

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

2/2017

Komitety Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US – sekretarz

Rada Naukowa

bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. prof. dr. hab. Stanisław Dziekoński
ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Offmański
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz, prof. UAM

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Redaktor językowy

Barbara Pawlikowska

Korektor językowy

Monika Trybicka

Skład komputerowy

Agnieszka Koziół

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
www.wt.univ.szczecin.pl
e-mail: gwejman@knob.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wt.univ.szczecin.pl
Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, <http://cejsh.icm.edu.pl>
w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), www.ceeol.com
oraz w BazHum, bazhum.muzhp.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2017

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 14,0. Ark. druk. 16,1. Format B5. Nakład 180 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Jerzy Adamczyk, <i>Dziekan a duchowieństwo dekanalne. Aspekt prawno-duszpasterski</i>	7
Janusz Bujak, <i>Nauczanie papieża Franciszka o małżeństwie i rodzinie w posynodalnej adhortacji Amoris laetitia w świetle magisterium Jana Pawła II</i>	33
Daniel Dzikiewicz, <i>Przyczynek do tłumaczenia słowa πῶλη w wersecie Mt 16,18</i>	57
Piotr Goniszewski, „ <i>Mesjańskie fragmenty</i> ” Biblii hebrajskiej w przekładzie Tanach Izaaka Cyłkowa	69
Marcin Krycki, <i>The role of Genesis account of creation in the development of monogamy in the Old Testament and its reception in the early Church</i>	87
Grzegorz Kubiński, <i>Nawroty brzmieniowe w Ewangelii według św. Marka w kilku nowszych przekładach wersetów 33-50 z rozdziału 9</i>	103
Bartosz Lisiecki, <i>Królestwo Boże wewnątrz nas czy pośród nas?</i>	127
Robert Merecz, <i>Konfesyjność tłumaczeń biblijnych na przykładzie Biblii Ewangelicznego Instytutu Biblijnego</i>	145
Marek Pyc, <i>Posłuszeństwo Chrystusa w pismach Hansa Ursa von Balthasara</i>	157
Mirosław Rucki, <i>Czy wytracenie oznacza wykluczenie?</i>	179

Grzegorz Wejman, <i>Działalność prorodzinna bp. prof. Kazimierza Majdańskiego z perspektywy diecezji szczecińsko-kamieńskiej</i>	197
Janusz Wilk, <i>Seria „Biblia Impulsy” jako nowa propozycja tłumaczenia i komentowania tekstów biblijnych</i>	217
Karina Wojciechowska, <i>Postać podobna Synowi Człowieczemu z kobiecym biustem przepasanym złotym pasem (por. Ap 1,13) – teologiczne konsekwencje zróżnicowania terminów στήθος oraz μαστοί w przekładzie Apokalipsy abpa Jana Marii Michała Kowalskiego używanym w Kościołach mariawitów w Polsce</i>	227

NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Krzysztof Konecki, Andrzej Krzystek, <i>Katedra – nigdy nie ukończona, dziedziczona i zadawana</i> , Szczecin 2017, ss. 215	247
Cezary Korzec, <i>Wystawa Made in Roma and Aquileia</i>	255

DZIEKAN A DUCHOWIEŃSTWO DEKANALNE. ASPEKT PRAWNO-DUSZPASTERSKI

Jerzy Adamczyk*

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Wprowadzenie

Sobór Watykański II postawił sobie za zadanie gruntowną odnowę życia kościelnego, a w związku z tym duszpasterstwa, które obejmuje trzy podstawowe zadania Kościoła: nauczanie, uświęcanie i rządzenie (kierowanie, pasterzowanie). Sobór ten nadał pastoralnej działalności Kościoła charakter dynamiczny, wychodzący naprzeciw, misyjny, wyrażający się w tym, że duszpasterz szuka tych, którzy już odeszli albo którym grozi im takie niebezpieczeństwo, w przeciwieństwie do duszpasterstwa przedsoborowego, które miało w pewnym sensie charakter statyczny. Tak rozumiana odnowa soborowa objęła również funkcję dziekana. W ujęciu soborowym dziekan jest na pierwszym miejscu duszpasterzem, choć nie zanikł, co zrozumiałe, także należący do natury tego urzędu aspekt administracyjny, wyrażający się przede wszystkim w podejmowaniu kontroli w stosunku do powierzonego dekanatu¹. Redaktorzy instrukcji *Ecclesiae imago* piszą, że „należy przywiązywać wielkie znaczenie do funkcji dziekańskiej, którą trzeba uznać za funkcję duszpasterską, a nie tylko prawną, administracyjną i ponadparafialną. Na dziekanie bowiem ciąży nie tylko obowiązek czuwania,

* Ks. dr hab. Jerzy Adamczyk – prezbiter diecezji radomskiej. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Zainteresowania badawcze: prawo kanoniczne – karne i procesowe, prawo małżeńskie. E-mail: ksjerzyad@wp.pl.

¹ Por. E. Szafronowski, *Ponadparafialni współpracownicy biskupa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” 35 (1992), nr 3–4, s. 33–34.

lecz obowiązek prawdziwej apostołskiej troskliwości, aby rozwijało się życie lokalnego prezbiterium i potęgowała w ramach dekanatu wspólnie podejmowana działalność duszpasterska”².

Dekret soborowy o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* nazywa dziekanów „bliższymi współpracownikami biskupa (...), którym powierza się obowiązki duszpasterskie lub też dzieła apostołatu o charakterze ponadparafialnym”, zachęcając proboszczów, aby współpracowali z kapłanami pełniącymi duszpasterskie obowiązki na danym terytorium, np. wikariuszami okręgowymi, dziekanami, żeby duszpasterstwo diecezji nie cierpiało na brak jedności, a zyskiwało na skuteczności³. Choć aktualny Kodeks nie zobowiązał biskupa diecezjalnego do podziału diecezji na dekanaty⁴, pozostawiając mu tym samym swobodę wyboru innych rozwiązań, to jednak zbiór ten przejmuje w zasadzie instytucje dekanatów i dziekanów⁵. Jest rzeczą jasną, że głównym celem ustanowienia sieci dekanalnej jest to, aby za pomocą instytucji dziekańskiej stworzyć na danym terytorium wewnątrz Kościoła partykularnego żywą komórkę diecezjalnego prezbiterium, a przez to pomóc proboszczom i innym pracownikom duszpasterstwa tegoż terytorium wypełniać ich Chrystusowe posłannictwo⁶. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku wyraźnie podkreśla szczególne obowiązki i prawa dziekana w stosunku do duchowieństwa dekanalnego, a to po to, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi i troskliwość

² Sacra Congregatio pro Episcopis, Directorium *Ecclesiae imago* de pastoralis ministerio Episcoporum (22 februarii 1973), nr 187, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328, tekst polski: Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago* na temat pasterskiej posługi biskupów, „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne” 1975, t. 6, z. 1, red. E. Szafrowski, nr 10370–11035 (odtąd: EI).

³ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus* (28 octobris 1965), nr 29 i 30, 1, „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, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236–258 (odtąd: CD). „Do najbliższych współpracowników biskupa diecezjalnego zalicza się tych kapłanów, którzy wykonują urząd duszpasterski o charakterze ponadparafialnym, wśród nich należy wspomnieć dziekanów, których nazywa się także archiprezbiterami, a w Kościele wschodnim – protoprezbiterami”. Paulus PP. VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 augusti 1966), nr 19 § 1, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757–787, tekst polski: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 138–143 (odtąd: ES).

⁴ Por. kan. 374 § 2.

⁵ Por. kan. 553–555.

⁶ Por. W. Krawczyk, *Diekan we wspólnocie dekanalnej*, „Studia Płockie” 8 (1980), s. 63–64.

wypełniali swoje obowiązki⁷. Jeszcze dobitniej uzasadnia zadania dziekana wobec duchownych dekanatu *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”*, gdzie redaktorzy nazywają wikariusza rejonowego bliskim współpracownikiem biskupa w posłudze duszpasterskiej wobec wiernych i troskliwym „starszym bratem” dla kapłanów danego dekanatu⁸.

Skoro dziekan jest troskliwym „starszym bratem” dla kapłanów danego dekanatu, to powstaje pytanie, w jaki sposób, biorąc pod uwagę aspekt prawny posługi wymienionego prezbitera, dziekan winien realizować swoje zadania względem duchownych kondekanalnych. Jest to ważny problem badawczy, gdyż Kodeks, traktując o tej kwestii w sposób ramowy, ogólny, zasadniczo odsyła w tej sprawie do prawa patrykularnego⁹.

1. Troska dziekana o prowadzenie przez duchownych życia odpowiadające ich stanowi

Autorzy instrukcji *Ecclesiae imago* przypominają, że funkcja dziekańska ma wymiar duszpasterski, a nie tylko prawny, administracyjny i ponadparafialny. Wymiar duszpasterski, jak również prawny i administracyjny¹⁰ zawiera w sobie także obowiązek czuwania i prawdziwej apostołskiej troskliwości, aby rozwijało się życie lokalnego (dekanalnego) prezbiterium¹¹. Według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku wikariusz zewnętrzny ma czuwać nad tym, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi¹². Podobnie postanawia *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”*, gdzie autorzy przypominają: „do dziekana należy (...) czuwanie nad tym, by

⁷ Kan. 555 § 1 nr 2.

⁸ Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”* (22 febbraio 2004), nr 219, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005 (odtąd: AS).

⁹ Por. kan. 555.

¹⁰ Urząd dziekana jest w szczególności duszpasterski, chociaż nie brakuje mu specyficznych kompetencji o charakterze prawno-administracyjnym. Diocesi di Nicosia, *Statuto dei vicari foranei*, www.webdiocesi.chiesacattolica.it (dostęp: 15.11.2015), art. 3.

¹¹ Por. EI, nr 187; por. A. Bressani, *La chiesa particolare*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa. Il popolo di Dio e la sua struttura organica*, red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, vol. 2, Roma 1981, s. 401.

¹² Kan. 555 § 1 nr 1.

duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi¹³. Przytoczone odniesienia dziekana do życia prezbiterów mające walor prawny winny być doprecyzowane czy poszerzone w prawie partykularnym¹⁴. Należy jednak zauważyć, że prawo partykularne nie może przypisać dziekanowi jakichkolwiek kompetencji, które zmieniają misję wikariusza zewnętrznego, a ten z kolei nie może nadać swoim kompetencjom interpretacji tak szerokiej, że jego działanie stanie się nieuprawnione. Wykonywanie zadań dziekańskich, także w odniesieniu do kleru dekanatu, musi mieścić się ramach prawa i być zgodne z prawem¹⁵. Należy dodać, że obowiązek troski dziekana o duchownych dekanatu ma objąć wszystkich duchownych dekanatu, a więc zarówno prezbiterów, jak i stałych diakonów, jeśli tacy znajdują się w dekanacie¹⁶.

W aktualnym prawodawstwie kościelnym wikariusz zewnętrzny ma nie tylko obowiązek nadzoru nad życiem kleru dekanatu, ale nade wszystko pasterski obowiązek prawdziwej troski apostolskiej jako animator życia miejscowego prezbiterium, koordynujący harmonijnie duszpasterstwo na poziomie foranialnym, i w pewnym stopniu także rzecznik wobec biskupa odnośnie do potrzeb duszpasterskich rejonu¹⁷. Archiprezbiter ma czuwać nad tym, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi. Jest to przejawem ojcowskiej obecności biskupa wśród duchowieństwa, która staje się bliska poprzez wikariusza zewnętrznego. Kapłan nie jest sam, nie jest pozostawiony sam sobie także w odniesieniu do jego życia duchowego i jego posługi. Chodzi o czuwanie dziekana, które nie jest przede wszystkim kontrolą, lecz wsparciem. Podstawowym obowiązkiem każdego kapłana jest żyć według *regula clericorum*, którą przepisy kanoniczne przedstawiają w różnych artykułacjach, lecz subiektywne sytuacje albo obiektywne okoliczności mogą stwarzać trudności, do których przezwyciężenia zachęca pomoc bliskiego brata. Miłość pasterska winna ożywiać apostolskie działanie kapłana, lecz

¹³ AS, nr 219.

¹⁴ „Oprócz uprawnień prawomocnie mu udzielonych przez prawo partykularne, dziekan ma obowiązek i prawo”. Kan. 555 § 1.

¹⁵ Por. E. Cappellini, *Comentario a los cánones 553–555*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 1339.

¹⁶ Por. E. Szafrowski, *Ponadparafialni współpracownicy...*, s. 45.

¹⁷ Por. A. Bressani, dz. cyt., s. 401. Precyzując obowiązek troski dziekana o duchownych dekanatu, prawodawca kodeksowy w kan. 555 § 1 nr 2 użył słowa „*prospicere*”, które oznacza coś więcej niż „czuwać”. Jego treść wyraża prawdziwą troskę, staranie, zatroskanie, opiekę, dbanie o coś. Por. E. Szafrowski, *Ponadparafialni współpracownicy...*, s. 45; por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 551.

zniechęcenia i kryzysy mogą negatywnie wpływać na jej skuteczność: jest to z pewnością przestrzeń dla pomocy wikariusza zewnętrznego¹⁸.

Konkretne funkcje i obowiązki wikariusza zewnętrznego względem duchownych wikariatu wskazują na jego udział w trosce biskupa diecezjalnego o duchownych. Biskup bowiem nie ma możliwości osobistego czuwania, pomocy, poznawania, bycia obecnym wszędzie w diecezji (czasami bardzo obszernej); kwestia ta wskazuje na konieczność decentralizacji w wykonywaniu władzy zgodnie z zasadą pomocniczości¹⁹.

Obowiązek czuwania nad tym, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi wymaga od dziekana posiadania pewnych kwalifikacji osobowościowych i moralnych. Dziekan winien cieszyć się szacunkiem duchowieństwa i wiernych, odznaczać się dobrymi obyczajami, roztropnością i wiernością doktrynie, pobożnością i gorliwością apostołską, zasługiwać na zaufanie biskupa i duchownych oraz mieć niezbędne umiejętności kierowania i pracy w zespole²⁰. Niewątpliwie dziekan ma się odznaczać komunikatywnością i odpowiednim poziomem empatii²¹. W *Statucie księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej* postawiono wymaganie, aby dziekan cieszył się uznaniem i autorytetem ogółu duchowieństwa i wiernych z racji przygotowania naukowego, roztropności, pobożności i apostołskiej gorliwości, posiadał uzdolnienia do inspirowania i kierowania działalnością pastoralną na powierzonym mu terytorium, był w stanie wypełnić zlecone mu przez arcybiskupa częstochowskiego zadania w stosunku do całego dekanatu²². Według *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia we Włoszech wymaga się od dziekana doświadczenia problemów parafialnych, ducha dyspozycyjności i otwarcia na innych oraz szacunku i zaufania konfratrów i laików²³.

¹⁸ Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1340. E. Szafronowski zauważa, że „tak ujęty obowiązek daleki jest od zwykłej tylko obserwacji i dokonywania oceny. Przeciwnie, ze strony dziekana zakłada czynną postawę, wyrażającą się w gotowości wspomagania wszystkich, aby przyczyniali się do wzrostu życia religijnego wspólnoty dekanalnej” – E. Szafronowski, *Ponadparafialni współpracownicy...*, s. 45.

¹⁹ Por. G. Montini, *I Vicari foranei*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 4 (1991), z. 3, s. 387.

²⁰ Por. AS, nr 219; por. EI, nr 187; por. ES, nr 19 § 1; por. J. Laquet, *Arcipreste*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, obra dirigida y coordinada por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. I, Pamplona 2012, s. 464.

²¹ Zob. AS, nr 213.

²² Arcybiskup Metropolita Częstochowski, *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, <http://kuriaczestochowa.pl/wp-content/uploads/2013/02/14.pdf> (15.11.2015), II, nr 4. „Duchowieństwo dekanalne winno odnosić się do dziekana z szacunkiem i zaufaniem, traktując go jak brata, spełniającego dla dobra Kościoła zlecony mu szacowny obowiązek”. *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, Zamość 2001, st. 19, s. 25.

²³ Diocesi di Nicosia, dz. cyt., art. 5.

Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej poleca, by w realizacji swojej posługi dziekan kierował się w stosunku do kapłanów kondekanalnych braterską życzliwością, szacunkiem i taktem²⁴. E. Szafrowski zauważa, że archiprezbiter winien wytworzyć właściwą atmosferę w swoim okręgu. Ma uczynić wszystko, by zyskać zaufanie kondekanalnych, jego dom winien być otwarty dla wszystkich, którzy mają tam śpieszyć ze wszystkimi swoimi kłopotami i trudnościami. Oczywiście obowiązek troski o duchownych okręgu nie oznacza bynajmniej pobłażliwości w odniesieniu do nadużyć spotykanych w dekanacie²⁵.

Obowiązek troski dziekana o życie duchownych dekanatu odpowiadające ich stanowi doprecyzowuje prawo partykularne. W *Statutach dziekańskich* diecezji kieleckiej przypomina się dziekanom o trosce o skuteczne umacnianie wspólnoty miejscowego prezbiterium. Dom dziekana jest otwarty dla wszystkich kapłanów. Dziekan organizuje i popiera spotkania kapłanów, m.in. z okazji imienin księży współdekanalnych. Takie spotkania powinny być okazją do wspólnego sprawowania Eucharystii²⁶. Według *Statutu księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej* wikariusz rejonowy załatwia sprawy sporne niewymagające interwencji kurii metropolitalnej, starając się w porę zażegnać nieporozumienia pomiędzy kapłanami a wiernymi świeckimi; w trudniejszych przypadkach powiadamia o tym kurię; skargi na kapłanów swego dekanatu przyjmuje z taktem i roztropnością²⁷, organizuje w dekanacie kapłańskie spotkania braterskie²⁸. Autorzy *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia domagają się, aby archiprezbiter promował bra-

²⁴ *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, st. 16, s. 23.

²⁵ E. Szafrowski, *Ponadparafialni współpracownicy*, dz. cyt. s. 45. Forma exhortatywna (zachęcająca, wzywająca), którą przyjmuje norma traktująca o trosce dziekana o duchownych dekanatu, nie może wprowadzać w błąd: prawodawcy kodeksowemu chodzi o prawdziwą i właściwą dyspozycję (normę) dyscyplinarną, która precyzuje obowiązek czuwania wikariusza zewnętrznego. Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1340. Dziekan troszczy się, aby duchowni prowadzili życie zgodnie z nakazami i wskazaniami prawa kościelnego, należycie wypełniali swoje obowiązki, zwłaszcza w zakresie przebywania w parafii, nauczania, szafowania Sakramentów, rozwijania życia liturgicznego. W wypadku zaniedbań w tej dziedzinie dziekan najpierw upomina po bratersku konfratrów. Jeśli upomnienia nie skutkują, a zaniedbania są poważniejsze, dziekan ma obowiązek przedstawić sprawę biskupowi. Biskup Kielecki, *Statuty dziekańskie* (22 października 1981), „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 57 (1981), nr 1, s. 260.

²⁶ Biskup Kielecki, dz. cyt., nr 6, s. 260.

²⁷ Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., nr 18,6; por. *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* (2 grudnia 2000), nr 18.15, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 74 (2000), nr 4, s. 718.

²⁸ Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., nr 18,14; por. *Wtyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* (3 czerwca 1992), art. 13, nr 4, „Notificaciones e Curia Metropolitana Cracoviensi” 130 (1992), nr 7–9, s. 61.

terstwo między prezbiteriami w duchu szczerej przyjaźni, wspólnoty, harmonijnej i owocnej współpracy. Ma współdziałać i angażować się w urzeczywistnianie inicjatyw życia wspólnego, mających na celu ożywienie posługi kapłańskiej²⁹. Według *Wytycznych dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* zadaniem dziekana jest „dbanie o wspólnotę kapłańską w postaci nieformalnych spotkań imieninowych, odpustowych i innych”³⁰.

