym Kościele, opisanym w *Dziejach Apostolskich*, jak pisze autor duchowy – fenomen zasługujący na nazwę „ruchu samarytańskiego”, „ruchu antiocheńskiego”, a może nawet „antiocheńskiej nowej fali”. Bardzo ważne, na co zwracają uwagę Autorzy prezentowanej publikacji, jest *Dwadzieścia Wieków Historii: Ruch Odnowy według Kard. Josepha Ratzingera*, a zatem *Ciągłość Kościoła i zmienność ruchów* (rozdz. 4). Omówiona została konferencja J. Ratzingera, ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, wygłoszona 27 maja 1998 r. podczas spotkania ruchów eklesjalnych w Rzymie. Następnie symboliczne, a zarazem rozjaśniające temat porównanie historyczne katolickiej duchowości: „Tkanina historii Kościoła” składa się z dwóch rodzajów nici: jedne będą niezmiennie od początków historii Kościoła aż do dziś, drugie – są zmienne i ciągle nowe. Te pierwsze to niezmienna i przewidywalna struktura kościelnej wspólnoty, sakramentów i Pisma Świętego (*semper idem*). Te drugie są nieprzewidywalne i zaskakujące, zgodnie z zasadą: „Duch tchnie, kędy chce (*Spiritus flat ubi vult*)” (s. 85). W omawianej pozycji dziejowe tchnienia Ducha Świętego kard. Ratzinger nazywa „falami”: pierwsza fala – misje (wczesne średniowiecze), druga fala – średniowieczna reforma monastyczna z Cluny, trzecia fala – przykład św. Franciszka z Asyżu, czwarta fala – jezuita, piąta fala – ruchy XIX w. Autorzy wskazują w nauczaniu kard. Ratzingera na potrzebę rozszerzenia pojęcia sukcesji apostoelskiej, a w Kościele muszą być zawsze posługi i posłannictwa dla głoszenia Ewangelii. Ze względu na rozszerzanie się misji do nowych miejsc, środowisk i kultur potrzeba nieustannej weryfikacji. J. Ratzinger rozróżnia w swoim tekście: ruch, prąd, inicjatywę i omawia ich założenia.

Jan Paweł II: Prawdziwa wiosna Kościoła (cz. 2, rozdz. 5) dotyczy tematu, jakim jest między innymi konieczna nowość. „Tą nowością są współczesne ruchy kościelne. Jeśli pomyślimy w tej chwili o Ruchu Światło-Życie, Drodze Neokatechumenalnej, ruchu Comunion e Liberazione, Odnowie w Duchu Świętym – to trafimy w samo sedno. To właśnie miał na myśli Jan Paweł II” (s. 93). Autorzy omawiają współczesne ruchy jako przyszłość Nowej Ewangelizacji i jak pisze Jan Paweł II, „Ruchy te są jednym z najważniejszych owoców wiosny Kościoła,

którą zapowiadał już Sobór Watykański II” (s. 99). W liście *Novo Millennio Ineunte* (2001) pisze: „Komunia powinna być wyraźnie widoczna w relacjach między biskupami, kapłanami i diakonami, między duszpasterzami a całym Ludem Bożym, między duchowieństwem i zakonnikami, między stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi” (s. 100).

W części trzeciej: *Budowa duchowego domu* (1 P 2, 5), prezentowane są tematy związane ze sposobami zrzeszonego uczestnictwa świeckich w życiu Kościoła, takich jak: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty, ruchy. Każdy chrześcijanin może znaleźć swoje miejsce w Kościele, „Różne są dary łaski” (1 Kor 12, 4), a co za tym idzie, przykładem integrowania tych grup są cykliczne zgromadzenia Światowych Dni Młodzieży, a na poziomie ekumenicznym – spotkania w Taizé. Wspólnym odniesieniem tych spotkań zawsze jest jedność. Zagadnienia te podejmuje zwłaszcza rozdział *Ruchy eklesjalne – oczywisty znak czasu* (cz. 3, rodz. 7). Istotnym dawcą darów i Tym, Który odgrywa kluczową rolę w charyzmatycznym rozwoju Kościoła i jego misji głoszenia Ewangelii jest Duch Święty, nazywany również „duszą Kościoła”. Jego obdarowanie wobec członków ma na celu odnowę Kościoła, służbę człowiekowi i odpowiedzialność za wierność Nauczaniu i Tradycji. Treści te zaakcentowane są w rozdziale zatytułowanym *Sakrament i charyzmat jako drogi Ducha Świętego* (cz. 3, rodz. 8). *Globalna pentekostalizacja chrześcijaństwa?* (cz. 3, rodz. 9) dotyka problemu dynamicznego i ogólnoswiatowego procesu przekształceń w obrębie chrześcijańskich Kościołów i związków wyznaniowych. Całość prezentowanej trzeciej części jest bardzo bogata we współczesne analizy postępującego świata. Zawiera aktualne dane dotyczące Kościoła XXI stulecia w kontekście narastającej sekularyzacji, postępującej globalizacji oraz tłumaczy, kim są chrześcijanie pentekostalni, a kim są *evangelicos* i jakie jest ich usytuowanie w świecie.

Prezentowana publikacja naukowa jest niezwykle cennym źródłem wiedzy, a zarazem odpowiedzią na charyzmatyczne przebudzenie w Kościele, które ściśle łączy się z zachowaniem biblijnych proporcji dotyczących posługi charyzmatycznej w pierwotnym i współczesnym Kościele. W częściach pierwszej i drugiej zostało opisane nauczanie Biblii i Tradycji Kościoła jako fundament i pierwowzór. Szczególnie analizowanym cytatem jest: „On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami, innych nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4, 11-12). Trzecia część prezentuje odpowiedź skierowaną do adresatów publikacji, którymi są różne stany w Kościele katolickim. Należy stwierdzić, iż publikacja – przygotowana przez Autorów w sposób niezwykle kompetentny i konkretny – jest podręcznikiem życia budowniczych Kościoła niezbędnym dla duszpasterzy, liderów, animatorów oraz każdego zaangażowanego i gorliwego katolika (por. s. 105). Można powiedzieć, że w tej cennej książce opracowana została gruntowna, uporządkowana i niezbędna wiedza oparta na „Fundamencie apostołów i proroków”.

Ks. Tadeusz Fitych

Recenzja: *Dzwon w chrześcijańskiej Europie*,

red. Gerard Guźlak

(Kultura Dzwonu, 1), Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW 2017, ss. 548.

Rozwój i występowanie dzwonów można porównać jedynie z takim fenomenem kulturowym, jakim jest książka. Dzwony rozbrzmiewają przy różnych okolicznościach i w wielu miejscach. Obecnie w niemal każdym mieście znajdziemy kościół z wyniosłą wieżą, a na niej dzwon. W dni powszednie bije on na *Anioł Pański*, w niedziele na Msze Święte... Dzwony są szczególnym dziełem umysłu i ludzkich rąk. Od bez mała czterech tysięcy lat fenomen dzwonu nie ogranicza się jedynie do regionów czy też państw. Co więcej, dzwon należy traktować jako jeden z wielu wyrazów zarówno kultury materialnej, jak i duchowej. Głównie jawi się on jako „współaktor” czynności liturgicznych przeżywanych w wielkich religiach świata (przy czym w chrześcijaństwie, szczególnie na Zachodzie, zrobił on największą „karierę”). Natomiast samo brzmienie dzwonów stanowi zwłaszcza istotną część praktyk religijnych, daleko wybiegających poza granice państw. W literaturze motywy dzwonu są najczęściej symbolami życia, wydarzeń historycznych, rocznic, chwil doniosłych i przełomowych.

Dźwięk dzwonów oddziałuje i w szczególny sposób porusza ludzi, ponieważ ujawnia (jak twierdzą m.in. eksperci fonetyki i semiotyki) liczne analogie do ludzkiego głosu. Co więcej, język dzwonu był językiem ponad podziałami i jako znak umacniający *sacrum* wieży kościelnej bardzo często był odnoszony wprost do Boga. Stał się „Tuba Dei” – Trąbą Bożą, pełniącą funkcję szczególnego kaznodziei. Potężny dzwon o nazwie „Tuba Dei” z 1500 r. jest do dzisiaj używany w toruńskiej katedrze św. Janów. *Nota bene* jest to największy ze średniowiecznych dzwonów w Polsce i o dwadzieścia lat wcześniejszy od dzwonu Zygmunta w Krakowie. Kard. Joseph Ratzinger z dzwonami łączył trafne określenie „odgłos wieczności”. W konsekwencji od wielu stuleci dzwony poddawano procesom personifikacji. Były chrzczone i konsekrowane i stawały się wyjątkowymi katechetami, ewangelizatorami i egzorcystami. Stanowią nie-

zwykle instrumenty, które w historii służyły zarówno pobudzaniu pobożności wiernych, jak i obronie przed klęskami pogodowymi oraz odpędzaniu zła, a także międzyludzkiej komunikacji i budowaniu porządku i wspólnoty.

Dzwon jako narzędzie organizacji społecznej był i jest emitentem skonwencjonalizowanego sygnału, którego schematyczność jest konieczna ze względu na umożliwienie szybkiego dekodowania. Tak więc dzwon komunikuje o ważnych rzeczywistościach i wydarzeniach. Natomiast złożoność komunikatu i stopień dynamiki i korelacji z innymi elementami systemu danej kultury jest problemem bardziej złożonym. Co więcej, dzwony są bardzo często także metaforą komunikacji. We Włoszech mówi się: „Come la gente vive, cosi suonano le campane”, co w języku polskim oznacza: „Jak żyją ludzie, tak dzwonią dzwony”. Niemieckie porzekadło głosi: „an die grosse Glocke haengen”, czyli tłumacząc dosłownie – „powiesić na wielkim dzwonie”, co w praktyce oznacza „poinformować wszystkich”. Z kolei Hiszpanie ogłaszanie ważnych wiadomości określają zwrotem: „echar las campanas al vuelo”, co można przetłumaczyć jako „rozkołysać dzwon”. Wtórjuje tu polskie porzekadło: „uderzyć w wielki dzwon”.

Dzwonu nie można traktować wyłącznie jako zabytku artystycznego rzemiosła, czy też jedynie jako instrumentu muzycznego (który ma swoją tonację i barwę). Należy spoglądać nań w szerszej perspektywie dziedzictwa kulturowego, dziejów religii i tradycji, gdyż dzwon stanowi cenny niematerialny dorobek cywilizacyjny. W konsekwencji zalicza się go do wąskiej grupy uniwersalnych osiągnięć cywilizacyjnych ludzkości. Pierwsze dzwony odlewane z brązu wykonywano już w drugim tysiącleciu przed narodzeniem Chrystusa. Obecnie pierwszy spośród dziesięciu największych dzwonów świata ma gigantyczną wagę ponad 297 ton. Został wykonany 5 lutego 1484 r. na potrzeby buddyjskiej pagody w Rangunie (Birma).