Autorzy *Statuto dei vicari foranei* archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni polecają dziekanowi dbać o życie duchowe, kulturalne i duszpasterskie prezbiterium wikariatu poprzez wspieranie organizacji spotkań modlitewnych, naukowych i służących wymianie doświadczeń duszpasterskich; sprzyjać przyjaźni i braterstwu kapłańskiemu, zachęcając do udziału w miesięcznych spotkaniach prezbiterium diecezjalnego i dekanalnego³¹. W *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana* stanowi się, że dziekan ma popierać i przewodniczyć przynajmniej miesięcznym zebraniom prezbiterów i diakonów w celu sprzyjania ich braterstwu i podtrzymania ich życia duchowego³². Z kolei w *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* zobowiązuje się archiprezbitera do popierania braterstwa między kapłanami swojego terytorium³³. W *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena* zalecono, aby dziekan dbał, by kapłanom jego okręgu nie brakowało dóbr materialnych i duchowych³⁴. *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej* stanowi, że obowiązkiem dziekana jest powiadamianie biskupa przynajmniej raz w roku o pracy duszpasterskiej i dyscyplinie duchowieństwa dekanatu³⁵, a podczas wizytacji dziekan przeprowadza rozmowy

²⁹ Diocesi di Nicosia, dz. cyt., art. 9.

³⁰ *Wytyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej*, art. 13, nr 7, s. 62. Por. J. Dyduch, *Posoborowe ujęcie funkcji dziekana*, „Notificaciones” 120 (1982), nr 12, s. 288.

³¹ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, *Statuto dei vicari foranei*, www.diocesiamalficava.it (dostęp: 15.11.2015), art. 10 bc.

³² *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana*, Edizioni Centro Ambrosiano, Milano 1995, st. 163 § 3, s. 57.

³³ *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* (16 julio 1997) <http://lavozdelcardenal.archimadrid.com/1997/07/16/estatutos-de-los-arciprestazgos-de-la-archidiocesis-demadrid> (dostęp: 20.11.2015), art. 7, nr 1 A. „Dziekan powinien starać się o podtrzymanie więzi wspólnoty między kapłanami dekanatu. Nie przekraczając swoich kompetencji, dziekan poszukuje optymalnych rozwiązań w sytuacjach konfliktowych”. *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego*, Toruń 2011, st. 31, nr 6, s. 298.

³⁴ *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, www.diocesisdecartagena.org (dostęp: 20.11.2015), art. 6 A, 2.

³⁵ *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, st. 17, s. 24.

indywidualne z kapłanami pracującymi w parafii na temat ich posługi duszpasterskiej, praw i obowiązków oraz odwiedza innych kapłanów mieszkających w parafii³⁶. W *I Synodzie Diecezji Łomżyńskiej* zamieszczono następującą normę: „wobec poważniejszych uchybień i zaniedbań duchownych na swoim terytorium powinien on podjąć odpowiednie i przyjacielskie kroki upomnienia braterskiego tak, aby trudne sprawy rozwiązywać w swoim gronie, zanim odwoła się do Biskupa Łomżyńskiego”³⁷. W *Pierwszym Synodzie Diecezji Kaliskiej* sugeruje się dziekanowi czuwanie, aby kapłani swoim życiem i pracą duszpasterską budowali wspólnotę Kościoła w dekanacie³⁸. Według *Synodu Diecezji Toruńskiej* dziekan podczas wizytacji powinien odbyć rozmowy z proboszczem, wikariuszami i innymi kapłanami rezydującymi na terenie parafii (warunki ich życia, współpraca, podział obowiązków, *liber stipendiorum*, testament, rezydencja, sprawowanie czynności świętych, rekolekcje kapłańskie, formacja kapłańska, strój duchowny, zobowiązania finansowe na określone cele diecezjalne)³⁹. W *Statucie Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* zobowiązano dziekana, aby kapłanom kondekanalnym, zwłaszcza młodemu, służył radą i pomocą w trudnościach duszpasterskich i osobistych⁴⁰.

Warto zapytać w tym miejscu, co to znaczy prowadzenie przez duchownych życia odpowiadającego ich stanowi, nad którym ma czuwać dziekan⁴¹. Oznacza to permanentny obowiązek dążenia do doskonałości, czyli świętości. Kan. 276 § 1 KPK przypomina, że duchowni w swoim życiu ze szczególnej racji obowiązani

³⁶ Tamże, st. 17, s. 24.

³⁷ *I Synod Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 2005, st. 153, s. 67. „Wobec poważniejszych uchybień lub zaniedbań kondekanalnych kapłanów dziekan ma obowiązek zajęcia stanowczej postawy. Powinien jednak zachować wówczas formę ewangeliczną, czyli najpierw upomnieć winnego w cztery oczy, potem w razie potrzeby w obecności innego kapłana, a w wypadku konieczności przekazać sprawę biskupowi diecezjalnemu”. *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej*, st. 31, nr 5, s. 298. *Statut ist der Dekan* diecezji Passau postanawia, że dziekan w przypadku niewłaściwego prowadzenia życia przez duchownego prowadzi z nim rozmowę w cztery oczy. Dopiero po bezskutecznej rozmowie dziekan informuje wikariusza generalnego. W przypadku poważnych występków dziekan jest zobowiązany w sumieniu natychmiast powiadomić wikariusza generalnego. Bistum Passau, *Statut ist der Dekan*, www.bistum-passau.de/bistum/dekanate-pfarren/dekanate/dekane-prodekane (dostęp: 21.01.2016), nr 4; por. Bistum Mainz, *Statut für die Dekanate*, www.bistummainz.de (dostęp: 21.01.2016), § 6 nr 8, s. 6.

³⁸ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej 2007–2009. Prawo diecezjalne Kościoła Kaliskiego*, Kalisz 2009, st. 18, s. 11.

³⁹ *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej*, st. 13, s. 304.

⁴⁰ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, nr 18.8, s. 718; por. Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., nr 18.8.

⁴¹ Por. kan. 555 § 1 nr 2.

są dążyć do świętości, zwłaszcza że – będąc konsekrowani Bogu z nowego tytułu przez przyjęcie święceń – stają się szafarzami Bożych tajemnic dla służenia Jego ludowi. Sakramentalne upodobnienie do Jezusa Chrystusa dyktuje kapłanowi nowy motyw dążenia do świętości z racji powierzonej mu posługi, która jest święta ze swej natury. Nie oznacza to jednakże, że świętość, do której wezwani są duchowni, ma być subiektywnie większa od świętości, do której z racji chrztu zostają powołani wszyscy wierni chrześcijanie. Świętość jest zawsze taka sama, choć wyraża się różnorako, ale kapłan winien do niej dążyć z nowego motywu: by odpowiedzieć na nową łaskę, która go ukształtowała, aby uobecniał osobę Chrystusa, Głowy i Pasterza, aby był żywym narzędziem w dokonywaniu dzieła zbawienia. Ma dążyć do budowania jedności życia wewnętrznego i działalności związanej z posługą. Pogłębianie się tej jedności życia opiera się na pasterskiej miłości, którą z kolei podtrzymuje głębokie rozmodlenie, tak iż prezbiter jest nierozdzielnie świadkiem miłości i mistrzem życia wewnętrznego⁴². Owo życie duchownych odpowiadające ich stanowi ukazuje Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku, formalizując następujące obowiązki duchownych: obowiązek dążenia do doskonałości⁴³, obowiązek zachowania celibatu⁴⁴, obowiązek prowadzenia życia skromnego⁴⁵, obowiązek noszenia stroju kościelnego⁴⁶, obowiązek unikania zajęć i stanowisk niezgodnych ze stanem duchownym⁴⁷.

2. Dziekan a formacja duchowieństwa

Na mocy sakramentu prezbiter zostaje upodobniony do Jezusa, Głowy i Pasterza Kościoła, naznaczony nieusuwalnym znamieniem sługi Chrystusowego i wprowadzony w nieodwracalny stan życia, obejmujący całą jego egzystencję. Łaska sakramentalna, którą prezbiter zostaje napełniony, pozwala mu uobecniać Jezusa Chrystusa w świecie, jednoczyć się z Nim w zbawczym słowie i działaniu oraz w Jego pasterskiej miłości. Ta wyjątkowa relacja między Synem Bożym

⁴² Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* (4 agosto 2002), nr 10, Città del Vaticano 1999, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002.

⁴³ Kan. 276.

⁴⁴ Kan. 277.

⁴⁵ Kan. 282 § 1.

⁴⁶ Kan. 284.

⁴⁷ Kan. 285–289.

a prezbiterem jest nadprzyrodzonym darem, który należy nie tylko przyjąć z wdzięcznością, ale i odpowiedzialnie rozwijać. Stąd też wynika konieczność stałej formacji prezbiterów. Stała formacja prezbiterów obejmuje wszystkie aspekty i wymiary dojrzałości kapłańskiej: ludzki, duchowy, intelektualny oraz duszpasterski. Powinna być systematyczna i osobista⁴⁸. Nie można zapominać, że formacja „początkowa” (do kapłaństwa w seminarium) i formacja „stała” są ściśle ze sobą związane i obydwie tworzą jedną, spójną drogę chrześcijańskiego i kapłańskiego życia. Formacja stała jawi się dzisiaj jako środek konieczny dla kapłana, by osiągnął cel swojego powołania, którym jest służba Bogu i Jego Ludowi. W praktyce polega ona na pomocy wszystkim kapłanom w wielkodusznej odpowiedzi na zadanie stawiane przez godność i odpowiedzialność, którą powierzył im Bóg poprzez sakrament święceń, na strzeżeniu, obronie i rozwijaniu ich specyficznej tożsamości i powołania, na uświęcaniu siebie i innych przez sprawowanie posługi. Oznacza to, że kapłan powinien odrzucić wszelki dualizm między duchowością a sprawowanym urzędem, który jest podstawowym źródłem wielu kryzysów⁴⁹. Formacja stała jest prawem-zadaniem prezbitera, a jej zlecenie jest prawem-zadaniem Kościoła. Dlatego jest nakazana przez prawo powszechne⁵⁰ i partykularne⁵¹. Jak powołanie do świętego urzędu otrzymuje się w Kościele, tak samo Kościołowi przysługuje zlecenie specyficznej formacji według zadań właściwych dla tego urzędu. Formacja stała więc, jako związana ze sprawowaniem kapłaństwa urzędowego, jest przedmiotem odpowiedzialności papieża i biskupów. Kościół ma więc zadanie i prawo kontynuowania formacji swoich kapłanów, pomagając im postępować w wielkodusznej odpowiedzi na dar udzielony przez Boga. Z swej strony kapłan otrzymał także jako wymaganie daru związanego ze święceniami prawo do koniecznej pomocy ze strony Kościoła, by owocnie i godnie urzeczywistniać swoją służbę⁵². Prawu kapłana do koniecznej pomocy ze strony Kościoła, czyli formacji stałej, odpowiada obowiązek biskupa

⁴⁸ Por. *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), Instrukcja o formacji stałej prezbiterów*, t. I, Legnica 2012, s. 184–185; por. *Congregatio pro Clericis, Directorio per il ministero e la vita dei Presbiteri Tota Ecclesia* (31 gennaio 1994), nr 74, Città del Vaticano, 1994, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994 (odtąd: TE).

⁴⁹ TE, nr 71.

⁵⁰ Kan. 279.

⁵¹ Por. kan. 279 § 2; kan. 555.

⁵² TE, nr 72.

diecezjalnego zapewnienia wspomnianej formacji podległym sobie prezbiterom⁵³. Jedną z możliwości formacji permanentnej jest kształcenie w ramach dekanatu, za które w głównej mierze odpowiada dziekan⁵⁴.

Już samo sformułowanie kan. 555 § 1 nr 2, że dziekan ma czuwać nad tym, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi, suponuje jego obowiązek umożliwienia wspomnianym duchownym realizację formacji permanentnej. Formacja stała jawi się jako nieodzowny środek do prowadzenia życia, jakim winien odznaczać się duchowny. Jest ona obowiązkiem duchownych wynikającym z sakramentu chrztu i sakramentu święceń. Kan. 555 § 2 nr 1 precyzuje troskę, która ciąży na wikariuszu zewnętrznym w odniesieniu do permanentnej edukacji księży swojego okręgu, w terminach i sposobach przepisanych przez prawo partykularne. Kan. 279 § 2 postanawia, że kapłani według przepisów prawa partykularnego mają uczęszczać na wykłady duszpasterskie, a także w terminach ustalonych przez to prawo powinni brać udział również w innych wykładach, zebraniach teologicznych lub konferencjach. Wszystko to ma na celu ubogacać kapłana dziedzictwem teologicznym, duszpasterskim i kulturowym, które uczyni go człowiekiem swojego czasu, zdatnym do aktualizowanego dialogu z każdym człowiekiem. Wikariat zewnętrzny jest najbardziej odpowiednim poziomem kształcenia zgodnego z wymogami lokalnego prezbiterium⁵⁵.

Prawo partykularne doprecyzowuje kwestię obowiązku archiprezbitera w sprawie ciągłej edukacji księży swojego wikariatu. W *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia wyznaczono dziekanowi zadanie, aby troszczył się i popierał udział prezbiteriów wikariatu w kursach naukowych i szkoleniach inicjowanych przez diecezję. Co miesiąc, w innym czasie niż rekolekcje, gromadzi on duchowieństwo dekanatu zarówno w celu omówienia problemów duszpasterskich wikariatu, jak i zapoznania się z dokumentami i dyrektywami wydanymi przez Stolicę Apostolską i ordynariusza miejsca⁵⁶. W *Statuto dei Vicari Foranei* archidiecezji Campagna poleca się, by wikariusz okręgowy przygotowywał porządek

⁵³ Temat formacji stałej duchowieństwa jest obecnie sprawą niezwykle aktualną, szczególnie od adhortacji *Pastores dabo vobis*. Por. Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Postsynodalis: *Pastores dabo vobis* (25 marti 1992), nr 70–81, „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), s. 657–804, tekst polski: „L’Osservatore Romano”, wydanie polskie, 24 (2004), nr 1, s. 4–48.

⁵⁴ Dziekan ma „popierać i przewodniczyć spotkaniom prezbiterów i diakonów dekanatu odbywanych przynajmniej raz w miesiącu, w celu wspierania braterstwa, podtrzymywania ich życia duchowego i formacji stałej”. *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana*, st. 163 § 3, s. 57.

⁵⁵ Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1340–1341.

⁵⁶ Diocesi di Nicosia, dz. cyt., art. 13; zob. G. Montini, dz. cyt., s. 388.

dnia i ustalał sposób przebiegu miesięcznych dekanalnych spotkań kapłańskich, którym ma przewodniczyć. Podczas tych spotkań omawiane są duszpasterskie problemy dekanatu oraz następuje zapoznanie się z dokumentami i dyrektywami wydanymi przez Stolicę Apostolską, konferencję biskupów i urzędy kurii diecezjalnej. Wtedy dziekan przekazuje także najważniejsze informacje dotyczące działalności pastoralnej diecezji⁵⁷. Prawodawca postanawia, że w wymienionych zebraniach winni uczestniczyć również diakoni stali⁵⁸. Autorzy *Statuti degli organi di partecipazione diocesani* diecezji Concordia-Pordenone żądają, by dziekan zabiegał, aby duchowieństwo foranialne brało udział w formacji stałej inicjowanej przez diecezję⁵⁹. Z kolei w *Statuto dei vicari foranei* archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni postawiono wymaganie, „aby dziekan troszczył się o życie duchowe, kulturalne i duszpasterskie członków prezbiterium wikariatu, promując spotkania sprzyjające poznaniu różnych przydatnych dyscyplin naukowych i wymianie doświadczeń duszpasterskich”⁶⁰. Przywołany dokument zobowiązuje dziekana do organizowania miesięcznych spotkań prezbiterium dekanalnego, określenia ich przebiegu i przewodniczenia im⁶¹. Interesujące jest zarządzenie, w myśl którego na wspomniane spotkania duszpasterskie zazwyczaj są zapraszani także diakoni, zakonnicy, zakonnice i, jeśli uważa się to za właściwe, niektórzy świeccy pracownicy duszpasterstwa należący do bractw, stowarzyszeń, grup i ruchów kościelnych⁶². W *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* ustalono, że archiprezbiter wraz z wikariuszem biskupim zapewnia kapłanom konieczną formację stałą w wymiarze ludzkim, intelektualnym, duchowym i duszpasterskim, zgodnie z adhortacją *Pastores dabo vobis*, i dba o to, by brali oni udział w konferencjach, spotkaniach teologicznych albo prelekcjach, zgodnie z normą kan. 279⁶³. Natomiast w *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena* postawiono wymaganie, aby dziekan starał się o to, aby księża jego

⁵⁷ Arcivescovo Metropolita Campagna, *Statuto dei Vicari Foranei* (2 dicembre 2014), www.parcchiagesurisorito.it (dostęp: 15.11.2015), art. 11.

⁵⁸ Tamże, art. 12.

⁵⁹ Diocesi di Concordia-Pordenone, *Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, Pordenone 2006, art. 9 d, s. 24.

⁶⁰ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, dz. cyt., art. 10 b.

⁶¹ Tamże, art. 13.

⁶² Tamże, art. 14.

⁶³ *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid*, art. 7 B b.

archiprezbiteratu byli obecni na spotkaniach, konferencjach i kolokwiach teologiczno-pastoralnych, zarówno w dekanacie, jak i poza nim⁶⁴.

Ważną praktyką, poprzez którą dziekan realizuje swój obowiązek-prawo stałej formacji księży, są konferencje dekanalne, czyli w pojęciu kanonicznym zebrania duchownych dekanatu odbywane pod przewodnictwem dziekana dla omówienia zagadnień duszpasterskich oraz w celu podnoszenia poziomu naukowego i asceetycznego duchownych⁶⁵. Chociaż Kodeks nie mówi wyraźnie o wspomnianych konferencjach, to można się ich dopatrywać w normie zobowiązującej dziekana do troski, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach, według postanowienia kan. 279 § 2⁶⁶. Prawodawcy partykularni mówią o obowiązku organizowania wspomnianych spotkań duchowieństwa przez dziekana, np. w *I Synodzie Diecezji Łomżyńskiej* stwierdzono, że „konferencje dekanalne powinny być okazją do kształtowania wizji duszpasterstwa parafialnego i ponadparafialnego, w odniesieniu do diecezjalnych priorytetów pastoralnych, formacji duchowej i naukowej prezbiterów oraz tworzenia więzi kapłańskich w ramach dekanatów”⁶⁷, a w *II Synodzie Diecezji Lubelskiej* podkreślono, że „kapłani pracujący w duszpasterstwie wiele korzyści mogą odnieść z dokładnego zapoznania się i sumiennego przestrzegania obowiązującego programu duszpasterskiego Episkopatu i dyrektyw władzy diecezjalnej, przekazywanych zwykle przez dziekanów i omawianych na konferencjach dekanalnych, w których kapłani ci mają obowiązek uczestniczyć”⁶⁸.

Niektórzy prawodawcy wprawdzie nie nazywają wymienionych spotkań konferencjami dekanalnymi, ale o nich wspominają, np. w *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena* postanowiono, że dziekan ma przewodniczyć spotkaniom kapłanów archiprezbiteratu i będzie nimi kierować zgodnie z ustalonym porządkiem dziennym⁶⁹, a w *Statuto dei Vicari Foranei* archidiecezji

⁶⁴ *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, art. 6 A 6.

⁶⁵ Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, „Studia Warmińskie” 3 (1966), s. 80; por. E. Szafrowski, *Funkcje dziekana w świetle prawa posoborowego*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 57 (1981), nr 6, s. 272–273.

⁶⁶ Kan. 555 § 2 nr 1.

⁶⁷ *I Synod Diecezji Łomżyńskiej*, st. 431, s. 149.

⁶⁸ *II Synod Diecezji Lubelskiej 1977–1985*, Lublin 1988, st. 345, s. 121.

⁶⁹ *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, art. 6 A 8.

Campagna zażądano, aby dziekan inicjował spotkania modlitewne, naukowe oraz umożliwiające wymianę doświadczeń duszpasterskich⁷⁰.