W przypadku omawianej publikacji pochylamy się nad efektami prac prowadzonych w ramach nieczęsto wymienianej, a obecnie szybko rozwijającej się dyscypliny – kampanologii (wg niektórych klasyfikacji zaliczanej do nauk pomocniczych historii). Przedmiotem uwagi jest najnowsza publikacja Wydawnictwa UKW w Bydgoszczy – *Dzwon w chrześcijańskiej Europie*, wydana jako pierwsza pozycja serii: *Kultura Dzwonu*. Tom stanowi zbiór 31 referatów i przyczynków. Badania były prezentowane przede wszystkim w trakcie międzynarodowej konferencji interdyscyplinarnej pt. „Dzwony w chrześcijańskiej Europie” (Bydgoszcz, Dom Polski, 18 maja 2013 r.). Grono kilkudziesięciu jej uczestników stanowili naukowcy i eksperci reprezentujący sześć krajów oraz cztery polskie środowiska uniwersyteckie. W konsekwencji tytuł omawianej publikacji nosi brzmienie podobne do nazwy konferencji. Przy czym czytelnik otrzymuje do rąk nieco więcej, niż tylko akta pierwszej polskiej konferencji w całości poświęconej problematyce dzwonu. Druk treści referatów był już zapowiedziany podczas sesji plenarnej wspomnianej konferencji.

Komitet redakcyjny inicjowanej serii wydawniczej stanowią zarówno sa-

modzielni pracownicy naukowcy, jak i muzealnicy oraz eksperci, m.in.: prof. Krzysztof Maciej Kowalski (Uniwersytet Gdański), dr hab. Marceli Tureczek (Uniwersytet Zielonogórski), Dr. Konrad Noll (Guilde des Carillonners et Campanologues Suisses), Claus Peter, Sebastian Schritt i Sebastian Wamsiedler (Deutsches Glockenmuseum e.V. – DGM).

Redaktorem naukowym tomu prezentowanych akt pokonferencyjnych oraz serii wydawniczej *Kultura Dzwonu* jest dr Gerard Guźlak (ur. 1970), główny organizator pierwszego międzynarodowego zjazdu kampanologów, i to nie tylko w Polsce, ale i w Europie Środkowo-Wschodniej, który stał się impulsem dla kolejnych polskich konferencji w Supraślu (2016) i w Taciszowie (2017). W roku 2003 obronił on pracę doktorską pt. „Drogi szczęścia. Z dziejów problematyki szczęścia w literaturze polskiej i niemieckiej XIX i XX wieku”. W następstwie czego od kilkunastu lat pracuje jako adiunkt w Zakładzie Teorii Literatury i Wiedzy o Sztuce Instytutu Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Jest tam wykładowcą w zakresie: literaturoznawstwa, teatrologii, kulturoznawstwa oraz twórcą (w 1995 r.) i opiekunem Studenckiego Koła Podróży Literackiej UKW. Był inicjatorem wielu wypraw terenowych, międzynarodowej naukowo-krajoznawczej współpracy studenckiej i projektu *Rewitalizacja Obiektów Małej Architektury Sakralnej*. Ponadto dr Guźlak jest członkiem m.in.: Komitetu Okręgowego Olimpiady Literatury i Języka Polskiego przy Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk oraz towarzystwa *CompaRes – International Society for Iberian-Slavonic Studies* (z siedzibą w Lizbonie).

Adiunkt UKW dr Gerard Guźlak ma bogaty dorobek naukowy zarówno pod względem ilościowym, jak i gatunkowym oraz merytorycznym. Stanowią go: monografia kampanologiczna; artykuły naukowe (opublikowane) o dzwonach (w sumie 20), w tym 12 artykułów o dzwonach w publikacjach zagranicznych; redakcja naukowa międzynarodowego tomu zbiorowego o dzwonach. Ponadto dr Guźlak brał czynny udział w 54 konferencjach naukowych, wygłaszając na nich 25 odczytów, w tym 15 na konferencjach zagranicznych (Niemcy, Austria, Rosja, Rumunia, Portugalia, Słowacja). Jego prace są nie tylko liczne, ale i oryginalne. W konsekwencji uważnemu badaczowi dr Gerard Guźlak jawi się jako coraz bardziej doświadczony i niezwykle aktywny historyk literatury i sztuki, kulturoznawca oraz eseista. Potwierdza to m.in. fakt, że Gerard Guźlak był dwukrotnie nagradzany przez Rektora UKW: w 2005 r. nagrodą zespołową II stopnia „za znaczące osiągnięcia dydaktyczne”, a w 2012 r. „za znaczące osiągnięcia naukowe”. Natomiast w roku 2016 został odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Godny podkreślenia jest fakt, że Gerard Guźlak, współorganizator pierwszej w Polsce konferencji kampanologicznej z 2013 r., od ponad dziesięciu lat był uczestnikiem i prelegentem zarówno międzynarodowych sympozjów kampanologicznych (m.in. w RFN: Greifenstein 2007, 2008; Gescher 2011, 2012, 2013, 2015; Bamberg 2014 oraz w Austrii: Innsbruck 2010), jak i krajowych

(m.in. Taciszów 24–25 maja 2017). W sumie Redaktor Guźlak – jako kampanolog – wygłosił ponad 30 referatów dedykowanych tematyce dzwonów. Pod względem merytorycznym jego dorobek na tym polu – ze względu na źródłowy charakter prac – jest doniosły zarówno dla kultury, jak i rozwijającej się w Polsce nowoczesnej kampanologii.