Diekan zgodnie z kan. 555 § 2 nr 2 ma obowiązek troszczyć się o dostarczenie pomocy duchowych prezbiterom swego okręgu. Przytoczony przepis ma szczególną głębię treści i perspektyw. Wikariuszowi zewnętrznemu przypada obowiązek zapewnienia kapłanom wszelkich niezbędnych i pożytecznych pomocy dla ich postępu duchowego⁷¹. Dyscyplina kanoniczna i kościelna tradycja ascetyczna ustaliły pewne kluczowe punkty (praktyki), które sprzyjają i najbardziej ożywiają intymną komunię z Chrystusem w rytmie codziennym, miesięcznym i rocznym⁷². Pierwszym i bezpośrednio odpowiedzialnym w tej sferze jest oczywiście każdy ksiądz. Jednak istnieją pewne środki pomocy duchownym, które potrzebują określonej organizacji, np. rekolekcje i praktyki religijne, których jednostka nie może zapewnić sobie samodzielnie⁷³.

Prawo partykularne może dokładnie podawać sposób wypełnienia wymienionego obowiązku dziekana. Według *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana* środkiem formacji duchowej duchownych dekanatu są miesięczne spotkania prezbiteriów i diakonów m.in. w celu wsparcia ich życia duchowego i formacji stałej⁷⁴, natomiast w *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia we Włoszech przypomina się, że wikariusz okręgowy winien starać się, aby odbywały się regularnie, w sposób i według terminarza, wyznaczone przez biskupa wspólne rekolekcje dla prezbiterów dekanatu. Również ma interesować się udziałem prezbiteriów wikariatu we wspólnych rekolekcjach o charakterze diecezjalnym i ćwiczeniach duchownych⁷⁵. W *Statuto dei vicari foranei* archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni polecono dziekanowi troszczyć się o życie duchowe członków prezbiterium wikariatu, promując m.in. spotkania modlitewne, oraz popierać przyjaźń i braterstwo kapłańskie, zachęcając do udziału w spotkaniach mie-

⁷⁰ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, dz. cyt., art. 10 b.

⁷¹ „«Pomoce duchowe», o jakich tu mowa, należy rozumieć szeroko. Może na pierwszym miejscu należałoby postawić dekanalne dni skupienia, które pozwalają również skorzystać z posługi konfratrów, czy zaproszonego kapłana prowadzącego ćwiczenia duchowe. W wielu diecezjach są one połączone z dekanalnymi kongregacjami odbywanymi zwyczajowo co kwartał”. E. Szafronowski, *Ponadparafialni współpracownicy...*, s. 45.

⁷² Por. kan. 276–277; zob. J. Laquet, dz. cyt., s. 465.

⁷³ Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1341.

⁷⁴ *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana*, st. 163 § 3, s. 56.

⁷⁵ Diocesi di Nicosia, dz. cyt., art. 12.

sięcznych okręgu i w rekolekcjach rocznych promowanych przez diecezję⁷⁶. Według *Statuto dei Vicari Foranei* archidiecezji Campagna wikariusz okręgowy winien promować i proponować inicjatywy duchowe, m.in. spotkania modlitewne dla kleru dekanatu⁷⁷. W *Statucie księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej* zobowiązano dziekana do organizowania dekanalnych dni skupienia⁷⁸. *I Synod Diecezji Legnickiej* zawiera następującą normę: dziekan „organizuje w dekanacie kapłańskie spotkania braterskie”⁷⁹, natomiast w *Pierwszym Synodzie Diecezji Opolskiej* stwierdzono: „dziekan stara się o formację i rozwój duchowy kapłanów kondekanalnych”⁸⁰. W *Statut ist der Dekan* diecezji Passau w Niemczech stanowi się, że dziekan winien umożliwić duchownym kondekanalnym korzystanie z kierownictwa duchowego⁸¹. Formacji duchowej księży służą także wspomniane wyżej konferencje dekanalne, które organizuje dziekan⁸².

3. Dziekan a duchowni znajdujący się w trudnych sytuacjach

Szczegółnej trosce dziekana poleca prawodawca „tych kapłanów, którzy znajdują się w trudniejszych okolicznościach lub przeżywają jakieś problemy”⁸³. Niewątpliwie chodzi tu zarówno o trudności materialne, jak i duchowe. Jest jasne, że dziekan takie trudności czy problemy musi dostrzec. Wymaga to na pewno utrzymywania bliższych kontaktów z kapłanami kondekanalnymi, jak również posiadania przez archiprezbitera pewnych przymiotów, zwłaszcza odpowiedniego poziomu empatii.

⁷⁶ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, dz. cyt., art. 10 bc.

⁷⁷ Arcivescovo Metropolita Campagna, dz. cyt., art. 13, nr 5.

⁷⁸ Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., nr 18.10; por. *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* (2 grudnia 2000), nr 18.10, s. 718.

⁷⁹ *I Synod Diecezji Legnickiej, Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, t. I, Legnica 2012, § 17 nr 10, s. 132.

⁸⁰ *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy*, Opole 2005, nr 32, s. 238.

⁸¹ Bistum Passau, dz. cyt., Vorwort.

⁸² Np. „[z]godnie z Instrukcją dotyczącą sposobu odbywania zebrań dekanalnych, mając na uwadze jej charakter ascetyczno-pastoralny, dziekani starannie przygotowują zarówno program, jak i przebieg konferencji. Uzgadniają oni część ascetyczną z ojcem duchownym dekanatu oraz wcześniej wyznaczają prelegenta do przedłożenia stosownego referatu o treści teologiczno-pastoralnej”. *I Synod Diecezji Sosnowieckiej. Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego*, Sosnowiec 2005, st. 79 § 2, s. 55.

⁸³ Kan. 555 § 2 n. 2; por. CD, nr 16.

W przytoczonym przepisie kan. 555 § 2 nr 2 ukazuje się specyficzny wymiar braterstwa kapłańskiego. Kapłan w momencie próby nie jest pozostawiony samemu sobie: oprócz ciepła przyjaźni zawsze bardzo pocieszająca w tych okolicznościach jest należna obecność brata, z którym można się podzielić strapieniami, zmartwieniami i problemami, by wspólnie znaleźć ich rozwiązanie. Jest to zadanie, która niezwykle uszlachetnia urząd wikariusza zewnętrznego⁸⁴.

Prawo partykularne często przywołuje dosłownie kodeksowy przepis traktujący o trosce dziekana o kapłanów znajdujących się w trudniejszych okolicznościach lub przeżywających jakieś problemy, a niekiedy te przepisy ukonkretnia. *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* reguluje tę kwestię, zobowiązując dziekana, aby kapłanom kondekanalnym, zwłaszcza młodym, służył radą i pomocą w trudnościach duszpasterskich i osobistych⁸⁵ oraz organizował doraźną pomoc materialną dla biednych parafii⁸⁶. W *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana* przypomina się, że dziekan ma dbać o starszych współbraci i o tych, którzy w jakikolwiek sposób wymagają zainteresowania i wsparcia⁸⁷. W *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia we Włoszech poleca się, aby dla konfratrów znajdujących się w szczególnych trudnościach materialnych czy duchowych wikariusz zewnętrzny okazał się szczególnie gorliwy, dbając, aby nie brakowało im niezbędnej pomocy duchowej i materialnej⁸⁸. Interesująca jest dyspozycja *Wytucznych dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej*, gdzie zalecono, aby archiprezbiter dbał o wspólnotę kapłańską ze szczególnym uwzględnieniem księży starszych, z parafii małych oraz widocznie uciekających od wspólnoty⁸⁹. W *Statuto dei vicari foranei* archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni sugeruje się, aby dziekan zwracał szczególną uwagę na prezbiteriów w podeszłym wieku i tych, którzy znajdują się w trudnych sytuacjach osobistych i duszpasterskich⁹⁰. W *Statuti degli organi di partecipazione diocesani* diecezji Concordia-Pordenone poleca się, aby dziekan angażował się z naj-

⁸⁴ Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1341.

⁸⁵ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, 18.8, s. 718; por. Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., 18.8.

⁸⁶ *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, 18.5, s. 718; por. Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., 18.5.

⁸⁷ *Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana*, st. 163 § 3, s. 56.

⁸⁸ Diocesi di Nicosia, dz. cyt., art. 14.

⁸⁹ *Wytuczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej*, art. 13, nr 4, s. 61.

⁹⁰ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, dz. cyt., art. 10 d.

większą troską na rzecz prezbiteriów, którzy znajdują się w trudnych sytuacjach⁹¹. W *Statuto dei Vicari Foranei* archidiecezji Campagna zaleca się, by wikariusz okręgowy zapewnił kapłanom znajdującym się w trudnej sytuacji osobistej czy pastoralnej konieczne pomoce duchowe i materialne⁹². W *I Synodzie Diecezji Legnickiej* zawarto dyspozycję, według której dziekan winien troszczyć się o dostarczenie wsparcia duchowego wszystkim prezbiterom swego dekanatu, a w sposób szczególny tym, którzy znajdują się w trudniejszych okolicznościach lub przeżywają jakieś problemy⁹³. W *Pierwszym Synodzie Diecezji Kaliskiej* przypomniano dziekanom o obowiązku otaczania troską duchową kapłanów, zwłaszcza słabszych i przeżywających trudności⁹⁴. *Statut für die Dekanate* diecezji Mainz zawiera interesującą normę, w której zobowiązuje się dziekana, aby szczególnie starał się zainteresować kapłanem, który przybywa do pracy w dekanacie i pomógł mu w integracji z prezbiterium dekanatu⁹⁵.

Podobnie szczególnej trosce Kodeks powierza dziekanowi kapłanów chorych: „dowiedziawszy się o poważnej chorobie proboszcza w swoim dekanacie, dziekan winien zatroszczyć się o to, ażeby nie był on pozbawiony pomocy duchowej i materialnej, a w wypadku śmierci odprawiony był godny pogrzeb”. Wprawdzie jest tutaj mowa o chorym proboszczu, ale należy to odnieść do wszystkich chorych kapłanów przebywających na terenie dekanatu, którymi musi zająć się wikariusz foraniałny⁹⁶. To niezbyt szczęśliwe zrehabilitowanie normy przez autorów obowiązującego Kodeksu doprecyzowano w *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, gdzie autorzy piszą, że „urząd dziekana jako bliskiego współpracownika biskupa w posłudze duszpasterskiej wobec wiernych i troskliwego «starszego brata» dla kapłanów danego dekanatu

⁹¹ Diocesi di Concordia-Pordenone, dz. cyt., art. 10 e, s. 24.

⁹² Arcivescovo Metropolita Campagna, dz. cyt., art. 13, nr 6.

⁹³ *I Synod Diecezji Legnickiej, Statut dziekana, wicedziekana i dekanalnego ojca duchownego w Diecezji Legnickiej*, § 13 nr 5, s. 131.

⁹⁴ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej*, st. 18, s. 11.

⁹⁵ Bistum Mainz, dz. cyt., § 6, nr 3, s. 5.

⁹⁶ E. Szafrowski, *Ponadparafialni współpracownicy...*, s. 46. Kan. 555 § 3; por. J. Laquet, dz. cyt., s. 465. Pomijając innych poważnie chorych duchownych (prezbiterów i diakonów stałych), którymi ma zająć się dziekan, KPK z 1983 r. powtarza zbyt mechanicznie normę kan. 447 § 3 KPK z 1917 r. Prawdopodobnie ustawodawca w kan. 555 § 3 zwrócił uwagę tylko na proboszczów, gdyż bezpośrednio po wzmiance o poważnej chorobie proboszcza nakazuje dziekanowi zapewnić, aby podczas poważnej choroby proboszcza albo kiedy on umiera, nie zaginęły albo nie zostały skradzione księgi i dokumenty parafialne, przedmioty i paramenty liturgiczne. Znaczy to, że dziekan winien troszczyć się o zabezpieczenie majątku parafii przed jego rozproszeniem lub kradzieżą w czasie braku aktywności jej właściciela. Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1341.

– zwłaszcza wtedy, gdy są chorzy lub mają trudności – posiada duże znaczenie duszpasterskie⁹⁷. Tak zatem w okolicznościach poważnej choroby dziekan ma zapewnić choremu wszelkie niezbędne w jego sytuacji pomoce duchowe i materialne⁹⁸. W przypadku zgonu wikariusz zewnętrzny winien zadbać, aby odbył się godny pogrzeb duchownego kondekanalnego.

Prawodawcy partykularni uszczegóławiają kwestie obowiązków dziekana wobec kapłanów chorych i w przypadku śmierci prezbitera kondekanalnego. W *Statut ist der Dekan* diecezji Passau w Niemczech stanowi się, że dziekan ma dbać o to, aby wszyscy kapłani i diakoni stali dekanatu dokonali testamentalnej dyspozycji odnośnie do swojego pogrzebu i złożyli je w biurze dziekańskim. W przypadku śmierci duchownego dekanatu dziekan powiadamia o tym fakcie wikariat generalny. Dziekan z urzędu przewodniczy pogrzebom kapłanów i diakonów stałych jego okręgu⁹⁹. Według *Statutes für die Dekanate* diecezji Mainz dziekan w przypadku śmierci duchownego winien zatroszczyć się o godne sprawowanie liturgii pogrzebowej i sam pogrzeb¹⁰⁰. W *Statuto dei vicari foranei* archidiecezji Amalfi-Cava de' Tirreni nakazano dziekanowi szczególną troskę o prezbiteriów starych i chorych, a w przypadku przewlekłej choroby czy ewentualnej śmierci kapłana – poinformowanie o tym arcybiskupa oraz objęcie należnym dozorem kościoł i dobra należące do parafii¹⁰¹, a w *Statuti degli organi di partecipazione diocesani* diecezji Concordia-Pordenone nakazano dziekanowi dbanie o to, aby poważnie chorzy duchowni dekanatu nie byli pozbawieni pomocy duchowych i materialnych oraz aby były godnie celebrowane pogrzeby zmarłych prezbiterów¹⁰². W *Statuto dei Vicari Foranei* archidiecezji Campagna poleca się, aby wikariusz okręgowy zatroszczył się o godną celebrację pogrzebów zmarłych kapłanów¹⁰³. W *Statucie księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*

⁹⁷ AS, nr 219.

⁹⁸ Chodzi nie tylko o zorganizowanie pomocy materialnej, ale przede wszystkim o zainteresowanie, żeby kapłan starszy, chory, emeryt nie czuł się niepotrzebny i opuszczony. Por. J. Dyduch, dz. cyt., s. 287. Dziekan w sytuacji poważnej choroby prezbitera z dekanatu powinien także zatroszczyć się, lub przynajmniej dopilnować, czy chory ma zapewnioną opiekę medyczną, czy może konieczne jest hospitalizowanie lub umieszczenie w domu opieki czy domu księży emerytów. Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, s. 446; zob. J. Laquet, dz. cyt., s. 465.

⁹⁹ Bistum Passau, dz. cyt., nr 10–12.

¹⁰⁰ Bistum Mainz, dz. cyt., § 6 nr 6, s. 6.

¹⁰¹ Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, dz. cyt., art. 10 d–e.

¹⁰² Diocesi di Concordia-Pordenone, dz. cyt., art. 9 f, s. 24.

¹⁰³ Arcivescovo Metropolita Campagna, dz. cyt., art. 13, nr 9.

zalecono, aby dziekan troszczył się o chorych kapłanów¹⁰⁴, a w *Wytocznych dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* polecono archiprezbiterowi dbanie o wspólnotę kapłańską ze szczególnym uwzględnieniem księży starszych i chorych¹⁰⁵. Autorzy *IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej* przypominają, że dziekan ma powiadomić ordynariusza miejsca o chorobie lub śmierci kapłana w dekanacie¹⁰⁶, a *Pierwszego Synodu Diecezji Opolskiej* zobowiązują dziekana, aby po śmierci kapłana w dekanacie niezwłocznie powiadomił biskupa diecezjalnego, celem ustalenia dnia, miejsca i porządku pogrzebu. Testament zmarłego kapłana przechowywany w kurii diecezjalnej może być otwarty w obecności biskupa diecezjalnego, względnie wikariusza generalnego. O zmarłym kapłanie dziekan powinien napisać wspomnienie pośmiertne lub zlecić to innemu kapłanowi¹⁰⁷.

4. Dziekan a posługa duszpasterska i inne obowiązki duchownych dekanatu

Ważnym sektorem działalności dziekana jest czuwanie nad tym, by duchowni (prezbiterzy diecezjalni i zakonni, jak i stali diakoni, jeśli tacy znajdują się w dekanacie) troskliwie wypełniali swoje obowiązki osobiste i duszpasterskie¹⁰⁸. Wspomniane czuwanie oznacza ze strony dziekana nie tylko kontrolę, ale postawę bardziej aktywną polegającą na gotowości wspomagania wszystkich, aby przyczyniali się do wzrostu życia religijnego wspólnoty dekanalnej¹⁰⁹. Nadzór diekański winien więc wyrażać się w aktywnej promocji obowiązków duchowieństwa dekanalnego. Wszystkie istotne aspekty zwyczajnej działalności duszpasterskiej są powierzone uwadze wikariusza zewnętrznego, który ma dbać o ich właściwą realizację w praktyce: by święte czynności były sprawowane zgodnie z przepisami liturgicznymi, by czystość i piękno kościoła i sprzętu liturgicznego, zwłaszcza

¹⁰⁴ Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., nr 18. 9, por. *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, nr 18.9, s. 718.

¹⁰⁵ *Wytoczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej*, art. 13, nr 4, s. 61.

¹⁰⁶ *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003, st. 79, nr 7, s. 40.

¹⁰⁷ *Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej, Instrukcja synodalna o wypełnianiu obowiązków dziekana i wicedziekana*, Opole 2005, nr 19, s. 235.

¹⁰⁸ Por. kan. 555 § 1 nr 2.

¹⁰⁹ Por. E. Szafronowski, *Ponadparafialni współpracownicy...*, s. 45.

w sprawowaniu i przechowywaniu Najświętszego Sakramentu, były starannie utrzymywane; żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane, dobra kościelne prawidłowo administrowane, a budynek parafialny otoczony właściwą troską. Prawodawca dodaje, że obowiązkiem duchownych jest właściwe spisywanie i należyte przechowywanie ksiąg parafialnych. Obowiązkiem proboszczów jest prawidłowe administrowanie dobrami kościelnymi i otoczenie właściwą troską budynku parafialnego¹¹⁰. Prawodawca kodeksowy nie wymienia innych powinności duchownych, nad których właściwym wykonaniem ma czuwać archiprezbiter. Chodzi głównie o dziedzinę nauczania, zwłaszcza o posługę słowa Bożego i nauczanie katechetyczne. W tych i innych kwestiach Kodeks odsyła do prawa partykularnego.

W *Statutach dziekańskich* diecezji kieleckiej postanawia się, że dziekan ma prawo i obowiązek troszczyć się o to, ażeby kapłani wspólnoty dekanalnej należycie wypełniali swoje obowiązki, zwłaszcza w zakresie przebywania w parafii, nauczania, szafowania sakramentów i rozwijania życia liturgicznego. W wypadku zaniedbań w tej dziedzinie dziekan najpierw upomina po bratersku konfratrów. Jeśli upomnienia nie skutkują, a zaniedbania są poważniejsze, dziekan ma obowiązek przedstawić sprawę biskupowi. Dziekan ma dbać, aby duchowni pilnie wykonywali zarządzenia wydawane przez biskupa, zwłaszcza podczas wizytacji parafii, dbali o piękno i czystość kościołów oraz sprzętu liturgicznego, o dokładne zachowanie przepisów i zaleceń odnośnie do sprawowania i przechowywania Eucharystii. Dziekan zwraca szczególną uwagę na to, czy tabernakulum jest odpowiednio zabezpieczone¹¹¹. W *Statucie Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej* stwierdzono, że dziekan troszczy się o właściwą obsługę duszpasterską rekolekcji prowadzonych w dekanacie, organizuje pracę katechetyczną na terenie swojego dekanatu, pomaga usuwać istniejące braki w pracy katechetycznej, przedstawia swoje spostrzeżenia i wnioski w zakresie pracy katechetycznej we właściwym wydziale Kurii Metropolitalnej, z urzędu jest wizytatorem katechetycznym w swoim dekanacie¹¹². Z kolei w *Wytężnych dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej* wskazuje się, że dziekan jest odpowiedzialny za całość spraw duszpasterskich i materialnych w dekanacie, kontroluje organizację duszpasterstwa, prowadzenie kancelarii oraz

¹¹⁰ Por. kan. 555 § 1 nr 3. Por. E. Cappellini, dz. cyt., s. 1340; por. J. Laquet, dz. cyt., s. 465.

¹¹¹ Biskup Kielecki, dz. cyt., nr 4.1–3, s. 260.

¹¹² *Statut Księży Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej*, nr 18.7, 18.12–14, s. 718; por. Arcybiskup Metropolita Częstochowski, dz. cyt., nr 18.7, 18.12–14.

kierowanie sprawami materialnymi. Doradza i czuwa nad roztroprym i zgodnym z zarządzeniami podejmowaniem nowych inwestycji sakralnych i parafialnych, przedkłada pisemną opinię o księżach wikariuszach i katechetach, z uwzględnieniem zaangażowania w pracę, szczególnych predyspozycji i zdolności do współpracy w zespole¹¹³.

W *Statut für die Dekanate* diecezji mogunckiej zwraca się uwagę na to, że dziekan kieruje wszystkimi duchownymi dziekanatu w celu owocnej współpracy duszpasterskiej¹¹⁴, podobnie stanowi *Statut ist der Dekan* diecezji Pasawa, gdzie stwierdza się, że zadaniem dziekana jest koordynacja pracy kapłanów, stałych diakonów i współpracowników pastoralnych w dekanacie w celu konstruktywnej współpracy¹¹⁵. W *Statuto dei vicari foranei* diecezji Nikosia potwierdzono obowiązek dziekana wspólnego wraz z prezbiterami kondekanalnymi poszukiwania najlepszych sposobów, aby ewangelizacja, katecheza i administracja sakramentów były jednolicie wykonywane, posługa charytatywna i opieka społeczna były wystarczająco i dobrze skoordynowane, dobra kościelne były odpowiednio zarządzane, archiwum parafialne traktowane z rzetelną czujnością¹¹⁶. W *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid* polecono dziekanowi koordynację, ożywanie i popieranie wspólnej działalności duszpasterskiej w dekanacie, dbanie o czystość i piękno kościoła i przedmiotów liturgicznych, o godne i właściwe sprawowanie i przechowywanie Najświętszego Sakramentu, o to, żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane, dobra kościelne prawidłowo administrowane, a budynek parafialny otoczony właściwą troską¹¹⁷. W *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena* poleca się, aby dziekan troszczył się, by proboszczowie pilnie zarządzali dobrami kościelnymi, szczególnie kościołem i domem parafialnym. Po wcześniejszym powiadomieniu proboszcza każdego roku archiprezbiter starannie przegląda parafialne księgi, sprawdza stan świątyni parafialnej, sal parafialnych i plebanii¹¹⁸.

¹¹³ *Wytyczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej*, art. 13, nr 1–3, 9, s. 61–62.

¹¹⁴ Bistum Mainz, dz. cyt., § 6, nr 1, s. 5.

¹¹⁵ Bistum Passau, dz. cyt., nr 2; zob. J. Laquet, dz. cyt., s. 464.

¹¹⁶ Diocesi di Nicosia, dz. cyt., art. 10.

¹¹⁷ *Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid*, art. 7 1 C.

¹¹⁸ *Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena*, art. 6 B 2.

Podsumowanie

Z przeprowadzonych rozważań i analiz należy wyciągnąć następujące wnioski:

1. Nie można zapominać, że chociaż w ujęciu soborowym dziekan jest na pierwszym miejscu duszpasterzem, to jednak do natury jego urzędu należy aspekt administracyjny, wyrażający się przede wszystkim w podejmowaniu kontroli w stosunku do powierzonego dekanatu.
2. Dziekan z racji swojego urzędu ma wiele praw i obowiązków wobec duchownych swojego okręgu.
3. Wszyscy duchowni dekanatu: prezbiterzy świeccy, zakonni czy diakoni stali wykonujący jakąkolwiek funkcję duszpasterską czy zamieszkujący na terenie dekanatu, pozostają w relacji prawnej z archiprezbiterem.
4. Obowiązek czuwania nad tym, by duchowni jego okręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi wymaga od dziekana posiadania pewnych kwalifikacji osobowościowych i moralnych.
5. Dziekan, aby mógł skutecznie wypełniać swoje zadania wobec kleru dekanalnego, winien cieszyć się szacunkiem duchowieństwa i wiernych, odznaczać się dobrymi obyczajami, roztropnością i wiernością doktrynie, pobożnością i gorliwością apostołską, zasługiwać na zaufanie biskupa i duchownych oraz mieć niezbędne umiejętności kierowania i pracy w zespole. Niewątpliwie dziekan ma odznaczać się komunikatywnością i odpowiednim poziomem empatii.
6. Dziekan winien umożliwiać duchownym dekanatu realizację formacji stałej w odpowiedniej formie, która jest obowiązkiem duchownego i za którą on w pierwszym rzędzie jest odpowiedzialny. Dookreślenie sposobów wspomnianej formacji należy do prawa partykularnego, które winno zostawić pewną przestrzeń dla inwencji dziekana.
7. Doniosła jest rola dziekana w relacji do duchownych, którzy znajdują się w trudnych sytuacjach materialnych i duchowych (zawinionych czy niezawinionych) bądź przeżywają jakieś problemy.
8. Forma exhortatywna (zachęcająca), którą przyjmuje norma traktująca o trosce dziekana o duchownych dekanatu, nie może wprowadzać w błąd: prawodawcy kodeksowemu chodzi o prawdziwą i właściwą dyspozycję (normę) dyscyplinarną, która precyzuje obowiązek czuwania wikariusza zewnętrznego, a w poważniejszych wypadkach oddania sprawy biskupowi diecezjalnemu.

Bibliografia

Źródła

I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012), t. I, Legnica 2012.

I Synod Diecezji Łomżyńskiej, Łomża 2005.

I Synod Diecezji Sosnowieckiej. Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego, Sosnowiec 2005.

II Synod Diecezji Lubelskiej 1977–1985, Lublin 1988.

Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, *Statuto dei vicari foranei*, <http://www.diocesi-amalficava.it> (dostęp: 15.11.2015).

Archivescovo Metropolita Campagna, *Statuto dei Vicari Foranei* (2 dicembre 2014), <http://www.parrocchiagesurisorto.it> (dostęp: 15.11.2015).

Arceybiskup Metropolita Częstochowski, *Statut księży dziekanów Archidiecezji Częstochowskiej*, <http://kuriaczestochowa.pl/wp-content/uploads/2013/02/14.pdf> (dostęp: 15.11.2015).

Biskup Kielecki, *Statuty dziekańskie* (22 października 1981), „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 57 (1981), nr 6, s. 257–264.

Bistum Mainz, *Statut für die Dekanate*, <http://www.bistummainz.de> (dostęp: 21.01.2016).

Bistum Passau, *Statut ist der Dekan*, <http://www.bistum-passau.de/bistum/dekanate-pfarreien/dekanate/dekane-prodekane> (dostęp: 21.01.2016).

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, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236–258.

Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.

Congregatio pro Clericis, *Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri Tota Ecclesia* (31 gennaio 1994), Città del Vaticano, 1994, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994.

Congregazione per il Clero, *Istruzione Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* (4 agosto 2002), Città del Vaticana 1999, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002.

Diocesi di Concordia-Pordenone, *Statuti degli organi di partecipazione diocesani*, Pordenone 2006.

Diocesi di Nicosia, *Statuto dei vicari foranei*, <http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it> (dostęp: 15.11.2015).

Estatutos de los arciprestazgos de la Archidiócesis de Madrid (16 julio 1997) <http://lavoz-delcardenal.archimadrid.com/1997/07/16/estatutos-de-los-arciprestazgos-de-la-archidiocesis-de-madrid> (dostęp: 20.11.2015).

Estatutos del Arciprestazgo de la Diócesis de Cartagena, <http://www.diocesisdecartagena.org> (dostęp: 20.11.2015).

Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Postsynodalis: *Pastores dabo vobis* (25 marti 1992), „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), s. 657–804, tekst polski: „L’Osservatore Romano” wydanie polskie, 24 (2004), nr 1, s. 4–48.

Paulus PP. VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 augusti 1966), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757–787, tekst polski: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk Mirosław, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 138–143.

Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej 2007–2009. Prawo diecezjalne Kościoła Kaliskiego, Kalisz 2009.

Pierwszy Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy, Opole 2005.

Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001, Zamość 2001.

Sacra Congregatio pro Episcopis, Directorium *Ecclesiae imago* de pastoralis ministerio Episcoporum (22 februarii 1973), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328, tekst polski: Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago* na temat pasterskiej posługi biskupów, „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne” 1975, t. 6, z. 1, red. E. Szafrowski, nr 10370–11035.

Sinodo 47° della Chiesa ambrosiana, Milano 1995.

Statut Księża Dziekanów Archidiecezji Lubelskiej (2 grudnia 2000), „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 74 (2000), nr 4, s. 713–726.

Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego, Toruń 2011.

Wytuczne dla pracy dekanatu i urzędów dekanalnych Archidiecezji Krakowskiej (3 czerwca 1992), „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 130 (1992), nr 7–9, s. 58–64.

Literatura

Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997.

Bressani A., *La chiesa particolare*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa. Il popolo di Dio e la sua struttura organica*, red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, vol. 2, Roma 1981, s. 309–404.

- Cappellini E., *Comentario a los cánones 553–555*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 1333–1343.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002.
- Dyduch J., *Posoborowe ujęcie funkcji dziekana*, „Notificaciones” 120 (1982), nr 12, s. 286–291.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.
- Krawczyk W., *Dziekan we wspólnocie dekanalnej*, „Studia Płockie” 8 (1980), s. 62–75.
- Laquet J., *Arcipreste*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, obra dirigida y coordinada por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. I, Pamplona 2012, s. 463–465.
- Montini G., *I Vicari foranei*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 4 (1991), z. 3, s. 376–389.
- Pawluk T., *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, „Studia Warmińskie” 3 (1966), s. 79–93.
- Sztafrowski E., *Funkcje dziekana w świetle prawa posoborowego*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 57 (1981), nr 6, s. 264–273.
- Sztafrowski E., *Ponadparafialni współpracownicy biskupa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” 35 (1992), nr 3–4, s. 25–55.

DZIEKAN A DUCHOWIEŃSTWO DEKANALNE. ASPEKT PRAWNO-DUSZPASTERSKI

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie zagadnienia prawnej relacji dziekana do duchownych dekanatu. W pierwszej części przedstawiono kwestię troski dziekana o prowadzenie przez duchownych życia odpowiadającego ich stanowi. W drugiej części wskazano na obowiązki dziekana odnośnie do formacji duchowieństwa, natomiast część trzecia została poświęcona stosunkowi dziekana do duchownych znajdujących się w trudnych sytuacjach. W części czwartej omówiono sprawę troski dziekana o właściwą posługę duszpasterską duchownych dekanatu.

Słowa kluczowe: dziekan, duchowni, formacja, dekanat, duszpasterstwo

THE RELATIONS OF THE VICAR FORANE AND THE CLERICS OF THE VICARIATE FORANE. THE LEGAL AND SPIRITUAL ASPECTS

Summary

The aim of the article is to discuss the issue of the legal relations between the vicar forane and the clerics of the vicariate forane. The first part deals with the vicar forane's care for the suitable spiritual life of the clerics. The second part outlines the vicar forane's duties concerning the formation of the clerics, while the third section concerns the vicar forane's attitude towards the clerics experiencing difficult situations. The fourth section discusses the issue of the vicar forane's care for the suitable ministry service of the vicariate forane's clerics.

Keywords: vicar forane, clerics, formation, vicariate forane, ministry

Translated by Aneta Karpińska

**NAUCZANIE PAPIEŻA FRANCISZKA
O MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE
W POSYNODALNEJ ADHORTACJI *AMORIS LAETITIA*
W ŚWIEŁLE MAGISTERIUM JANA PAWŁA II**

Janusz Bujak*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Papież Franciszek 8 października 2013 roku ogłosił swoją decyzję o zwołaniu Synodu o rodzinie, zapowiadając, że odbędzie się on w dwóch etapach: w roku 2014 odbędzie się synod nadzwyczajny, a rok później – zwyczajny. Nadzwyczajny synod odbył się w dniach 5–19 października 2014 roku, zwyczajny natomiast w dniach 5–24 października 2015 roku. 19 marca 2016 roku papież Franciszek podpisał posynodalną adhortację *Amoris laetitia* (AL), która światło dzienne ujrzała jednak dopiero 8 kwietnia¹.

Pierwsza sesja synodu w 2014 roku dla wielu okazała się ogromnym zaskoczeniem przede wszystkim ze względu na poglądy wygłaszane przez niektórych wpływowych ojców synodu, którzy zakwestionowali nauczanie Kościoła o małżeństwie i rodzinie przekazane i rozwijane przez Jana Pawła II. Chodziło przede

* Ks. dr hab. Janusz Bujak, prof. US – prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie. Zainteresowania badawcze: eklezjologia, sakramentologia, antropologia teologiczna i etyka w perspektywie dialogu ekumenicznego. E-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl.

¹ Tekst adhortacji: Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości i rodzinie*, Częstochowa 2016.

wszystkim o zakwestionowanie nauczania wyrażonego w adhortacji *Familiaris consortio* nr 84, w którym czytamy, że „gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, «postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom»”. Tymczasem niektórzy biskupi zgromadzeni na synodzie głosili, że nauczanie to jest już nieaktualne i należy zezwolić osobom żyjącym w tego rodzaju związkach na przystępowanie do sakramentów pokuty i Eucharystii².

W *Relacji końcowej synodu biskupów dla Ojca Świętego Franciszka* z 24 października 2015 roku znajdziemy zaledwie dziewięć odniesień do nauczania Jana Pawła II, w tym trzykrotnie do adhortacji *Familiaris consortio* (FC): w paragrafach 44, 57 i 63. Jednak już w dokumencie końcowym synodu, czyli w adhortacji *Amoris laetitia*, nauczanie Jana Pawła II zostało przypomniane 50 razy (*Katechezy o miłości ludzkiej* 23 razy i *Familiaris consortio* 21+6 razy³).

² Por. *Miłość w trójkącie. O synodzie, rozczarowaniach i nadziejach oraz o pięknie miłości małżeńskiej z Ludmiłą i Stanisławem Grygielami rozmawia ks. Tomasz Jaklewicz*, „Gość Niedzielny” 44 (2014), s. 23. W wywiadzie z Ludmiłą i Stanisławem Grygielami ks. Tomasz Jaklewicz pyta: „Papież Franciszek nazwał Jana Pawła II papieżem rodziny. Podczas synodu o rodzinie św. Jan Paweł II był wielkim nieobecnym. Dlaczego tak się stało?”. Stanisław Grygiel, emerytowany profesor Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, stwierdził, że „Kardynał Lorenzo Baldisseri, sekretarz synodu, powiedział wprost, że *Familiaris consortio* Jana Pawła II przedawniło się, bo świat się zmienił. Tego rodzaju wypowiedzi narażają ludzi żyjących wiarą Kościoła na konflikt sumienia. Czyżby jeden z najpiękniejszych apostoelskich tekstów o miłości małżeńskiej i rodzinnej, wydany po synodzie w 1981 roku, zdezaktualizował się dlatego, że zmienił się świat? Czyżby świat i jego opiniodawcy mieli decydować o zawierzeniu się Kościoła objawionej w Chrystusie prawdzie małżeństwa i rodziny?”. Na temat kontrowersji związanych z próbą zmiany nauczania w kwestii związków jednopłciowych por. J. Bujak, *Stanowisko III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów o Rodzinie na temat homoseksualizmu na tle ideologii gender i protestów przeciw „małżeństwu dla wszystkich”*, „Studia Paradyskie” 24 (2014), s. 69–99.

³ Por. *Conferenza Stampa per la presentazione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale del Santo Padre Francesco „Amoris laetitia”, sull'amore nella famiglia*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/04/08/0241/00531.html#bal> (dostęp: 24.05.2017). Podczas konferencji prasowej prezentującej adhortację kard. Lorenzo Baldisseri podkreślił, że w jej tekście znajdziemy wiele odniesień do ojców Kościoła, teologów średniowiecznych i późniejszych (św. Tomasz cytowany jest 19 razy) oraz autorów współczesnych. Wśród dokumentów papieskich znajdziemy cytaty z encyklik *Casti connubii* Piusa XI, *Mystici Corporis Christi* Piusa XII oraz *Humanae vitae* Pawła VI. Jeśli chodzi o nauczanie Jana Pawła II, jego katechezy na temat miłości ludzkiej są przytaczane 23 razy, natomiast adhortacja *Familiaris consortio* 21 razy + 6. Poza tym w *Amoris laetitia* znajdują się odwołania do encykliki *Deus Caritas Est* Benedykta XVI (9 razy + 1), nauczania Soboru Watykańskiego II 22 razy + 6 i Katechizmu Kościoła katolickiego 13 razy + 2. Przede wszystkim jednak cytowane są katechezy papieża Franciszka o rodzinie – ponad 50 razy – wygłoszone z okazji audyencji generalnych. Cytowane są również 12 razy inne dokumenty Stolicy Apostolskiej i 10 razy dokumenty różnych konferencji episkopatu.

Nauczanie Jana Pawła II jest wyraźnie obecne przede wszystkim w rozdziałach IV i V, w których przypomina się o „teologii ciała” Jana Pawła II. Jego brak jest widoczny przede wszystkim w VIII rozdziale adhortacji *Amoris laetitia*, m.in. w punkcie 305, w którym mowa o warunkach, jakie muszą spełnić osoby żyjące w związkach niesakramentalnych, by móc przystąpić do sakramentu pokuty i Eucharystii.

Celem artykułu nie jest analiza kontrowersyjnych czy niejasnych fragmentów adhortacji, ale ukazanie odniesień do nauczania Jana Pawła II zawartych we wcześniejszych rozdziałach posynodalnego dokumentu.

1. Trynitarny i pneumatologiczny wymiar małżeństwa i rodziny

W punkcie 11 I rozdziału adhortacji papież Franciszek wskazuje na Tróję Świętą rozumianą jako relacja rodzinna, w której odnajdziemy zarówno Ojca, jak i Syna oraz osobową Miłość – Ducha Świętego: „Rzeczywiście zdolność ludzkiej pary do rodzenia jest drogą, poprzez którą rozwija się historia zbawienia. W tym świetle owocne relacje małżonków stają się obrazem, służącym do odkrycia i opisanego tajemnicy Boga kontemplowanej przez chrześcijan poznających w Trójcy Świętej Boga Ojca, Syna i Ducha miłości. Trójjedyny Bóg jest komunią miłości, a rodzina jest jej żyjącym odzwierciedleniem”.

Dla uzasadnienia zastosowania do Osób Trójcy Świętej analogii rodzinnej papież Franciszek przytacza fragment homilii Jana Pawła II wygłoszonej w czasie jego pielgrzymki do Meksyku w roku 1979: „Osoby naszego Boga w swej najbardziej wewnętrznej tajemnicy nie pozostają w samotności, lecz tworzą rodzinę, ponieważ w tajemnicy tej zawiera się ojcostwo, synostwo i sama istota rodziny, jaką jest miłość. Miłością w tej Bożej rodzinie jest Duch Święty (...). Rodzina nie jest więc czymś obcym samej istocie Boga”⁴.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w adhortacji mówi się o „istocie Boga”, tymczasem w języku hiszpańskim, w którym była wygłoszona homilia, jak i w jej angielskim tłumaczeniu, czytamy, że temat rodziny nie jest obcy tematowi Ducha Świętego⁵.

⁴ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej w Wyższym Seminarium Duchownym w Puebla de Los Angeles, (28 stycznia 1979), Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), 184; *Nauczanie Papieskie, II, 1, rok 1979*, Poznań 1990, s. 80.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II durante la Misa celebrada en Puebla de los Angeles, El tema de la familia no es pues ajeno al tema del Espíritu Santo*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790128_messi-

Papież Jan Paweł II w swojej homilii bardzo mocno podkreślił właśnie pneumatologiczny wymiar rodziny. Ponieważ Duch Święty jest miłością, również do istoty rodziny przynależy miłość, którą w serca członków rodziny wlewa Duch Święty, jak pisze św. Paweł w Rz 5,5. Zresztą cała homilia przeniknięta jest wołaniem o Ducha Świętego dla Ameryki Łacińskiej, o umocnienie rodzin żyjących na kontynencie południowoamerykańskim.