W naukowym dorobku dra Gerarda Guźlaka związanym z problematyką dzwonów znajdujemy m.in. nowatorską pozycję książkową: *Dzwony. Ich funkcje kulturowe w literaturze i obyczajach XIX–XX wieku* (Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2011), jak również osiemnaście artykułów naukowych (opublikowanych w trzech językach obcych) oraz cztery opracowania w formie maszynopisu. Redaktorowi naukowemu prezentowanego woluminu należy się uznanie za podjęcie w swej interdyscyplinarnej pracy badawczej problematyki dzwonu oraz wniesienie nowej dynamiki do dialogu i współpracy z badaczami tego typu problematyki oraz stowarzyszeniami i ekspertami z krajów ościennych (zwłaszcza Niemiec), a także za wnoszenie dużej dawki optymizmu w proces systemowego tworzenia polskiej kampanologii.

Dr Gerard Guźlak wykazuje ogromną pasję i duże zdolności w popularyzowaniu złożonej problematyki dzwonów i dzwonek, i to w aspekcie interdyscyplinarnym. W ramach popularyzacji tego rodzaju wiedzy wygłosił wiele wykładów, m.in. na temat zróżnicowanych funkcji dzwonów, jak też różnorodnych sposobów ich zastosowania oraz zwyczajów z nimi związanych. Uprzysiępniał tego typu wiedzę m.in. w środowisku lekarskim Uniwersytetu Medycznego w Łodzi oraz dla przedstawicieli Związku Nauczycielstwa Polskiego, jak również na forum studentów Uniwersytetu Szczecińskiego. Natomiast w 2017 r. popularyzował efekty badań o dzwonach głównie w Bydgoszczy, zwłaszcza wśród członków Uniwersytetu Trzeciego Wieku, a także dla grona siostr albertynek oraz ich podopiecznych.

O wysokiej kulturze edytorskiej i komunikatywności omawianej pracy (m.in. poprzez wielojęzyczność, biogramy referentów i materiały fotograficzne) po części świadczy chociażby sama konstrukcja tomu. Składają się na nią kolejno: spis treści (s. 5–11); przedmowa bpa diecezjalnego Bydgoszczy Jana Tyrawy; dwugłosowe wprowadzenie: prof. R. Pfeifer-Ruppa i dra G. Guźlaka (s. 14–45); pięć rozdziałów (łącznie obejmują one 31 referatów lub komunikatów, każdy z obcojęzycznym streszczeniem), posłowie, spis fotografii i ilustracji (s. 520), zestawienie zwiezłych biogramów poszczególnych autorów (s. 521–531) oraz indeks nazwisk (s. 533–547). Rozdziałom nadano następujące tytuły: 1. *Dzwon w historii chrześcijaństwa* (s. 44–206); 2. *Dzwon w kulturze chrześcijańskiej* (s. 209–366); 3. *Dzwon w ujęciu akustycznym* (s. 367–416); 4. *Dzwon w ujęciu technicznym* (s. 417–446); 5. *Dzwon i dzwonek w odmiennych kulturach i praktykach* (s. 447–486). Prezentowany tom wieńczy cenne posłowie autorstwa trzech wybitnych kampanologów z Niemiec, Litwy i Polski (s. 487–502) oraz aneks na temat 14. Europejskich dzwonów o najniższych

tonach, opracowany przez prof. R. Pfeifer-Ruppa (s. 505–520).

Zbiór 31 tekstów (pochodzących z konferencji kampanologicznych odbytych w Polsce) został zaprezentowany w nierównomiernej konstrukcji pięciu bloków tematycznych. Dominujące okazały się zwłaszcza pierwsze dwa rozdziały. W pierwszym z nich oprócz historycznych dzwonów kościelnych z terenu Polski, Prus i Europy Środkowej zaprezentowano problematykę tego typu instrumentów używanych w Rosji oraz w Autonomicznej Republice na Górze Athos (zamieszkałej wyłącznie przez mnichów prawosławnych). W rozdziale pierwszym znajdziemy także referaty poświęcone funkcjom dzwonów, inskrypcjom wykonywanym na ich kielichach, a także ludwisarstwu. W tej partii tomu umieszczono także komunikat o stanie badań i istotnych wyzwaniach stojących przed polską kampanologią, jak również przykład inwentaryzacji dzwonów.

W drugim i zarazem równie obszernym rozdziale poświęconym tematyce dzwonu w kulturze chrześcijańskiej i symbolicznie dominuje kwestia znaczenia dzwonów w kulturze Europy, Polski i Rosji oraz ich symboliki w literaturze. W tej części tomu znajdujemy także efekty badań poświęconych problematyce dzwonów w poezji, piosenkach oraz w przestrzeni internetowej, jak również roli tego instrumentu w obyczajach prostego ludu w Polsce i we Włoszech.

Omawiany wolumin z racji interdyscyplinarnej różnorodności i bogactwa treści stanowi z jednej strony próbę wypełnienia luki badawczej, a z drugiej w logiczny, konsekwentny i coraz bardziej systemowy sposób stanowi kontynuację prac naukowych realizowanych i inspirowanych zwłaszcza przez zachodnie ośrodki kampanologiczne (głównie personel naukowy muzeów dzwonów w Niemczech i w Austrii).