Pneumatologiczny wymiar miłości małżeńskiej został przez papieża Franciszka raz jeszcze przywołany w paragrafie 120 posynodalnej adhortacji, w którym powołuje się on na *Familiaris consortio* nr 13: „Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową «caritas» małżeńską” (AL 120; FC 13).

2. Kompleksowa wizja powołania do miłości

W III rozdziale adhortacji, w punkcie 69, w sekcji poświęconej rodzinie w dokumentach Kościoła, przypomniano, że „[ś]więty Jan Paweł II poświęcił szczególną uwagę rodzinie poprzez swoje katechezy o ludzkiej miłości, List do Rodzin *Gratissimam sane*, a zwłaszcza przez adhortację *Familiaris consortio*”.

Papież Franciszek podkreślił, że zwłaszcza w tym drugim dokumencie w punkcie 13 Jan Paweł II zaproponował „kompleksową wizję powołania mężczyzny i kobiety do miłości”. Na czym polega owa „kompleksowość”, na którą powołuje się papież Franciszek?

Jan Paweł II w *Familiaris Consortio* nr 13 podkreśla, że „Komunia między Bogiem i ludźmi znajduje swoje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, Oblubieńcu, który miłuje ludzkość i oddaje się jej jako Zbawiciel, jednocząc ją w swoim ciele. Objawia On pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o «początku» (por. Rdz 2,24; Mt 19,5) i, wyzwalając człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy”. Zatem Jezus Chrystus przez swoje przyjście na świat z jednej strony przypominał nam pierwotną, Bożą prawdę o małżeństwie, która została zaciemniona w ciągu wieków przez grzech pierworodny

co-puebla-seminario.html (dostęp: 21.05.2017); Jan Paweł II, Homily of His Holiness John Paul II, *This subject of the family is not, therefore, extraneous to the subject of the Holy Spirit*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790128_messi-co-puebla-seminario.html (dostęp: 21.05.2017).

i tworzone pod jego wpływem prawo ludzkie, z drugiej zaś daje człowiekowi zdolności do tego, by tę pierwotną prawdę mógł urzeczywistnić w swoim życiu.

Kulminacyjnym momentem misji Chrystusa była Jego śmierć na krzyżu, ofiara z samego siebie złożona z miłości do Kościoła – Oblubienicy. Jednocześnie jest to wydarzenie, w którym w całej pełni objawia się zamysł Boga względem mężczyzny i kobiety, wpisany w ich człowieczeństwo od początku, „od momentu stworzenia (por. Ef 5,32 i n.); małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa”. Tym, który „uzdala mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował”, jest Duch Święty, Pocieszyciel i Nauczyciel, który daje ochrzczonym nowe serce.

Jan Paweł II przypominał, że Kościół zawsze nauczał i naucza, „że małżeństwo między ochrzczonymi jest jednym z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza (Sobór Trydencki, Sesja XXIV kan. 1: I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 33, 149) (...). Na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny. Poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła”.

Dzięki wymiarowi sakramentalnemu wszystko, co składa się na miłość małżeńską, a więc „impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli”⁶, czyli „normalne cechy charakterystyczne każdej naturalnej miłości małżeńskiej”, zostają oczyszczone, wzmocnione i wyniesione w taki sposób, „że stają się wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich”.

„Kompleksowa wizja powołania mężczyzny i kobiety do miłości” Jana Pawła II, do której odwołał się papież Franciszek w swojej adhortacji, polega zatem na potwierdzeniu, że małżeństwo jest ustanowione przez Boga od początku istnienia ludzkości, jak również, że ludzka miłość została odkupiona przez Chrystusa Jego Krwią i włączona w Jego Misterium Paschalne, co sprawia, że małżeństwo jest sakramentem, związkiem nierozzerwalnym, czyli znakiem obecności Boga w świecie i źródłem łaski. Duch Święty daje małżonkom moc ku temu, by miłowali się wzajemnie na wzór Chrystusa.

⁶ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 9.

3. Elementy teologii ciała Jana Pawła II w *Amoris laetitia*

W rozdziale IV w paragrafach 150, 151, 155 i 156 adhortacja wyraźnie nawiązuje do katechez środowych Ojca Świętego Jana Pawła II, zwanych katechezami o miłości ludzkiej, w których przybliżał on teologię małżeństwa i rodziny. Oryginalna myśl Jana Pawła II na temat ludzkiej płciowości została później nazwana „teologią ciała”⁷.

3.1. Wartość ludzkiej płciowości

W paragrafie 150 *Amoris laetitia* papież Franciszek podkreślił, że „[s]am Bóg stworzył płciowość, która jest wspaniałym darem dla Jego stworzeń. Gdy się ją pielęgnuje i troszczy, by nie wymknęła się spod kontroli, to czyni się tak dlatego, aby zapobiec «niedowartościowaniu właściwej wartości»”. Papież powołał się na myśl św. Jana Pawła II, wyrażoną w katechezie środowowej wygłoszonej 22 października 1980 roku, w której podkreślił, że fałszywy jest pogląd, jakoby nauczanie Kościoła prowadziło do „«zaprzeczenia wartości ludzkiej płci», lub najwyżej ją tolerowało z powodu «konieczności prokreacji»”. W cytowanej katechezie papież Jan Paweł II rozważał słowa Chrystusa z Kazania na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. A Ja powiadam wam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się z nią cudzołóstwa dopuścił (w stosunku do niej) w swoim sercu” (Mt 5,27–28). Wyjaśniał swoim słuchaczom, że „[s]łowa te posiadają kluczowe znaczenie dla całej zawartej w nauce Chrystusa teologii ciała”⁸. Jednocześnie nie należy ich rozumieć na sposób manichejski, jako potępienia ciała w jego wymiarze męskości i żeńskości. Na zakończenie katechez raz jeszcze podkreślił, że „manichejski sposób rozumienia i wartościowania ciała i płci człowieka jest zasadniczo obcy Ewangelii, jest niezgodny z właściwym sensem słów z Kazania na Górze, które wypowiedział Chrystus. Wezwanie do

⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 421–434. Na stronie 424 czytamy, że papież w ciągu czterech lat wygłosił 130 środowych przemówień, w których wyjaśniał, czym jest ludzka miłość; J. Kupeczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006; Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, Poznań 2008; Ch. West, *Teologia ciała dla pocztujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, Warszawa 2009; *Milować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010.

⁸ Jan Paweł II, *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy*, Audiencja generalna, środa, 22 października 1980 r., w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 510.

przewyciężenia pożądliwości ciała płynie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci i jej tylko służy. Gdyby ktoś chciał w tym właśnie widzieć manicheizm, byłby w zasadniczym błędzie”⁹. Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że chrześcijaństwo odrzuca manicheizm pojęty jako pogarda dla ciała.

Na zakończenie 150 punktu adhortacji papież Franciszek przytacza jeszcze jedną wypowiedź Jana Pawła II, która pochodzi z katechezy środowej wygłoszonej 24 września 1980 roku: „Potrzeba seksualna małżonków nie jest obiektem pogardy, i «nie chodzi żadną miarą o zakwestionowanie owej potrzeby»”¹⁰.

W katechezie tej, poświęconej analizie słów Chrystusa z Kazania na Górze (Mt 5,27–28) na temat pożądliwości i cudzołóstwa, Jan Paweł II wyjaśniał mechanizm, który sprawia, że kobieta w oczach mężczyzny z podmiotu staje się przedmiotem pożądania. W rzeczywistości jednak to sam mężczyzna, jeśli zgodzi się w swojej woli, w swoim sercu, na ocenę kobiety tylko w kategoriach pożądania, zostaje przez swoje pożądanie opanowany. Papież stwierdził, że „[k]iedy mówimy o «pożądaniu» jako o przeobrażeniu samej intencjonalności bytowania konkretnego, np. mężczyzny, dla którego (wedle Mt 5,27–28) określona kobieta staje się tylko przedmiotem możliwego zaspokojenia «potrzeby seksualnej» związanej z jego męskością, wówczas nie chodzi nam żadną miarą o zakwestionowanie owej potrzeby jako obiektywnego wymiaru natury ludzkiej z właściwą jej celowością prokreacyjną. Słowa Chrystusa z Kazania na Górze (w swoim całym, bliższym i dalszym kontekście) są jak najdalej od manicheizmu, tak jak daleka jest od niego cała autentyczna tradycja chrześcijańska”¹¹.

Jan Paweł II podkreśla, że chodzi tu „o osobowy sposób bytowania człowieka, mężczyzny i kobiety”, w którym to bytowaniu jest miejsce również na potrzebę seksualną, która powinna „służyć kształtowaniu «komunijnej» jedności wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety”. Papież mówi zatem, że mężczyzna i kobieta mają obowiązek dążyć do stawiania się wzajemnym darem dla siebie, czemu sprzeciwia się traktowanie drugiej osoby jako przedmiotu zaspokojenia pożądania seksualnego¹².

⁹ Tamże, s. 510–511.

¹⁰ Jan Paweł II, *Z chwilą opanowania woli „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby*, Audiencja generalna, środa, 24 września 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 377–379.

¹¹ Tamże, s. 378.

¹² Por. tamże.

3.2. Spontaniczność miłości

W adhortacji *Amoris laetitia* mówi się zarówno o pięknie i wartości pożycia płciowego w małżeństwie (nr 150), jak i o konieczności rozwijania erotyzmu w kierunku oblubieńczego sensu ciała i godności daru. Czytamy w 151 punkcie posynodalnej adhortacji: „Tym, którzy obawiają się, że wychowanie uczuć i seksualności pomniejszy spontaniczność miłości, św. Jan Paweł II powiedział, że człowiek «jest wezwany również do pełnej i dojrzałej spontaniczności odniesień», i że «staje się ona stopniowo owocem rozpoznania poruszeń własnego serca». To coś, co się zdobywa, ponieważ każdy człowiek «musi wytrwale i konsekwentnie uczyć się znaczenia ciała». Seksualność nie jest bogactwem, które miałoby nagrodzić lub stanowić rozrywkę, ponieważ jest językiem interpersonalnym, gdzie druga osoba jest traktowana poważnie, z jej świętą i nienaruszalną wartością. Tak więc, «udziałem serca ludzkiego staje się jakby inna spontaniczność»”.

Papież Franciszek cytuje w tym paragrafie dwie katechezy św. Jana Pawła II: z 12 listopada i z 16 stycznia 1980 roku.

Pierwsza z nich, na temat spontaniczności, jest dalszym ciągiem rozważań Jana Pawła II na temat relacji tego, co „etyczne”, z tym, co jest „erotyczne” w świetle nauczania Chrystusa z Kazania na Górze na temat przykazania „Nie cudzołóż”¹³. Papież Jan Paweł II podkreślił w niej, że aby eros mógł skierować ludzkiego ducha ku temu, co „prawdziwe, dobre i piękne”, musi podporządkować się etosowi, który powinien stać się „siłą konstytutywną erosu”.

Właśnie w kontekście relacji pomiędzy etosem i erosem papież podejmuje temat spontaniczności w wyrażaniu erosu i udziela odpowiedzi na zarzut, jakoby etos odbierał „temu, co erotyczne w życiu i postępowaniu człowieka, właśnie spontaniczność”. Dlatego niektórzy twierdzą, że konieczne jest wyzwolenie erosu od etosu (a więc również od nauczania Chrystusa z Mt 5,27–28) dla uratowania spontaniczności erosu. Tymczasem według Jana Pawła II ten, kto postępuje zgodnie z nauczaniem Chrystusa, kto unika „pożądliwego patrzenia” na kobietę, „musi wiedzieć, że jest wezwany również do pełnej i dojrzałej spontaniczności odniesień na gruncie odwiecznej fascynacji męskością i kobiecością. Właśnie taka spontaniczność stopniowo staje się owocem rozeznawania poruszeń własnego serca”¹⁴.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Spontaniczność*, Audienca generalna, środa, 12 listopada 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 590–591.

¹⁴ Tamże, s. 590.

Papież podkreślił, że słowa Chrystusa z Mt 5,27–28 wymagają od człowieka przejścia z poziomu zmysłów, tego, co zewnętrzne, na poziom wewnętrzny, by móc rozeznąć poruszenia swego serca, wsłuchać się w głos „prawego sumienia” i stać się „panem swych intymnych poruszeń, jakby stróżem pilnującym ukrytego źródła”. Człowiek powinien uczyć się rozeznawać i odróżniać szlachetne upodobanie od zmysłowego pożądania. Spontanizność nie polega na akceptacji „wszelkich odruchów i przynagieł pożądania zrodzonych z pożądliwości ciała – wszelkich: bez wyboru i stosownej hierarchii”. Głębszą i dojrzałą spontaniczność osiągamy właśnie dzięki panowaniu nad tymi odruchami i pożądaniem ciała. Takiej spontanizności nie zna „człowiek cielesny”, uczył papież.

W katechezie z 16 stycznia 1980 roku Jan Paweł II kontynuował swoje rozważania o małżeństwie w świetle Księgi Rodzaju 2,25: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu”. Wolność od wstydu wynikała z tego, że przed grzechem pierworodnym pierwsi ludzie mieli świadomość bycia dla siebie wzajemnie darem i mieli zdolność wyrażania swoim ciałem miłości rozumianej jako dar¹⁵. Papież w swojej katechezie podkreśla, że pierwotna szczęśliwość człowieka była związana z odkryciem przez mężczyznę i kobietę oblubieńczego znaczenia ciała¹⁶. Ten głęboki, oblubieńczy sens ludzkiego ciała jest zrozumiały wyłącznie dlatego, że człowiek to osoba chciana przez Boga ze względu na niego samego. Swoje szczęście może on osiągnąć wyłącznie przez stanie się darem dla drugiego, jak uczył Sobór Watykański II¹⁷.

Zdolność do prokreacji nie wyczerpuje więc znaczenia ludzkiego ciała, ludzkiej płciowości; jej celem jest bycie znakiem oblubieńczej miłości. W swojej katechezie na temat teologii ciała ludzkiego Jan Paweł II uczył, że cielesność płciowa „jest nie tylko źródłem płodności i prokreacji”, ale ma także „zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem”¹⁸. Zdrowy erotyzm, chociaż byłby złączony z poszukiwaniem przyjemności, zakłada podziw, a zatem może uczłowieczyć impulsy.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem*, środa, 16 stycznia 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, I, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1985, s. 62.

¹⁶ Tamże, s. 63.

¹⁷ Por. tamże, s. 64.

¹⁸ Tamże, s. 62.

3.3. Nierówność w relacjach jako skutek grzechu pierworodnego

Papież Franciszek w *Amoris laetitia* nr 155–156 przytacza ostrzeżenie, które Jan Paweł II kierował do małżonków, by w pożyciu seksualnym i w całym życiu małżeńskim nie dążyli do panowania nad drugą osobą, ale do wzajemnego służenia sobie.

W paragrafie nr 155 czytamy: „Św. Jan Paweł II dał bardzo subtelne ostrzeżenie, kiedy powiedział, że mężczyzna i kobieta są «zagrożeni niedosytem». Oznacza to, że są powołani do coraz bardziej intensywnego zjednoczenia, ale ryzyko polega na usiłowaniu wymazania różnic i tego nieuniknionego dystansu, jaki istnieje między nimi. Każde bowiem z nich ma właściwą sobie i niepowtarzalną godność”.

Ojciec święty Franciszek powołuje się na katechezę św. Jana Pawła II, w której ten kontynuuje swoją refleksję nad Księgą Rodzaju, rozważając skutki grzechu pierworodnego w relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Jan Paweł II zauważa, że zgodnie z Rdz 3 zjawisko wstydu powstało w pierwszych ludziach w związku z grzechem pierworodnym i było wyrazem utraty wzajemnego zawiezenia, jakie mieli względem siebie mężczyzna i kobieta w stanie niewinności. Ta nowa sytuacja została następująco wyrażona w rozdziale 3 wersecie 16 Księgi Rodzaju: „Do niewiasty powiedział: «Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci»”¹⁹.

Słowa skierowane przez Boga do kobiety, zwłaszcza stwierdzenie: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”, mówią o nierówności, „którą kobieta odczuje jako brak pełnej jedności właśnie w szerokim kontekście tego zjednoczenia z mężczyzną, do jakiego zostali oboje wezwani w Księdze Rodzaju 2,24”²⁰. Ostatecznie to pożądlivość będzie tym, co zniekształci pierwotne, dające pełne szczęście małżeńskie zjednoczenie.

Po złamaniu przymierza z Bogiem męskość i kobiecość przestały być dla mężczyzny i kobiety znakiem jedności i wypaczyły się w znak rozdzielenia czy nawet przeciwstawienia, czego znakiem było zasłonięcie swoich ciał (Rdz 3,7). Para małżeńska z Rdz 3,16 to sama para, która została opisana w Rdz 2,24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”, jednak po grzechu pierworodnym

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Panowanie „nad” drugim w relacji interpersonalnej*, środa, 18 czerwca 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 1, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1985, s. 787–788.

²⁰ Tamże, s. 787.

ich komunii, ich „jedność ciała” (por. Rdz 2,24) jest nieustannie zagrożona przez trojaką pożydlwość: ciała, oczu i pychę tego życia, o której mówi List św. Jana 2,16. Pycha życia to inaczej „panowanie nad” z Rdz 3,16, mówił Jan Paweł II²¹.

3.4. Wzajemne poddanie się sobie męża i żony w małżeństwie

W punkcie 156 adhortacji papież Franciszek podkreśla, że należy „jasno odrzucić wszelkie formy podporządkowania seksualnego. Dlatego należy unikać błędnej interpretacji tekstu z Listu do Efezjan, w którym jest wezwanie: «żony niechaj będą poddane swym mężom» (Ef 5,22). Św. Paweł wyraża się tutaj w kategoriach kulturowych właściwych tej epoce, ale nie powinniśmy podejmować takiej szaty kulturowej, lecz orędzie objawione, które wypływa z całej perykopy”.

Następnie papież odwołuje się do nauczania Jana Pawła II, pisząc: „Podejmijmy mądre wyjaśnienie św. Jana Pawła II: «Miłość wyklucza każdy rodzaj poddaństwa, przez które żona stawałaby się sługą czy niewolnicą męża (...). Wspólnota i jedność, jaką z małżeństwa mają stanowić, urzeczywistnia się poprzez wzajemne oddanie, które jest także wzajemnym poddaniem»”²².

Jednak Jan Paweł II w swojej katechezie nie podejmuje kwestii współżycia seksualnego małżonków, ale naucza o relacji wzajemnego poddania się sobie męża i żony w małżeństwie. Jest to „wzajemne poddanie sobie małżonków”, które Jan Paweł II wyprowadza z ich wzajemnego odniesienia do Chrystusa, „który jest dla obojga małżonków jedynym Panem”²³. Papież wskazuje na 5 rozdział Listu św. Pawła do Efezjan, w którym rozwija on analogię relacji pomiędzy mężem i żoną na wzór relacji Chrystusa do Kościoła. „Stosunek wzajemny pomiędzy małżonkami, mężem i żoną, winien być przez chrześcijan rozumiany na podobieństwo stosunku pomiędzy Chrystusem i Kościołem”²⁴, a więc w analogii do stosunku Chrystusa do Kościoła (relacja mąż–żona) i Kościoła do Chrystusa (relacja żona–mąż)²⁵.

²¹ Por. tamże, s. 788.

²² Por. Jan Paweł II, „*Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej*”, środa, 11 sierpnia 1982 roku, w: *Nauczanie papieskie V, 2, rok 1982*, Poznań 1996, s. 260.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 261.

²⁵ Por. Ef 5,24: „Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim”; por. także 1 Kor 11,3; Kol 3,18; Tyt 2,3–5; 1 P 3,1–5.

4. Małżeństwo i dziewictwo

IV rozdział adhortacji w punktach 159–161 wskazuje na wartość zarówno dziewictwa, jak i małżeństwa, na ich różnice, ale i wzajemne uzupełnianie się.

4.1. Dwa komplementarne powołania w Kościele

Papież Franciszek w 159 punkcie adhortacji *Amoris laetitia* przypomina, że „[d]ziewictwo jest formą miłości. Jako znak przypomina nam o trosce o królestwo Boże i pilnej konieczności poświęcenia się bez zastrzeżeń na służbę ewangelizacji (por. 1 Kor 7,32) oraz jest odzwierciedleniem pełni nieba, gdzie «nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić» (Mt 22,30)”.

W adhortacji czytamy, że św. Paweł „zalecał dziewictwo, bo spodziewał się szybkiego ponownego przyjścia Jezusa Chrystusa i chciał, aby wszyscy skoncentrowali się wyłącznie na ewangelizacji: «czas jest krótki» (1 Kor 7,29)”. Jednak była to wyłącznie „jego osobista opinia i jego pragnienie (por. 1 Kor 7,6–8), a nie nakaz Chrystusa: «Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic» (1 Kor 7,25)”. Apostoł Narodów był bowiem przekonany o równej wartości różnych powołań: „każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7,7).

Franciszek cytuje również św. Jana Pawła II, który w jednej z katechez powiedział, że w Piśmie św. nie znajdziemy potwierdzenia dla traktowania dziewictwa czy celibatu jako czegoś wyższego od małżeństwa²⁶.

W swojej katechezie Jan Paweł II kontynuował rozważania na temat znaczenia słów Chrystusa o beżzenności „dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,10–12). Papież podkreślił, że w pierwszym rzędzie należy odrzucić wszelkie próby manichejskiej interpretacji tych słów. Nie chodzi w nich o „niższość” małżeństwa ze względu na „ciało”, na łączenie się w nim małżonków tak ściśle, że stają się „jednym ciałem” (por. Rdz 2,24). Również św. Paweł w 1 Kor 7 nie rozumiał wyższości dziewictwa czy celibatu ze względu na powstrzymywanie się od małżeńskiej „jedności w ciele”. Beżzenność jest czymś wartościowym ze względu na „królestwo niebieskie”, a nie z powodu „niższości” małżeńskiej „jedności w ciele”. Jan Paweł II podkreślał, że oba „stany”: małżeński i beżzenny, nie są sobie przeciwstawne, ale komplementarne, nie tworzą dwóch obozów w Kościele: bardziej doskonałych, czyli celibatariuszy, i mniej doskonałych, czyli żyjących w małżeństwie. Oba

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Komplementarność wyborów beżzenności i małżeństwa*, środa, 14 kwietnia 1982 roku, w: *Nauczanie papieskie V, 1, rok 1982*, Poznań 1993, s. 524.

te powołania „wzajemnie się tłumaczą i wzajemnie dopełniają”, oba też mają orientację eschatologiczną, jak cała wspólnota Kościoła²⁷. Papież potwierdził, że „[j]eśli wedle pewnej tradycji teologicznej mówi się o stanie doskonałości (*status perfectionis*), to nie ze względu na samą bezżenność, ale cały kształt życia wedle rad ewangelicznych (ubóstwo, czystość i posłuszeństwo), skoro życie wedle tych rad odpowiada Chrystusowemu wezwaniu do doskonałości („Jeśli chcesz być doskonałym...”, por. Mt 19,21). Ponieważ jednak miarą doskonałości chrześcijańskiej jest miłość, to jest ona dostępna dla wszystkich; osoba żyjąca nie w „stanie doskonałości”, w zakonie, ale „w świecie”, może osiągnąć wyższy stopień doskonałości od osoby żyjącej w „stanie doskonałości”. Nie zmienia to faktu, że, jak pisze papież, „[r]ady ewangeliczne jednak niewątpliwie dopomagają w osiągnięciu większej miłości”. Natomiast duchem rad ewangelicznych może żyć każdy, zarówno ten, kto żyje „w zakonie” jak i „w świecie”²⁸.

Papież Jan Paweł II podkreślał, że małżeństwo i bezżenność „dla królestwa niebieskiego” w świetle Mt 19,11–12 należy rozumieć jako dwa komplementarne powołania w Kościele: małżonkowie powinni dążyć do wierności jednemu Oblubieńcowi – Chrystusowi, osoby ślubujące bezżenność natomiast są wezwane do rozwijania duchowego „ojcostwa” i „macierzyństwa”²⁹.

Według papieża Franciszka, „[z]amiast mówić o wyższości dziewictwa pod każdym względem, właściwsze wydaje się ukazanie, że różne stany życia wzajemnie się dopełniają, tak że ktoś może być doskonalszym pod pewnym względem, a inny może być doskonalszy z innego punktu widzenia. Aleksander z Hales stwierdził na przykład, że w pewnym sensie małżeństwo można uznać za lepsze od innych sakramentów, ponieważ symbolizuje coś tak wielkiego, jak «zjednoczenie Chrystusa z Kościołem lub zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej»” (AL nr 159).

4.2. Wyższość dziewictwa nad małżeństwem

W punkcie 160 adhortacji papież Franciszek trzykrotnie cytuje św. Jana Pawła, który rozważa fragment Mt 19,11–12³⁰: „Dlatego «nie chodzi tutaj

²⁷ Por. tamże, s. 525.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 525–526.

³⁰ Por. Mt 19,10–12: „Rzekli Mu uczniowie: «Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić». Lecz On im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdolni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdolni do

o pomniejszenie małżeństwa z korzyścią dla wstrzemięźliwości» i «nie znajdujemy podstaw do przeciwstawienia. (...) Jeżeli wedle pewnej tradycji teologicznej mówi się o stanie doskonałości (*status perfectionis*), to nie ze względu na samą bezżenność, ale na cały kształt życia wedle rad ewangelicznych». Jednak osoba zamężna może żyć miłością w najwyższym stopniu. Wówczas, «osiąga tę doskonałość płynącą z miłości poprzez wierność duchowi rad – ta zaś jest możliwa i dostępna dla każdego»”.

Papież Franciszek nadaje słowom Jana Pawła II nieco inne znaczenie, sugerując nawet wyższość małżeństwa nad bezżennością dla królestwa niebieskiego.

I tak cytowany fragment z katechezy Jana Pawła II „nie chodzi tutaj o pomniejszenie małżeństwa z korzyścią dla wstrzemięźliwości”³¹ w dalszej części mówi o wartości bezżenności dla królestwa niebieskiego: „nie chodzi tutaj ani o pomniejszenie małżeństwa na rzecz takiej bezżenności, ani nawet o przesłonięcie jednej wartości przez drugą – chodzi natomiast o w pełni świadome wyjście z tego, co w człowieku z woli samego Stwórcy przemawia za małżeństwem, ku bezżenstwu, które odsłania się przed konkretnym człowiekiem, mężczyzną albo kobietą, jako wezwanie i dar o szczególnej wymowie i szczególnym znaczeniu «dla królestwa niebieskiego»”³².

Następnie papież Jan Paweł II pisze, że Chrystus pośrednio wskazuje na wyższość bezżenności dla królestwa niebieskiego nad małżeństwem. „Jednakże wprost tego nie wyraża. Dopiero Paweł powie o tych, którzy wybierają małżeństwo, że «dobrze» czynią, o gotowych zaś żyć w dobrowolnym bezżenstwie powie, że «lepiej czynią» (por. 1 Kor 7,38)”³³.

Jan Paweł II zauważa, że „takie jest też stanowisko całej tradycji, zarówno doktrynalnej, jak i pastoralnej. Owa «wyższość bezżenności w stosunku do małżeństwa nie oznacza nigdy w autentycznej tradycji Kościoła jakiegos upośledzenia małżeństwa czy pomniejszenia jego istotnej wartości. Nie oznacza też żadną miarą jakiegos pośredniego bodaj przejścia na pozycje manichejskie (...). Ewangeliczna i autentycznie chrześcijańska wyższość dziewictwa, bezżenności,

małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!»”.

³¹ Jan Paweł II, *Beżżenność dla Królestwa Niebieskiego czy deprecjacja małżeństwa?*, środa, 7 kwietnia 1982 roku, w: *Nauczanie papieskie V, 1, rok 1982*, Poznań 1993, s. 505–508.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 507.

jest konsekwentnie podyktowana względem na królestwo niebieskie»”. Słowa Chrystusa z Mt 19,11–12 wskazują na takie właśnie podstawy wyższości bezżeństwa, nie ma w nich natomiast żadnych podstaw do deprecjacji małżeństwa³⁴.

4.3. Małżeństwo i dziewictwo jako dwie formy miłości

W punkcie 161 papież Franciszek podkreśla różne aspekty dziewictwa i małżeństwa: dziewictwo „odzwierciedla wolność królestwa niebieskiego” i jest zaproszeniem dla małżonków, by swoją miłość przeżywali „w perspektywie ostatecznej miłości Chrystusa”. Małżeństwo natomiast to „swoiste odzwierciedlenie Trójcy Świętej”, która jest doskonałą jednością i zarazem różnicą oraz znakiem chrystologicznym przez ofiarowanie siebie drugiej osobie i tak głębokie zjednoczenie, że małżonkowie stają się „jednym ciałem”. Dziewictwo jest „eschatologicznym” znakiem Chrystusa Zmartwychwstałego; małżeństwo „historycznym” znakiem Chrystusa ziemskiego. Na koniec papież Franciszek stwierdza, że „[d]ziewictwo i małżeństwo są i powinny być różnymi formami miłości”, ponieważ, jak pisał papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* nr 10, „człowiek nie może żyć bez miłości”, a tą Miłością jest Chrystus.

5. Przekształcenia miłości w trakcie trwania małżeństwa

W punkcie 164 adhortacji papież Franciszek zauważa, że z biegiem czasu w małżeństwie zmienia się aspekt fizyczny małżonka, co jednak nie może być powodem wygaśnięcia miłości. Nie zakochujemy się bowiem w ciele, ale w całej osobie. Nawet jeśli inni nie będą w stanie rozpoznać piękna tożsamości osoby, którą wyraża ciało, to „zakochany małżonek jest nadal zdolny postrzegać ją

³⁴ Tamże, s. 507–508; por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 505, gdzie pośród wypowiedzi Soboru Trydenckiego na temat sakramentu małżeństwa znajdziemy również tę w kanonie 10: „Jeśli ktokolwiek twierdzi, że stan małżeński jest ponad stan dziewiczy bądź celibat i że nie jest lepiej i szczęśliwiej pozostawać w dziewictwie lub celibacie niż być związanym węzłem małżeńskim [por. Mt 19,11 n; 1 Kor 7,23 n, 38–40] – n. b. ww” (*Breviarium Fidei* 605; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, edizione bilingue*, Bologna 1995, 1810); 1 Kor 7,7–8,38; Ap 14,4; Sobór Watykański II, dekret *Optatam totius*, 10: „Obowiązki i godność małżeństwa chrześcijańskiego, które przedstawia miłość między Chrystusem a Kościołem (por. Ef 5,22–33), niech alumni należycie poznają, niech jednak uświadomią sobie wyższość dziewictwa poświęconego Chrystusowi tak, aby po przemyślanym dobrze i wielkodusznym wyborze, poświęcili się Panu z całkowitym oddaniem ciała i duszy”.

z instynktem miłości, a zakochanie nie zanika. Potwierdza swoją decyzję o przynależności do niej, wybiera ją ponownie i wyraża ten wybór przez bliskość wierną i pełną czułości”.

Franciszek na potwierdzenie tych słów cytuje fragment katechezy Jana Pawła II poświęconej wstrzemięźliwości w małżeństwie: „samo wzruszenie drugim człowiekiem jako osobą, (...) samo z siebie nie zmierza do aktu małżeńskiego”³⁵.

Papież Jan Paweł II w swojej katechezie przeprowadza analizę wstrzemięźliwości „w świetle nauki zawartej w encyklice *Humanae vitae*”³⁶. Wychodzi od stwierdzenia, że często spotykamy się z opinią, że „wstrzemięźliwość wywołuje napięcia wewnętrzne, od których należy uwalniać człowieka”. Tymczasem, podkreśla papież, „właśnie integralnie rozumiana wstrzemięźliwość jest jedyną drogą do uwalniania człowieka od tych napięć. Oznacza ona jedynie duchowy wysiłek, zmierzający do wypowiedania mowy ciała nie tylko w prawdzie, ale także w autentycznym bogactwie «znaków miłości»”³⁷.

Jan Paweł II akcentuje możliwość zachowania wstrzemięźliwości w małżeństwie, rozróżnia w relacjach mężczyzny i kobiety pomiędzy „podnieceniem”, które ma znaczenie „cielesne”, „seksualne”, a „wzruszeniem”, które dotyczy bardziej całego człowieka jako osoby, zawsze jednak ze względu na jego męskość lub kobiecość. Cnota wstrzemięźliwości pozwala kierować „podnieceniem” i „wzruszeniem” w relacjach małżeńskich. „Podniecenie – pisze papież – zasadniczo szuka ujęcia w postaci zmysłowo-cielesnego zaspokojenia, czyli zmierza do aktu małżeńskiego, który (w zależności od «cyklu biologicznego») niesie w sobie możliwość rodzicielstwa. Natomiast samo wzruszenie drugim człowiekiem jako osobą (...) samo z siebie nie zmierza do aktu małżeńskiego, zatrzymuje się natomiast przy innych «znakach miłości», w których wyraża się znaczenie oblubieńcze ciała, natomiast nie zawiera się jego znaczenie (potencjalne) rodzicielskie”³⁸.

Idąc tym tropem, papież Franciszek potwierdza, że z biegiem lat miłość w małżeństwie „Przyjmuje inne wyrazy zmysłowe (...). Więż znajduje nowe sposoby wyrazu i wymaga decyzji, by ciągle na nowo ją ustanawiać. Nie tylko po to jednak, by ją zachować, ale także aby ją rozwinąć. Jest to proces budowania

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Czy wysiłek ten jest możliwy?*, środa, 31 października 1984 roku, w: *Nacuczanie papieskie VII, 2, rok 1984*, Poznań 2002, s. 533.

³⁶ Tamże, s. 531.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 533.

dzień po dniu. Nic z tego nie jest możliwe, jeśli nie przywołuje się Ducha Świętego, jeśli nie woła się codziennie, prosząc o Jego łaskę, jeśli nie szuka się Jego nadprzyrodzonej mocy, jeśli się Go żarliwie nie prosi, aby zesłał swój ogień na naszą miłość, żeby ją umocnić, ukierunkować i przekształcić w każdej nowej sytuacji” (*Amoris laetitia*, nr 164).

6. Miłość, która staje się owocna

Rozdział V *Amoris laetitia* nr 165 i 167 naucza na temat macierzyństwa i ojcostwa rodzin wielodzietnych, które są radością Kościoła, i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Znajdziemy tu również kilka odniesień do magisterium Jana Pawła II.

W punkcie 165 adhortacji czytamy: „Miłość zawsze obdarza życiem. Dlatego «miłość małżeńska nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, (...) małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa» (Jan Paweł II, *Familiaris Consortio* nr 14)”.

Papież Franciszek cytuje 14 punkt adhortacji *Familiaris consortio*, który nosi tytuł *Dzieci, najcenniejszy dar małżeństwa*. Jan Paweł II pisze w tym samym punkcie, że „[n]ie należy jednakże zapominać, że także wówczas, kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości. Niepłodność fizyczna może bowiem dostarczyć małżonkom sposobności do innej, ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak na przykład adopcja, różne formy pracy wychowawczej, niesienie pomocy innym rodzinom czy dzieciom ubogim lub upośledzonym”.

W 167 punkcie *Amoris laetitia* czytamy, że „[r]odziny wielodzietne są dla Kościoła radością. W nich miłość wyraża swoją hojną płodność. Nie oznacza to zapomnienia o słusznej przestrodze św. Jana Pawła II, kiedy wyjaśnił, że odpowiedzialne rodzicielstwo nie jest «kwestią nieograniczonej prokreacji lub braku świadomości o znaczeniu wychowania dzieci, ale raczej możliwością daną małżeństwom, by mądrze i odpowiedzialnie korzystać ze swej nienaruszalnej wolności, biorąc pod uwagę realia społeczne i demograficzne, jak i własną sytuację i uzasadnione pragnienia» (Jan Paweł II, *Letter of His Holiness John*

Paul II to the Secretary General of the International Conference on Population and Development (18 marca 1994): AAS 87 (1995), 190–196)³⁹.

Interpretacja listu podana w *Amoris laetitia* sugeruje, jakoby Jan Paweł II przestrzegał w nim przed zbyt licznym potomstwem, tymczasem czytając w całości punkt 5 listu, z którego został zaczerpnięty cytat, widzimy, że jest odwrotnie: papież broni w nim możliwości decydowania przez samych małżonków, ile dzieci zechcą wydać na świat, podkreśla, że rządy nie mają prawa narzucać małżonkom, kiedy i ile dzieci mieć powinny, ale raczej ograniczyć się do stworzenia im dobrych warunków do rozwoju. Taki jest również wydźwięk całego listu, w którym papież Jan Paweł II broni wartości małżeństwa, rodziny i życia nienarodzonych wobec projektu dokumentu z Kairu, w którym takie zjawiska jak aborcja i antykoncepcja zostały przedstawione jako jedno z praw człowieka, które należy upowszechniać. Mówiąc o „odpowiedzialnym rodzicielstwie” papież natychmiast dodaje, że cała propaganda i dezinformacja mające na celu przekonanie par, by ograniczyły się do posiadania jednego lub dwojga dzieci, powinny ustać, a małżeństwa, które wielkodusznie zdecydowały się na posiadanie dużej rodziny, należy wspierać⁴⁰.

³⁹ Jan Paweł II, *Letter to the Secretary General of the United Nations Organization on Population and Development (18 March 1994). To Mrs Nafis Sadik Secretary General of the 1994 International Conference on Population and Development and Executive Director of the United Nations Population Fund: Insegnamenti XVII* (1994) 1, s. 750–751, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_19031994_population-develop.html (dostęp: 21.05.2017).

⁴⁰ Por. tamże: „Today, the duty to safeguard the family demands that particular attention be given to securing for husband and wife the liberty to decide responsibly, free from all social or legal coercion, the number of children they will have and the spacing of their births. It should not be the intent of governments or other agencies to decide for couples but, rather, to create the social conditions which will enable them to make appropriate decisions in the light of their responsibilities to God, to themselves, to the society of which they are a part, and to the objective moral order. What the Church calls «*responsible parenthood*» is not a question of unlimited procreation or lack of awareness of what is involved in rearing children, but rather the empowerment of couples to use their inviolable liberty wisely and responsibly, taking into account social and demographic realities as well as their own situation and legitimate desires, in the light of objective moral criteria. All propaganda and misinformation directed at persuading couples that they must limit their family to one or two children should be steadfastly avoided, and couples that generously choose to have large families are to be supported”.

W wolnym tłumaczeniu tekst brzmi następująco: „Dziś obowiązek obrony rodziny domaga się, by szczególna uwaga została poświęcona zapewnieniu możliwości decydowania przez męża i żonę w sposób odpowiedzialny, wolny od wszelkich nacisków społecznych lub prawnych o liczbie dzieci, które chcą wydać na świat oraz o odstępach czasowych pomiędzy ich narodzinami. Nie powinno być celem rządów albo innych agencji decydowanie o tym zamiast par, ale raczej powinny się one starać o stworzenie społecznych warunków, które umożliwią parom podjęcie odpowiednich decyzji w świetle ich odpowiedzialności przed Bogiem, sobą wzajemnie, społeczeństwem, którego są częścią i obiektywnego porządku moralnego. To, co Kościół nazywa „odpowiedzialnym rodzi-

7. Liturgia sakramentu małżeństwa zamieniona w mowę ciała

Rozdział VI adhortacji nosi tytuł: *Niektóre perspektywy duszpasterskie*. Papież Franciszek, powołując się na encyklikę Piusa XI *Casti connubii*, o przygotowaniu do uroczystości ślubnych w punkcie 215 pisze, że „[b]iskupi Kenii zauważyli, że «wielu młodych zbyt koncentruje się na dniu swego ślubu, zapominając o zaangażowaniu na całe życie, jakie mają wkrótce wyrazić». Trzeba pomóc w zrozumieniu, że sakrament to nie tylko jakiś moment, który potem staje się częścią przeszłości i wspomnień, ale wywiera on swój wpływ na całe życie małżeńskie w sposób trwały”. Prokreacyjne znaczenie seksualności, język ciała i gesty miłości przeżywane w historii pary małżeńskiej stają się „trwałą kontynuacją języka liturgii”, a „życie małżeńskie poniekąd staje się liturgią”⁴¹.