Z uważnej lektury treści wprowadzenia i zawartości woluminu wyłania się nie tylko erudycja, obraz pasji poznawczej Redaktora Naukowego dra Gerarda Guźlaka, ale także imponujący stopień jego zaangażowania na rzecz konsolidacji polskich badaczy dzwonów oraz troski o szybkie upublicznienie wyników debat kampanologicznych. W efekcie tom prezentuje najnowszą wiedzę związaną z powstawaniem, istnieniem, symboliką i kulturą dzwonów. Omawiana publikacja odsłania zarazem rozwój i kondycję polskiej kampanologii jako nauki. Mimo kilku niezrealizowanych dezyderatów (dotyczyły one głównie aneksów) publikacja *Dzwon w chrześcijańskiej Europie* pod redakcją Gerarda Guźlaka wchodzi na trwałe do polskiego dorobku interdyscyplinarnego studium nad kulturą dzwonów i kładzie solidne podstawy do dalszego rozwoju polskiej i europejskiej kampanologii.

Omawiany tom akt pokonferencyjnych stanowi obszerne studium szeroko pojętej wiedzy kampanologicznej. Zawarte w nim opracowania czyta się z wielkim zainteresowaniem. Jego wielokulturowa struktura kompozycyjna sprawia, że jest to książka fascynująca. Ze szczególną uwagą i zainteresowaniem czytałem zwłaszcza referaty zawarte w pierwszych dwóch rozdziałach, gdyż odsłaniają one niezwykle bogaty świat ludów, religii, wyznań chrześcijańskich i kultur. Zestawione przyczynki mają istotny interdyscyplinarny i komplementarny cha-

rakter. Są oryginalnymi dziełami autorskimi, sporządzonymi w oparciu o bogatą erudycję, rzetelną podstawę źródłową oraz szerokie spektrum adekwatnie użytych metod naukowych. Ponadto omawiane artykuły w poprawny sposób zostały wyposażone w elementy krytycznego aparatu naukowego. W konsekwencji recenzowany tom charakteryzuje przejrzystość i rzetelność dokumentacji analizowanych zagadnień.

Merytoryczna treść poszczególnych referatów konsekwentnie oscyluje wokół fundamentalnych relacji dzwonu do: ich historii, *sacrum*, kultury, symboliki, szeroko pojętej twórczości i komunikacji społecznej, sztuki, ludwisarskiego rzemiosła oraz używanych materiałów. W tle omawianych zagadnień (niejako w cieniu) pozostawała zasadnicza funkcja dzwonów kościelnych, które przygotowują chrześcijan (wyjątkowo częstych odbiorców dźwięku tego instrumentu) nie tylko do przyjmowania prawdy o Trójjedynym Bogu Miłości podczas liturgii (czyli w przestrzeni sakralnej), ale także służą umacnianiu ich osobistego dialogu z Bogiem oraz ich tożsamości w środowisku pracy i zamieszkania. Piszę o tym w dobie, kiedy to oprócz rewolucji francuskiej ma miejsce apogeum akcji dechrystianizacyjnej. Nie wolno nam zapominać, że każdy autentyczny kult *sacrum* przenika codzienność i odpowiednio ją kształtuje. Kult prawdziwego Trójjedynego Boga dobroczynnie wpływa na życie codzienne, bo Prawda zawsze jest dobroczynna. Z kolei kult wywodzący się z zakłamanych ideologii wprowadza do naszej codzienności fałsz i antykulturę.

Podsumowując, książka jest pokłosiem międzynarodowego sympozjum kampanologicznego, które odbyło się przed pięciu laty w Bydgoszczy. Zawiera teksty wybitnych specjalistów z Polski, Niemiec, Białorusi, Rosji i Litwy. Spotkanie uczonych z tak wielu ośrodków pozwoliło na znaczne wzbogacenie wiedzy w zakresie kampanologii historycznej i rozpoznanie metod badawczych tej dyscypliny: dziejów ludwisarstwa, epigrafiki, zdobnictwa dzwonów historycznych, wartości muzycznych dzwonów, a także zagadnień związanych z funkcją liturgiczną i apotropaiczną tych wspaniałych instrumentów.

Wyrażam opinię, iż omawiany tom, zawierający przyczynki prezentowane podczas polskich konferencji, stanowi oryginalny i cenny wkład w prezentację historii i symboliki dzwonów oraz techniki ich wytwarzania i oceny jako instrumentów muzycznych. Zarazem przedstawia częściowy obraz europejskiego dziedzictwa i tożsamości kulturowej, a wreszcie uświadamia skalę wyzwań stojących przed współczesną kampanologią. Stwierdzenie to dotyczy zarówno podejmowanej problematyki (obejmuje ona okres od czasów starożytnych aż do współczesności), jak i postulowanej tematyki kolejnych priorytetowych prac naukowych oraz wypracowania nowej metodologii badań kampanologicznych (ten postulat był podejmowany nie tylko w trakcie dyskusji i rozmów kularowych, bardziej jednoznacznie i systemowo – w postaci bowiem tzw. memorandum – sformułowano go zwłaszcza w trakcie trzeciej konferencji kampanologicznej odbytej w kwietniu 2017 r. w Taciszowie).