Ten ostatni cytat pochodzi z jednej ze środowych katechez Jana Pawła II, w której rozważał on nauczanie św. Pawła o małżeństwie zawarte w 5 rozdziale Listu do Efezjan, gdzie mowa jest o małżeństwie jako „wielkim misterium”. Mistyczną relację Chrystusa i Kościoła można przenieść na „«mowę ciała» odczytywaną w prawdzie oblubieńczej miłości i małżeńskiej jedności dwojga”⁴². Papież podkreśla, że nauczanie św. Pawła „uwalnia nasze myślenie w sposób radykalny zarówno od pierwiastków manicheizmu, jak i niepersonalistycznego pojmowania ciała – a równocześnie przybliża «mowę ciała» zawartą w znaku sakramentalnym małżeństwa do wymiaru realnej świętości”⁴³.

Język liturgii, sakramentów sprawia, że małżeństwo, oparte na odczytaniu w prawdzie „mowy ciała”, zostaje podniesione do poziomu „misterium”. Liturgia sakramentu małżeństwa stawia przed małżonkami zadanie wyrażania w „mowie ciała” miłości, wierności, uczciwości małżeńskiej, jedności i nierozzerwalności.

cielstwem”, nie jest kwestią nieograniczonej prokreacji lub braku świadomości tego, czym jest wychowanie dzieci, ale raczej umocnieniem par w korzystaniu z ich nienaruszonej wolności w sposób mądry i odpowiedzialny, biorąc pod uwagę realia społeczne i demograficzne, jak również ich własną sytuację i uprawnione pragnienia, w świetle obiektywnych kryteriów moralnych. Należy unikać propagandy i dezinformacji mających na celu przekonanie par, że muszą ograniczyć swoje rodziny do jednego lub dwójki dzieci, a należy wspierać te pary, które wielkodusznie zdecydowały się na posiadanie dużej rodziny. Na temat zagrożeń dla małżeństwa i rodziny płynących z Konferencji w Kairze por. J. Bujak, *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich?”*. *Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety*, Szczecin 2014, s. 123–127.

⁴¹ Jan Paweł II, *Integralny sens znaku sakramentalnego małżeństwa*, środa, 4 lipca 1984 roku, w: *Nauczanie papieskie, VII, 2, rok 1984*, Poznań 2002, s. 2–4.

⁴² Tamże, s. 3.

⁴³ Tamże.

W tym znaczeniu „język liturgii staje się «mową ciała»”, co oznacza przekładanie w życiu codziennym „duchowości” małżeńskiej na „etos”. „W życiu codziennym małżonków fakty te stają się równocześnie zadaniami, zadania zaś faktami”. Owe fakty i zadania są natury duchowej, ale jednocześnie wyrażają się w „mowie ciała”⁴⁴. Święty Paweł wyjaśnia to, mówiąc: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało (Ef 5,28), (...) [jak siebie samego (Ef 5,38)]. A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża” (Ef 5,33), oboje zaś powinni być „wzajemnie sobie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5,21).

„Mowa ciała” to nie tylko fascynacja sobą tak, jak to zostało opisane w Pieśni na Pieśniach, ale wyraża ona również *sacrum* obecne w męskości i kobiecości dzięki *misterium magnum* z Listu do Efezjan, *misterium*, które wskazuje na stworzenie mężczyzny i kobiety na podobieństwo Boga, na powołanie ich do bycia „widzialnym znakiem stwórczej miłości Boga”⁴⁵, podkreśla Jan Paweł II. Wzajemna cześć w „bojaźni Chrystusowej”, jaką powinni sobie okazywać małżonkowie, to duchowo dojrzała fascynacja mężczyzny i kobiety sobą nawzajem, o jakiej mowa w Księdze Rodzaju 2,23–25, w Pieśni na Pieśniach oraz w Księdze Tobiasza.

Podsumowując swoją katechezę, Jan Paweł II raz jeszcze podkreślił, że w znaku sakramentalnego małżeństwa „mężczyzna i kobieta wychodzą w nim poprzez «mowę ciała» na spotkanie wielkiego «misterium»”. Misterium to, jego światło prawdy i piękno, zostają wyrażone w języku liturgii, a następnie przetłumaczone przez małżonków na „mowę ciała”, ta zaś „na mowę *praxis* miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej (...). Na tej drodze życie małżeńskie poniekąd staje się liturgią”⁴⁶.

Podsumowanie

Papież Franciszek w wielu fragmentach adhortacji *Amoris laetitia* odwołuje się do nauczania swoich poprzedników, zwłaszcza do magisterium Jana Pawła II na temat małżeństwa i rodziny. Ciągłość z nauczaniem Jana Pawła II możemy dostrzec w ukazaniu trynitarnych, chrystologicznych i pneumatologicznych źródeł miłości małżeńskiej, ukazanych m.in. w punkcie 11 adhortacji *Amoris laetitia*.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 4.

Za Janem Pawłem II znajdziemy w adhortacji w punkcie 150 i następnych podkreślenie, że Kościół pozytywnie ocenia małżeństwo, rodzinę, ludzką płciowość i seksualność, odrzucając wszelkie nurty manicheistyczne w podejściu do ludzkiej cielesności. W adhortacji *Amoris laetitia* w punktach 159–161 Ojciec Święty Franciszek wypowiada się również na temat komplementarności w Kościele dwóch powołań: do małżeństwa i do dziewictwa oraz prokreacji i planowania rodziny (punkty 165 i 167). Wydaje się jednak, że czyni to w sposób mniej jasny od Jana Pawła II, na którego nauczanie się powołuje.

Amoris laetitia w omówionych kwestiach podtrzymuje i rozwija nauczanie Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie, stawiając akcenty niekiedy w innych miejscach, niż czynił to Papież Rodziny. Domaga się to uważnej lektury tego dokumentu w ciągłości z poprzednim nauczaniem Kościoła, wyrażonym m.in. w nauczaniu św. Jana Pawła II.

Bibliografia

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- Bujak J., „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich?”. *Współczesny feminizm w poszukiwaniu tożsamości kobiety*, Szczecin 2014.
- Bujak J., *Stanowisko III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów o Rodzinie na temat homoseksualizmu na tle ideologii gender i protestów przeciw „małżeństwu dla wszystkich”*, „Studia Paradyskie” 24 (2014), s. 69–99.
- Conferenza Stampa per la presentazione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale del Santo Padre Francesco „*Amoris laetitia*”, sull'amore nella famiglia, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/04/08/0241/00531.html#bal> (dostęp: 24.05.2017).
- Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, edizione bilingue*, Bologna 1995.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości i rodzinie*, Częstochowa 2016.
- Jan Paweł II, „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”, środa, 11 sierpnia 1982 roku, w: *Nauczanie papieskie V, 2, rok 1982*, Poznań 1996, s. 259–261.
- Jan Paweł II, *Beżenność dla Królestwa Niebieskiego czy deprecjacja małżeństwa?*, środa, 7 kwietnia 1982 roku, w: *Nauczanie papieskie V, 1, rok 1982*, Poznań 1993, s. 505–508.

- Jan Paweł II, *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem*, środa, 16 stycznia 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 1, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1985, s. 61–64.
- Jan Paweł II, *Czy wysiłek ten jest możliwy?*, środa, 31 października 1984 roku, w: *Nauczanie papieskie VII, 2, rok 1984*, Poznań 2002, s. 531–533.
- Jan Paweł II, Homilia del Santo Padre Juan Pablo II durante la Misa celebrada en Puebla de los Ángeles, *El tema de la familia no es pues ajeno al tema del Espíritu Santo*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790128_messico-puebla-seminario.html (dostęp: 21.05.2017).
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej w Wyższym Seminarium Duchownym w Puebla de Los Angeles, (28 stycznia 1979)*, *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), 184.
- Jan Paweł II, Homily of His Holiness John Paul II, *This subject of the family is not, therefore, extraneous to the subject of the Holy Spirit*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790128_messico-puebla-seminario.html (dostęp: 21.05.2017).
- Jan Paweł II, *Integralny sens znaku sakramentalnego małżeństwa*, środa, 4 lipca 1984 roku, w: *Nauczanie papieskie, VII, 2, rok 1984*, Poznań 2002, s. 2–4.
- Jan Paweł II, *Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa*, środa, 14 kwietnia 1982 roku, w: *Nauczanie papieskie V, 1, rok 1982*, Poznań 1993, s. 524–526.
- Jan Paweł II, *Letter to the Secretary General of the United Nations Organization on Population and Development (18 March 1994). To Mrs Nafis Sadik Secretary General of the 1994 International Conference on Population and Development and Executive Director of the United Nations Population Fund: Insegnamenti, XVII (1994) 1*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_19031994_population-develop.html (dostęp: 21.05.2017).
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008.
- Jan Paweł II, *Panowanie „nad” drugim w relacji interpersonalnej*, środa, 18 czerwca 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 1, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1985, s. 787–788.
- Jan Paweł II, *Spontaniczność*, środa, 12 listopada 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 590–591.
- Jan Paweł II, *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy*, środa, 22 października 1980 r., w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 510.
- Jan Paweł II, *Z chwilą opanowania woli „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby*, środa, 24 września 1980 roku, w: *Nauczanie papieskie III, 2, rok 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 377–379.
- Kupczak J., *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

Miłość w trójkącie. O synodzie, rozczarowaniach i nadziejach oraz o pięknie miłości małżeńskiej z Ludmiłą i Stanisławem Grygielami rozmawia ks. Tomasz Jaklewicz, „Gość Niedzielny” 44 (2014), s. 22–24.

Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie, red. L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010.

Paweł VI, *Humanae vitae*, https://opoka.org/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html.

Semen Y., *Seksualność według Jana Pawła II*, Poznań 2008.

Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005.

West Ch., *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, Warszawa 2009.

NAUCZANIE PAPIEŻA FRANCISZKA O MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE W POSYNODALNEJ ADHORTACJI *AMORIS LAETITIA* W ŚWIECIE MAGISTERIUM JANA PAWŁA II

Streszczenie

Papież Franciszek 8 października 2013 roku ogłosił decyzję o zwołaniu Synodu o rodzinie. Nowością był fakt, że synod odbył się w dwóch etapach: w roku 2014 jako synod nadzwyczajny, a w roku 2015 – zwyczajny. 19 marca 2016 roku papież Franciszek podpisał posynodalną adhortację *Amoris laetitia*, która światło dzienne ujrzała 8 kwietnia.

W adhortacji znajdziemy 50 cytatów z nauczania Jana Pawła II na temat małżeństwa i rodziny, przede wszystkim w rozdziałach IV i V adhortacji, w których mowa jest o teologii ciała Jana Pawła II.

Celem artykułu jest odwołanie się do katechez i innych tekstów Jana Pawła II na temat miłości małżeńskiej obecnych w adhortacji, tak by można było umieścić *Amoris laetitia* w szerszym kontekście nauczania Jana Pawła II i zbadać, na ile ostatni dokument o miłości w rodzinie jest twórczą kontynuacją wcześniejszego nauczania Kościoła na ten temat.

Słowa kluczowe: *Amoris laetitia*, Franciszek, Jan Paweł II, małżeństwo, rodzina, teologia ciała

**TEACHING POPE FRANCIS ABOUT MARRIAGE AND FAMILY
IN THE POST-SYNODAL EXHORTATION *AMORIS LAETITIA*
IN THE LIGHT OF THE MAGISTERIUM OF JOHN PAUL II**

Summary

Pope Francis on 8 October 2013 announced the decision to convene the Synod on the family. The novelty was that the Synod took place in two stages: in 2014 as extraordinary synod and in 2015 ordinary. On March 19, 2016, Pope Francis signed the post-synodal exhortation of *Amoris laetitia* which appeared on April 8th.

In the exhortation we find 50 quotes from the teaching of John Paul II on marriage and the family, especially in chapters IV and V of the exhortation, which speaks of the theology of the body of John Paul II.

The purpose of this article is to appeal to the catechesis and other texts of John Paul II on conjugal love present in the exhortation, so as to place *Amoris laetitia* in the broader context of the teaching of John Paul II and study how the last document of love in the family is a creative continuation of the earlier Church teaching on the subject.

Keywords: *Amoris laetitia*, family, Francis, John Paul II, marriage, theology of the body

Translated by s. Elżbieta Witek CSFN

PRZYCZYNEK DO TŁUMACZENIA SŁOWA ΠΥΛΗ W WERSECIE MT 16,18

Daniel Dzikiewicz*

Instytut Teologiczny Seminarium św. Józefa w Wilnie
Filia Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego
w Rzymie

Wprowadzenie

O Piśmie św. mówi się w superlatywach: książka najbardziej czytana, najlepiej sprzedawana, najczęściej tłumaczona itd.¹ Coś podobnego można stwierdzić także o wersecie Ewangelii wg św. Mateusza: „καὶ γὰρ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς” (Mt 16,18). Jest to również jeden z najbardziej znanych, wpływowych, studiowanych, kontrowersyjnych i najtrudniejszych passusów biblijnych. Listę tę można byłoby oczywiście z łatwością wydłużyć przynajmniej o kilka kolejnych określeń. A jednym z nich byłby epitet „najtrudniej przetłumaczalnego wersu Nowego Testamentu”. Zawiera on przecież ciężko poddający się translatoryce, szczególnie tej słowiańskiej, zwrot ἐκκλησία oraz wprost nieprzekładalną na język polski grę słów Πέτρος – πέτρα². Na tym jednak nie koniec.

* Ks. dr Daniel Dzikiewicz – prezbiter archidiecezji wileńskiej. Wykładowca Pisma św. w Instytucie Teologicznym Seminarium św. Józefa w Wilnie. Zainteresowania badawcze: antropologia biblijna, archeologia biblijna, mariologia biblijna, rewizja tłumaczeń biblijnych. E-mail: ddz12b@gmail.com.

¹ Por. H. Jaeger, M. Wäsch, *Das Buch der Superlative*, w: *Die Bibel. Daten. Fakten. Wissenswertes*, red. H. Jaeger, M. Wäsch, Dillenburg 2013², s. 7.

² Por. B.T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004², s. 957.

Powyższy tekst zawiera jeszcze jedno budzące zastrzeżenia słowo – πύλη, które w polskojęzycznych tłumaczeniach jest zazwyczaj oddawane jako „brama” lub za pomocą terminów wyrażających ideę „siły”. Czy są to jednak poprawne tłumaczenia? I czy nie można byłoby tego jakoś inaczej przełożyć? Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na tak postawione pytania. W celu zrealizowania tego zamiaru został on podzielony na dwie części. Pierwsza jest poświęcona omówieniu zagadnień powyżej wspomnianych translacji, druga z kolei zawiera propozycję nowego odczytania wyrazu πύλη w badanym wersie. W zakończeniu podsumowano wyniki pracy.

1. Ocena krytyczna tradycyjnych przekładów słowa πύλη w passusie Mt 16,18

Słowo πύλη, jak to już powyżej zaznaczono, w polskojęzycznych tłumaczeniach wersetu Mt 16,18 ma zasadniczo dwie formy translacyjne. Pierwszą można byłoby określić mianem wyrazowej, drugą – metaforycznej. Forma wyrazowa tłumaczy greckie πύλη jako „brama”, a metaforyczna dopatruje się w nim znaczenia pewnej nadprzyrodzonej siły i oddaje je za pomocą pojęcia „moc”.

Obie formy są dobrze poświadczone w polskiej translatoryce biblijnej. Przykładowo w *Nowym Testamencie Królewskim* (1553) omawiany fragment brzmi następująco: „I ja też tobie powiem, żeś ty jest Petrus, i na tej petrze zbuduję cerkiew moję a **bramy**³ piekielne nie przemogą jęj”. Natomiast Władysław Szczepański SJ (1917), były profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, proponuje taką oto lekcję: „A Ja także ci powiadam, że ty jesteś Piotrem-opoką, i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a **moce** piekielne nie przemogą go”.

Nie są to jednak jedyne propozycje przekładu rzeczownika πύλη w urywku Mt 16,18. W obu kierunkach translatorskich – tak w wyrazowym, jak w metaforycznym – występują również synonimy. Dla przykładu w *Nowym Testamencie Krakowskim* (1556) zamiast słowa „brama” użyto staropolskiego wyrazu „brony”: „I ja powiadam tobie, iżęś ty jest opoká, á ná tej opoce zbuduję kościół moj. I **brony** piekielne nie przemogą przeciw jej”; a w Biblii Szymona Budnego (1572) odczytano πύλη jako „wrota”: „I ja zaś mówię tobie, iż ty jesteś skálny, a na tej skále zbuduję moj zbor, i **wrotá** piekielne nie przemogą jego”.

³ Podkreślenia w cytatach z Pisma św. pochodzą od autora.

Jeśli zaś chodzi o przykłady synonimów słowa „moc”, to zamiast niego Remigiusz Popowski SDB – autor *Przekładu na Wielki Jubileusz Roku 2000* – proponuje wyraz „oddział”: „I ja ci oświadczam, że ty jesteś Piotrem [Skałą], i na tej skale będę budował mój Kościół, a **oddziały** piekła go nie przemogą”. Z kolei w tłumaczeniu Ewangelicznego Instytutu Biblijnego w Poznaniu – *Stare i Nowe Przy mierze* (2016) – sugeruje się termin „potęga”: „Oświadczam ci, ty jesteś kamieniem, a na tej skale zbuduję mój Kościół i **potęga** śmierci nie zdoła go pokonać”. Identyczne słowo pojawia się także w najnowszym katolickim tłumaczeniu Pisma św. z języków oryginalnych, Biblii paulistów (2008): „Ja zaś mówię, że ty jesteś Skałą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół, a **potęga** piekła go nie zwycięży”.

Taki jest ogólny zarys *status quo* polskiej translatoryki *substantivum* πύλη w passusie Mt 16,18. Co można byłoby o tym powiedzieć? Najpierw – rzeczy pozytywne.

Tradycja wyrazowa („brama”, „brona”, „wrota”), jak sama nazwa na to wskazuje, maksymalnie dobrze oddaje znaczenie literalne słowa πύλη, które znaczy tyle, co „skrzydło drzwi, drzwi, wejście, brama”⁴. I rzeczywiście w wielu passusach tak Starego, jak Nowego Testamentu występuje dany termin na określenie pewnego otworu wejściowego (por. m.in. Rdz 34,20.24; Łk 7,12a) bądź jego ruchomego zamknięcia (por. m.in. Joz 2,5.7; Dz 12,10).

W odniesieniu do tradycji metaforycznej („moc”, „oddział”, „potęga”) trzeba natomiast podkreślić, że jej przedstawiciele lepiej uwzględniają najbliższy kontekst literacki wyrazu πύλη w Mt 16,18. To przecież on decyduje o ostatecznym sensie każdego słowa⁵. A druga połowa wersu Mt 16,18 jest właśnie naznaczona pewną ideą przemocy. Demoniczny Hades przybiera względem Bożej Eklezji ofensywną pozycję: „καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς”. Grecki czasownik κατισχύω oznacza wszak „przemóc”, „przezwyć”, „zwyciężyć”, „być górą” itd.⁶

⁴ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 766; R. Kratz, Πύλη, w: *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Brescia 1998, s. 1220–1222; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997³, s. 540; R. Romizi, M. Negri, *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2001, s. 1093–1904.

⁵ Por. D. Dzikiewicz, *Zasady czytania Pisma Świętego*, w: *Józef Obrebski – kapłan według serca Bożego. Księga pamiątkowa dedykowana w Roku Kapłańskim Księdzu Prałatowi Józefowi Obrebskiemu*, red. D. Dzikiewicz, J. Witkowski, („Wielcy Ludzie Wileńszczyzny” 1), Wilno 2010, s. 112.

⁶ Por. *Słownik grecko-polski*, s. 630; R. Popowski, dz. cyt., s. 332; R. Romizi, M. Negri, dz. cyt., s. 684.

Niemniej przywołane powyżej tradycje translatorskie naznaczone są też pewnymi mankamentami. Oto najważniejsze z nich.