Omawiana książka, prezentująca najnowsze badania europejskich kam-

panologów, jest w całości oryginalna, twórcza, mądra oraz wieloaspektowa i dlatego nam, Europejczykom, w godzinie odradzania się własnej tożsamości i kultury – niezwykle użyteczna. Doskonale i z wielu stron naświetla fenomen dzwonu, jego kategorie, funkcje, symbolikę i motywy dzwonów w przestrzeni kulturowej zarówno wspólnot religijnych, jak i w sakralnym krajobrazie miast i wsi oraz tamtejszych miejsc pracy. W efekcie wnosi solidny wkład do obszaru badań kampanologicznych i stanowi cenny impuls do realizacji wspólnie formułowanych priorytetów. Zarazem uświadamia rozmiary postępu, jakiego dokonano w badaniach nad historią dzwonów w Europie, a zwłaszcza nad ich symboliką i antropologią kulturową. Recenzowany tom ma duże walory poznawcze, kształcące oraz popularyzacyjne, niemniej korzystne byłoby również opracowanie słowniczka z chociażby skromnym zestawieniem podstawowych terminów kampanologicznych, jak też wybitnych ludwisarzy i kluczowych kampanologów.

Od XVII w. powstawały w Europie muzea, ekspozycje, rozprawy i stowarzyszenia poświęcone dzwonom. Od XIX w. publikowane były monografie (nb. dlatego istnieje licząca ponad tysiąc woluminów wielojęzyczna literatura podejmująca te zagadnienia). Zainteresowanie dzwonomi w krajach Europy Zachodniej rozwijało się dynamicznie od XIX w. Natomiast w krajach Europy Środkowo-Wschodniej przez wiele dziesięcioleci XX w. ten typ badań torpedował ateistyczny reżim komunistyczny. To tłumaczy sytuację zapóźnienia m.in. także polskiej kampanologii. Nic dziwnego, że nasycenie polskiego rynku wydawniczego publikacjami o tej problematyce jest jeszcze bardzo słabe i doskwiera brak podręczników. Tym bardziej, i to z pełnym przekonaniem, można rekomendować omawianą książkę nie tylko kampanologom, historykom sztuki (niestety dla wielu z nich wyroby ludwisarskie są „zbyt mało artystyczne”), konserwatorom zabytków, kuriom biskupim, kustoszom sanktuariów, muzealnikom, firmom ludwisarskim, ale także wspólnotom chrześcijańskim i innego typu właścicielom dzwonów. Ponadto czytelnikom zainteresowanym dzwonomi jako instrumentem muzycznym i ważnym typem dziedzictwa kulturowego, w tym liderom turystyki kulturowej (nb. pilnie trzeba opracować m.in. szlaki związane z dzwonomi historycznymi i ludwisarzami), studentom studiów magisterskich i doktoranckich podejmującym badania z zakresu szeroko pojętej tematyki kampanologicznej.

SPIS TREŚCI

Wrocławski PRZEGLĄD Teologiczny

— 26 (2018) 2, 347–349 —

Wrocław Theological REVIEW

OD REDAKCJI

SŁAWOMIR STASIAK	
Być Bożym „teraz”	5

TEOLOGIA BIBLIJNA I BIBLISTYKA

DARIUSZ KUCHARZEK	
Redakcja opowiadania o królu Manassesie 2 Krl 21, 1-18	
An Edition of the Story about King Manasseh 2 Ki. 21:1-18	7
MAŁGORZATA PIOTRKOWSKA-DAŃKOWSKA	
W cieniu jabłoni i rozpadlinach skały. Semiotyczna lektura Pnp 2, 3 i 2, 14	
In the Shadow of an Apple Tree and in the Clefts of the Rock. The Semiotic Reading of Song 2:3 and 2:14	25
KAMIL MIELNICZUK	
Starotestamentalne źródła Eucharystii	
Old Testament Sources of the Eucharist	41
MIROSŁAW RUCKI, MICHAEL ABDALLA	
Kamień, o który wszyscy się potykają (Mt 16, 23)	
The Rock that Causes Everyone to Stumble (Matt. 16:23)	61
DARIUSZ SAMBORA	
Pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukasowym	
Jesus' First Passion and Resurrection Prediction in the Gospel of Luke	77
EWA SOŁTYS	
Motyw radości w Ewangelii według św. Jana	
The Motif of Joy in the Gospel of John	95
BEATA STYPUŁKOWSKA	
Ikona Chrztu Pańskiego w katechezie biblijnej	
The Baptism of the Lord Icon in Biblical Catechesis	115
ANNA LENARTOWICZ-ZAGRODŃA	
O trzech edycjach Księgi Tobiasza z pierwszej połowy XVI wieku	
About the Three Editions of the Book of Tobit from the First Half of the 16 th Century	133
DANUTA KOWALSKA	
Od <i>Psalterza floriańskiego</i> do <i>Psalterza Wujka</i> , czyli o trwałości polszczyzny biblijnej	
From the <i>Saint Florian Psalter</i> to the <i>Jakub Wujek Psalter</i> : About the Stability of Biblical Polish	145

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

JAROSŁAW MERECKI	
Interdyscyplinarność teologii	
Interdisciplinarity of Theology	165
ZBIGNIEW KUBACKI	
Odwaga i pokora. Teolog katolicki wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła	
Courage and Humility. The Attitude of a Catholic Theologian to the Magisterium	177
GRZEGORZ JANUSZ RAGAN	
Wpływ gnostycyzmu i fideizmu na przekaz wiary i kształtowanie życia religijnego	
The Influence of Gnosis and Fideism on the Process of Passing Down the Faith and Shaping Religious Life	197
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI	
Antygnostycka krucjata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach papieża	
Francis' Antignostic Crusade. Theological Threads in the Pope's Exhortations	215

HISTORIA KOŚCIOŁA I TEOLOGIA PASTORALNA

MICHAŁ CHŁOPOWIEC	
Charakterystyczne rysy Kościoła irlandzkiego wczesnego średniowiecza	
Characteristic Features of the Church in Early Medieval Ireland	243
JERZY ADAMCZYK	
Kapituła kanoników a parafia złączona z kościołem kapitulnym	
A Chapter of Canons and the Parish Joined with a Capitular Church	257
MICHAŁ SKWIERCZYŃSKI	
Prawne aspekty ustanowienia fundacji przez osobę prawną Kościoła katolickiego	
The Legal Aspects of Establishing a Foundation by the Legal Entity of the Catholic Church	273
JACEK FRONIEWSKI	
Współczesne uwarunkowania posługi duchowej wobec chorych w Polsce – aspekty medyczne, prawne, duszpasterskie i ekumeniczne	
Modern Determinants of Spiritual Service to the Sick in Poland – Medical, Legal, Pastoral and Ecumenical Aspects	291

FILOZOFIA

MATEUSZ BIERNACZYK	
Justyn Męczennik – koncepcja przyczyn świata i jej medioplatońskie wątki	
Justin Martyr – Concept of the Causes of the World and the Middle Platonists Threads	311

RECENZJE

- Ks. Janusz Wilk, Listy Pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza. Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Biblia Impulsy. Nowy Testament, tom XIV), Katowice 2018, ss. 158 (Sławomir Stasiak)* 333
- Bp Andrzej Siemieniewski, ks. Mirosław Kiwka, Na fundamencie apostołów i proroków, Przebudzenie biblijnego Kościoła, Wrocław 2018, ss. 151 (Marzena Rachwalska)* 336
- Dzwon w chrześcijańskiej Europie, red. Gerard Guźlak (Kultura Dzwonu, 1), Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW 2017, ss. 548 (Tadeusz Fitych)* 339

Recenzenci Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego Nr 2/2018
Reviewers of Wrocław Theological Review No 2/2018

- ks. prof. dr hab. Stanisław Araszczyk (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
- o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II)
- o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
- prof. dr hab. Piotr Dzięgiel (Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu)
- o. prof. dr hab. Andrzej Sebastian Jasiński (Uniwersytet Opolski)
- ks. prof. dr hab. Janusz Kręcidło (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
- ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, sekcja w Tarnowie)
- ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
- ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
- ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
- ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, prof. PWT (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB (Uniwersytet w Białymstoku)
- o. dr hab. Marek Saj, prof. UKSW (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
- o. dr hab. Jerzy Tupikowski, prof. PWT (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II)
- ks. dr hab. Przemysław Artemiuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
- ks. dr hab. Jacek Kempa (Uniwersytet Śląski)
- ks. dr hab. Wiesław Kraiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)
- dr hab. Anna Kuśmirek, prof. UKSW (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
- dr hab. Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna)
- ks. dr hab. Tomasz Tułodziecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)
- dr hab. Izabela Winiarska-Górska (Uniwersytet Warszawski)
- dr hab. Jacek Zieliński (Uniwersytet Wrocławski)
- o. dr Waclaw Chomik (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)
- dr Joanna Jaromin (Uniwersytet Warszawski)
- dr Anna Maliszewska (Uniwersytet Śląski)

Wytyczne dla autorów

1. Każdy deponowany we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym manuskrypt powinien uwzględnić zamieszczone poniżej normy. Jeżeli tekst odbiega od wymagań poniższej instrukcji, zostanie usunięty do archiwum, a Autor zostanie poproszony o poprawienie tekstu i ponowne jego zgłoszenie. Dopiero gdy artykuł spełnia żądane wytyczne, może zostać poddany procesowi recenzenckiemu.

2. Artykuł naukowy lub recenzja publikacji nie mogą zostać złożone w tym samym czasie do innego czasopisma lub monografii współautorskiej (np. w celu zwiększenia prawdopodobieństwa publikacji). Nie mogą być również udostępnione on-line w tym samym lub innym języku. Artykuły, które ukazały się lub mają się ukazać w innym periodyku, nie zostaną przyjęte do publikacji. Autor zostanie poproszony w procesie przesyłania manuskryptu o poświadczenie, że przesłany tekst nie był dotąd publikowany i nie został złożony do recenzji w innym czasopiśmie naukowym.

3. Wrocławski Przegląd Teologiczny przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.

4. Autor może przesłać większą liczbę tekstów, ale winien być świadomy, że do jednego numeru czasopisma może zostać zakwalifikowany tylko jeden tekst tego samego autora.

5. Maksymalna długość deponowanego manuskryptu wynosi:

- dla artykułu naukowego: 55 000 znaków ze spacjami, włączając w to przypisy;
- dla recenzji publikacji naukowej: 14 000 znaków ze spacjami;
- dla sprawozdanie z konferencji, sympozjów czy zjazdów naukowych: 22 000 znaków ze spacjami.

6. Przeznaczony do publikacji artykuł powinien zostać starannie przez autora sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (doc lub docx), przy użyciu czcionki Times New Roman:

- o wielkości 12 pkt i odstępie 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
- o wielkości 10 pkt i odstępie 1,0 wiersza – w przypadku przypisów.

7. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą, z wyraźnie zaznaczonym wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.

8. Cytaty o długości pięciu i więcej wersów powinny stanowić oddzielny akapit i sporządzone zostać mniejszą czcionką (10 pkt), z pominięciem znaku graficznego otwierającego i zamykającego cytat.

9. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej, w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału bibliografii na kategorie).

10. Uprasza się o stosowanie przypisów dolnych zamiast przypisów w tekście lub końcowych. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.

11. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować.

12. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.

13. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.), wedle wzorów proponowanych w:

- *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.; Atlanta GA: SBL Press, 2014), §5.1-9 – w przypadku autorów zagranicznych;
- tomach z serii: *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.

14. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.

15. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych:
- tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
 - abstraktu w języku polskim i angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach);
 - słów kluczowych po polsku i angielsku;
 - bibliografii;
 - noty odautorskiej (o długości do 100 słów).

W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule winny się znaleźć wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem noty odautorskiej. Tę autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przesyłaniu kolejnych tekstów, winien edytować i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.

16. Pożądane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID). Więcej informacji o uzyskiwaniu ORCID w zakładce „Dla autorów” na stronie www.ojs.academicon.pl/index.php/wpt.

17. Redakcji Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego zależy na odpowiednim tytule każdego artykułu, gdyż stanowi on niejako „wizytówkę” nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależy może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po artykuł. W związku z tym poleca się, by tytuł był dobrym podsumowaniem głównej idei przyświecającej autorowi. Oznacza to, że musi zawierać tyle słów, aby adekwatnie oddawać zawartość i cel pracy. Winien uwzględniać jak najwięcej informacji oraz zachęcać do przeczytania artykułu.

18. Artykuł powinien zostać poprzedzony streszczeniem o długości nieprzekraczającej 200 słów. Abstrakt jest kluczowy dla potencjalnego czytelnika, który zwykle rozpoczyna swój kontakt z tekstem od tytułu i właśnie od streszczenia. W wielu bazach danych czy wyszukiwarkach będzie to jedyny dostępny dla użytkownika fragment pracy, a dla czytelnika zagranicznego – być może jedyna zrozumiała część.

W związku z tym zaleca się, aby abstrakt został przygotowany bardzo solidnie. Należy wziąć pod uwagę, że winien on być zwięzłym „wyciągiem” z całego artykułu. Jest to jak gdyby „spis treści” – odzwierciedlenie głównych myśli tekstu. Powinien zawierać wszystkie słowa kluczowe oraz te użyte w tytule manuskryptu. Oczekuje się w tym fragmencie pracy prostych konstrukcji zdań, tak aby streszczenie było łatwo zrozumiałe dla potencjalnego czytelnika.

19. Równie ważny jest wybór tzw. słów kluczowych. Redakcja czasopisma oczekuje od autora doboru najbardziej adekwatnych do treści pracy wyrazów. Mają one zawierać wszystkie istotne terminy z tytułu i abstraktu pracy. Należy uwzględnić, że słowo kluczowe w rzeczywistości może składać się z kilku wyrazów (np. „papież Franciszek”, „teologia kontekstualna” itd.). Przyjęta we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym liczba słów kluczowych wynosi od 5 do 10, jednak preferuje się tę drugą liczbę, gdyż zwiększa ona szansę na trafienie na tekst w wyszukiwarkach internetowych czy bazach danych.

20. Autor winien dołożyć wszelkich starań, by zapobiec rozpoznaniu jego tożsamości przez recenzenta. W tym celu powinien podjąć odpowiednie kroki w odniesieniu zarówno do tekstu, jak i właściwości pliku. Wytyczne te zostały opisane w ośmienku „Zapewnienie ślepej recenzji”, które pojawia się w czasie deponowania manuskryptu (krok 2. w procesie przesyłania tekstu).

21. Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego wymaga od autorów ujawnienia wkładu wszystkich, którzy przyczynili się do powstania deponowanej pracy. Autor publikacji winien mieć świadomość obowiązku ujawnienia, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłańek, metody, planu itd. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji spoczywa na autorze.

Redakcja wdraża tzw. zapórę *ghostwriting* (autorstwo ukryte), *guest authorship* (autorstwo pozorne) i *gift authorship* (autorstwo grzecznościowe):

- autorstwo ukryte. Autor-widmo (ang. *ghost author*) to ktoś, kto został pominięty na liście autorów, pomimo że kwalifikował się do autorstwa (np. analizował dane statystyczne). Z *ghostwriting* mamy do czynienia w sytuacji, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
- autorstwo pozorne. Autor gościnny (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji, lub nie miał takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;
- autorstwo grzecznościowe. Autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie).

Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*guest authorship*), redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią oświadczenia:

- w przypadku pojedynczego autora: „Jestem jedynym autorem przesłanego do publikacji dzieła. Jestem świadom prawnych i naukowych konsekwencji wynikających z nieujawnienia nazwisk współtwórców dzieła”;
- w przypadku pracy zbiorowej: „Jesteśmy autorami przesłanego do publikacji dzieła. Jesteśmy świadomi prawnych i naukowych konsekwencji wynikających z nieujawnienia nazwisk współtwórców dzieła, a także z przypisania autorstwa komuś, kto nie miał udziału w powstaniu dzieła”.

Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.

22. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji, pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten wychodzi naprzeciw zasadzie „jawności finansowania”.

23. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów, albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać redakcji w oparciu o internetowy system.

24. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).