Tradycja wyrazowa nie uwzględnia wystarczająco najbliższego kontekstu literackiego występującego zaraz po wyrazie πύλη w Mt 16,18, który w zestawieniu z *verbum* κατισχύω, jak już wyżej zaznaczono, nabiera cech pewnej agresywnej rzeczywistości. Tego dowodem są chociażby te passusy LXX, w których używa się danego czasownika przy opisie epizodów batalistycznych (por. m.in. Wj 17,11; Sdz 6,2; 9,24; 1 Sam 19,8; 2 Krl 24,2; 1 Krn 5,20; 2 Krn 25,8.11; 26,7; 27,5; Mdr 10,11).

Owszem, „brama” w Biblii oznacza czasem moc zła (por. m.in. Iz 38,10)⁷. U podstaw tej symboliki leży zapewne solidność jej konstrukcji (por. m.in. Pwt 3,5; 2 Krn 8,5; 14,6) oraz strategiczna ważność, jaką dawniej przypisywano jej podczas obrony i oblężenia obwarowanego miasta (por. m.in. Sdz 9,44; 2 Sm 10,8; 2 Krl 14,13)⁸. Problem jednakże polega na tym, iż „brama” *in se* nie wykonuje w Piśmie św. żadnej ofensywnej funkcji. Jest to raczej rzeczywistość, która jedynie umożliwia dostęp do pewnej przestrzeni lub jej opuszczenie bądź też uniemożliwia jedno i drugie.

Co zaś dotyczy tradycji metaforycznej, wypada zaznaczyć, że przekłady stosujące słowo „potęga” w liczbie pojedynczej (*Stare i Nowe Przymierze*, Biblia paulistów) rozmiągają się z liczbą mnogą wyrazu πύλαι. Tenże problem występuje również w przypadku greckiego orzeczenia czasownikowego wyrażonego także w liczbie mnogiej – κατισχύουσιν. Powyższe polskojęzyczne tłumaczenia oddają go odpowiednio za pomocą liczby pojedynczej: „potęga śmierci **nie zdoła go pokonać**”; „potęga piekła go **nie zwycięży**”. A to jest nie lada uchybienie.

Także problematyczna, aczkolwiek oryginalna, jest translacja terminu πύλαι jako „oddziały”, pochodząca z *Przekładu na Wielki Jubileusz Roku 2000*. Autorzy Nowego Testamentu na wyrażenie idei oddziału używają wszak raczej wyrazu στρατεύμα (por. Łk 23,11; Dz 23,10.27; Ap 9,16; 19,14.19). Ewangelia wg św. Mateusza nie stanowi w tym przypadku żadnego wyjątku: „ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν” (Mt 22,7). Poza tym słowo „oddział” w języku

⁷ Por. H. Wansbrough, *St Matthew*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. R.C. Fuller, L. Johnston, C. Kearns, Nashville–Camden–New York 1984³, s. 933.

⁸ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu III/1), Poznań–Warszawa 1979, s. 249.

polskim oznacza raczej część pewnej całości. Natomiast w wersecie Mt 16,18 jest mowa o Hadesie jako całokształcie.

Jeżeli zaś chodzi o propozycję odczytania πύλαι za pomocą pojęcia „moce”, to trzeba przyznać, że jest ona najsolidniejsza ze wszystkich wyżej wymienionych, stąd też z trudem poddająca się ocenie krytycznej. W tym wypadku już nie wystarczy zaznaczyć, że autor pierwszej ewangelii kanonicznej na wyrażenie idei „mocy” posługuje się głównie greckim słowem δύναμις, albowiem ma ono w tej księdze jedynie znaczenie pozytywne. A mianowicie oznacza a) cuda (por. Mt 7,22; 11,20.21.23; 13,58; 14,2); b) moc cudotwórczą (por. Mt 13,54); c) moc i wszechmoc Bożą (por. Mt 22,29; 24,30; 26,64); d) potęgę niebios (por. Mt 24,29) oraz e) naturalne ludzkie zdolności (por. Mt 25,15)⁹.

Niemniej nawet ten przekład nie jest optymalny. Jego główna wada polega też na niewystarczającym uwzględnieniu najbliższego kontekstu literackiego wyrazu πύλη w perykopie Mt 16,18 z tą tylko różnicą, że w odróżnieniu od tradycji wyrazowej nie bierze się pod uwagę tego, co występuje w danym wersecie przed słowem πύλη, czyli rzeczywistości określonej mianem ἐκκλησία.

2. Propozycja nowego odczytania wyrazu πύλη w werse Mt 16,18

Co więc wspólnego ma słowo πύλη z wyrazem ἐκκλησία w passusie Mt 16,18? Na pierwszy rzut oka niewiele. Wręcz przeciwnie: terminy te określają dwie przeciwstawne i nawzajem zwalczające się rzeczywistości, wszak ἐκκλησία należy do Chrystusa – μου τὴν ἐκκλησίαν, a πύλη – do Hadesu – πύλαι ᾧδου (por. m.in. Ap 1,18; 20,14).

Z drugiej jednak strony, takie zestawienie, choć i na zasadzie przeciwieństwa, jest ważne. W biblistyce dane zjawisko zwie się mianem *parallelismus membrorum*. To jeden z wielu zabiegów literackich Pisma św. – szczególnie rozpowszechniony w poezji hebrajskiej (por. np. Rdz 4,23–24)¹⁰. Nie brakuje go także na kartach Nowego Testamentu. Potwierdzeniem tego jest chociażby najbliższy kontekst literacki perykopy Mt 16,18, a mianowicie wersety 17c i 19bc, w których występuje tzw. paralelizm antytetyczny. Wers 17c przeciwstawia

⁹ Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 145–146.

¹⁰ Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1985, s. 3; C. Baldick, *Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford 2008³, s. 247; K. Pauritsch, *Parallelismus*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 930–931.

„ludzką wiedzę” – σὰρξ καὶ αἷμα – „Bożemu objawieniu” – ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; a ustęp 19bc określa pełnię Piotrowej władzy za pomocą terminów zapożyczonych z leksykonu rabinicznego, ukazującego przeciwstawne czynności „wiązań” (zakazania) i „rozwiązań” (pozwolenia)¹¹:

καὶ ὁ ἐν δέσσει ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς
καὶ ὁ ἐν λύσει ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Analogiczna sytuacja ma miejsce również w passusie Mt 16,18. Niektóre z jego członów są zbudowane także na zasadzie paralelizmu, w szczególności – wersy 18c i 18d. W pierwszym stychu Chrystus zapowiada zbudowanie Kościoła: οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν (Mt 16,18c). W drugim natomiast zapewnia, że Kościół nie ulegnie przemocy zła: καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (Mt 16,18d). Paralelizm członów jest oczywisty:

οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν
πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς .

Odpowiednikiem czasownika οἰκοδομήσω jest poprzedzony negacją οὐ *verbum* κατισχύσουσιν. Paralelę zaimka osobowego μου, zastępującego imię własne Jezusa, stanowi rzeczownik πύλαι, znajdujący się w relacji przynależności z *substantivum* ᾗδης, wyrażonej za pomocą dopełniacza. Ekwiwalentem zaś rzeczownika ἐκκλησία jest zaimek osobowy αὐτῆς.

Ale jaki związek ma paralelizm członów 18c i 18d z przekładem słowa πύλη w tymże wersecie? Wprost proporcjonalny! Przecież sedno paralelizmu biblijnego – jako zabiegu literackiego – stanowi nie tylko rytmiczne powtarzanie pewnych identycznych zwrotów, czego przykładem jest chociażby passus Mt 18,19bc, naznaczony morfologiczno-fonetyczną rytmiką dwukrotnie powtórzonych zwrotów: καὶ ὁ ἐν; ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται; ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Istotę każdego paralelizmu stanowi również powtarzanie semantycznej treści poszczególnych jego członów¹². Paralelizm wersetów 18c i 18d to nie wyjątek. Znaczenie jego wyrazów wzajemnie się przeplata i uzupełnia. Atoli ton wszystkiemu nadaje

¹¹ „Beide Begriffe stammen aus rabbinischem Sprachgebrauch und deuten auf »verbieten und erlauben«, was durch die Wegweisung der Predigt geschieht” (R.E. Nixon, *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Kommentar zur Bibel. AT und NT in einem Band*, red. D. Guthrie, J.A. Motyer, Witten 2012⁸, s. 34); por. B.T. Viviano, dz. cyt., s. 957.

¹² Por. K. Pauritsch, dz. cyt., s. 930.

termin ἐκκλησία. Jest to kluczowe słowo danego paralelizmu. Jedynie jego pole semantyczne ukazuje treść pozostałych wyrażień.

Czymże jest ἐκκλησία w wersji Mt 16,18? Nie wchodząc w szczegóły dyskusji natury teologiczno-dogmatycznej, wolno powiedzieć, że ἐκκλησία jest to wspólnota ludzi wierzących w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Mesjasza (por. Mt 16,16), u której podstaw legło przyjęcie „zawołania” pochodzącego z ust tego ostatniego. Wszak etymologicznie słowo ἐκκλησία jest derywatem utworzonym z przyimka ἐκ – „z”, o znaczeniu pochodzeniowo-przyczynowym, oraz czasownika καλέω – „wołać”, „zwoływać”, „powołać”¹³. Ἐκκλησία jest więc „zwołaniem”, czyli rzeczywistością wywodzącą się przede wszystkim ze słów Słowa Bożego: „καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτοὺς καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ” (Mk 1,20); „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς” (Mk 2,17); „οὗς δὲ προώρισεν τούτους καὶ ἐκάλεσεν καὶ οὗς ἐκάλεσεν τούτους καὶ ἐδικαίωσεν οὗς δὲ ἐδικαίωσεν τούτους καὶ ἐδόξασεν” (Rz 8,30) itd.

Jeśli zatem tak ma się sprawa wyrazu ἐκκλησία z tematyką werbalną, to wedle logiki paralelizmu, zakładającej powtarzanie się treści semantycznej poszczególnych stychów, trzeba byłoby również w wyrażeniu πύλαι ᾧδοῦ dostrzec pewne odniesienie do tej materii. W przeciwnym wypadku dany zabieg literacki straciłby wiele ze swojej funkcjonalności. Niestety, obie tradycje tłumaczeniowe – tak wyrazowa („brama”, „brona”, „wrota”), jak metaforyczna („moc”, „oddział”, „potęga”) – nie uwzględniają w pełni zjawiska *parallelismus membrorum* w passusie Mt 16,18cd. Wprawdzie w Starym Testamencie „brama” staje się niekiedy miejscem zabierania głosu (por. m.in. Wj 32,26; 1 Krl 22,10; 2 Krn 18,9), a wypowiedziane słowa mają skuteczną „moc” (por. m.in. Rdz 1,3; 27,1–45; Iz 55,10–11), jednakowoż są to zbyt odległe paralele i nie zawsze wyrażające ideę agresywności. A ta ostatnia w wersecie Mt 16,18 zajmuje całkiem poczesne miejsce, wszakże *verbum* κατασχύσουσιν sugeruje ideę próby zwalczania Eklezji, czyli stosowania pewnej formy przemocy.

Jakim zatem słowem można byłoby to wszystko ująć? Prawdopodobnie jednym z najlepszych polskich wyrazów na oddanie znaczenia greckiego terminu πύλη w ustępie Mt 16,18 byłoby słowo „gardziel”. Jego główną zaletą jest wielopłaszczyznowość.

¹³ Por. *Słownik grecko-polski*, s. 49–50; R. Popowski, dz. cyt., s. 183–184; J. Roloff, *Ἐκκλησία*, w: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Brescia 1995, s. 1093–1094.

„Gardziel” w języku polskim oznacza przede wszystkim „gardło zwierzęcia”. A w Biblii właśnie zwierzęcość orzeka wielokrotnie rzeczywistość złego ducha, szczególnie w ukazaniu jego agresywności względem człowieka wierzącego (por. m.in. Rdz 4,7; 1 P 5,8; 2 Tm 4,17; Ap 16,13).

„Gardziel” jest też synonimem „gardła”, jednego z elementów jamy ustnej, które przyczynia się do wydawania dźwięków językowych zwanych „słowami”. A siły demoniczne w Piśmie św. potrafią „mówić”: zwodzą (por. m.in. Rdz 3,1–7); sieją wątpliwości (por. m.in. Hi 1,6–12; 2,1–6); kłamią (por. m.in. J 8,44); oskarżają (por. m.in. Ap 12,10) i tak dalej.

Poza tym „gardziel” to również otwór pieca, przez który ten się napelnia opalem. A piec – to ogień. Z kolei ogień w tekstach biblijnych stosunkowo często symbolizuje niszczycielską siłę zła (por. m.in. Ap 20,10.14.15; 21,8).

Toteż w świetle wyżej przedstawionej argumentacji *stych καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύουσιν αὐτῆς* (Mt 16,18d) można byłoby przetłumaczyć następująco: „a gardziele piekła jej nie przemogą”.

Dodatkowym powodem, przemawiającym za takim na pierwszy rzut oka wolnym przekładem wyrazu *πύλη*, jest jego elastyczność translacyjna. Na kartach Biblii – w zależności od kontekstu – przybiera on różnorodne znaczenia. Na przykład jako *pars pro toto* oznacza całokształt pewnej miejscowości (por. m.in. Wj 32,27; Pwt 12,12; Joz 6,26; 7,5; Sdz 9,40; 1 Sm 17,52; Hbr 13,12) bądź ludzi pełniących służbę u bram miasta, tzw. odźwiernych (por. m.in. 2 Sm 18,26; 2 Krl 7,10; 1 Krn 9,18.22.24.26; 26,1.12)¹⁴.

Analogiczne zjawisko występuje również w starożytnych tekstach pozabiblijnych, gdzie termin *πύλη* ma także stosunkowo szerokie pole semantyczne. Przykładowo znaczy: „cieśninę”, „zwężenie”, „początek”, „otwór uszny” i co najważniejsze – też narząd jamy ustnej – „gardło”¹⁵.

Czyli *summa summarum*: wiele przemawia za oddaniem *πύλη* jako „gardzieli” w passusie Mt 16,18. Jednakże, żeby się stało zadość rzetelności naukowej, trzeba zaznaczyć, iż proponowany przekład ma pewien poważny problem. Niezbyt bowiem pasuje do polskojęzycznej translacji słowa *ἐκκλησία* jako „Kościół”, albowiem ten ostatni etymologicznie nawiązuje raczej do greckiego *τό κυριακόν* – „rzecz lub miejsce ofiarowane Panu” – niż do wyrazu *ἐκκλησία*. Zagadnienie to wymaga wszakże odrębnego opracowania.

¹⁴ Por. R. Kratz, dz. cyt., s. 1221.

¹⁵ Por. R. Romizi, M. Negri, dz. cyt., s. 1093–1904.

Podsumowanie

Kończąc przeprowadzone w niniejszym studium analizy, należałoby zaznaczyć poniższe. Po pierwsze, w tradycji polskojęzycznych przekładów biblijnych powstały dwa kierunki translatorskie słowa πύλη w ustępie Mt 16,18: kierunek wyrazowy („brama”, „brona”, „wrota”) i kierunek metaforyczny („moc”, „oddział”, „potęga”). Po drugie, oba kierunki tłumaczeniowe posiadają pewne zalety i mankamenty. Po trzecie, jednym z głównych uchybień obydwu tradycji translatorskich jest przeoczenie paralelizmu członów Mt 16,18c i 16,18d i nieliczenie się z etymologią słowa ἐκκλησία. Po czwarte, uwzględnienie współrzędności stychów Mt 16,18c i 16,18d oraz źródłosłowu terminu ἐκκλησία sugeruje dostrzeżenie w wyrazie πύλη pewnej rzeczywistości związanej semantycznie z „jamą ustną”. Po piąte, oddanie słowa πύλη w passusie Mt 16,18 za pomocą pojęcia „gardziel” byłoby najprawdopodobniej jednym z najbardziej właściwych rozwiązań niniejszego zagadnienia.

Bibliografia

- Alter R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1985.
- Baldick C., *Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford 2008³.
- Dzikiewicz D., *Zasady czytania Pisma Świętego*, w: Józef Obrebski – kapłan według serca Bożego. Księga pamiątkowa dedykowana w Roku Kapłańskim Księdzu Prałatowi Józefowi Obrebskiemu, red. D. Dzikiewicz, J. Witkowski („Wielcy Ludzie Wileńszczyzny” 1), Wilno 2010, s. 101–118.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu III/1), Poznań–Warszawa 1979.
- Jaeger H., Wäsch M., *Das Buch der Superlative*, w: *Die Bibel. Daten. Fakten. Wissenswertes*, red. H. Jaeger, M. Wäsch, Dillenburg 2013², s. 7–8.
- Kratz R., Πύλη, w: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Brescia 1998, s. 1220–1222.
- Nixon R.E., *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Kommentar zur Bibel. AT und NT in einem Band*, red. D. Guthrie, J.A. Motyer, Witten 2012⁸, s. 1–53.
- Pauritsch K., *Parallelismus*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 930–931.

- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997³.
- Roloff J., *Ἐκκλησία*, w: *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 1, Brescia 1995, s. 1092–1106.
- Romizi R., Negri M., *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2001.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.
- Viviano B.T., *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004², s. 911–980.
- Wansbrough H., *St Matthew*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. R.C. Fuller, L. Johnston, C. Kearns, Nashville–Camden–New York 1984³, s. 902–953.

PRZYCZYNEK DO TŁUMACZENIA SŁOWA ΠΥΛΗ W WERSECIE MT 16,18

Streszczenie

Opracowanie zostało poświęcone zagadnieniu przekładu greckiego słowa πύλη w wersecie Mt 16,18. W pierwszej części artykułu przedstawiono i poddano ocenie krytycznej dwie polskojęzyczne tradycje translatorskie tego wyrazu w danym fragmencie: tradycję przekładu wyrazowego („brama”, „brona”, „wrota”) i tradycję przekładu metaforycznego („moc”, „oddział”, „potęga”). Następnie w drugiej części na podstawie przytoczonych argumentów o charakterze lingwistyczno-egzegetycznym zaproponowano oddanie terminu πύλη za pomocą pojęcia „gardziel”, które lepiej pasuje do najbliższego kontekstu literackiego perykopy Mt 16,18 oraz do całokształtu biblijnego ujęcia sił przeciwnych Bogu.

Słowa kluczowe: przekład, brama, wrota, moc, potęga, eklezja, gardziel, paralelizm, kontekst

CONTRIBUTION TO THE TRANSLATION OF THE WORDS ΠΥΛΗ FROM THE VERSE OF MT 16:18

Summary

This essay has been devoted to the question of translation of the Greek word πύλη from the verse of Matthew 16,18. The first part of the article presents and critically evaluates the two Polish traditions of translation of this word in that passage: the tradition of verbal translation (*gate, harrow, gates*) and the tradition of metaphorical translation (*power, troops, might*). The second part of the study on the basis of the linguistic and exegetical arguments proposes to read the word πύλη as the *throat*, because it is better suited for the literary context of the episode of Matthew 16,18 and to the biblical theology as a whole.

Keywords: translation, gate, gates, power, might, ecclesia, throat, parallelism, context

Translated by Daniel Dzikiewicz

„MESJAŃSKIE FRAGMENTY” BIBLIJ HEBRAJSKIEJ W PRZEKŁADZIE *TANACH* IZAAKA CYLKOWA

Piotr Goniszewski*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Postać mesjasza jest konstytutywnym elementem doktryny chrześcijańskiej i ważnym składnikiem w myśli judaizmu rabinicznego. Obie wspólnoty religijne w Biblii hebrajskiej, czyli tak zwane *Tanach*, poszukiwały zapowiedzi i prorocत्व dotyczących osoby oczekiwanego mesjasza. Dla chrześcijan te zapowiedzi spełniły się w osobie Jezusa z Nazaretu. Natomiast tradycyjny judaizm cały czas oczekuje na pojawienie się mesjasza. Naukowe metody badań nad Biblią, które rozwinęły się w XVIII i XIX wieku, podały w wątpliwość niektóre z tych religijnych interpretacji mesjańskich prorocत्व. W niniejszym artykule przedstawimy, w jaki sposób Izaak Cylikow, przedstawiciel judaizmu postępowego, oddaje i komentuje wybrane mesjańskie prorocत्व w swoim przekładzie Biblii hebrajskiej na język polski.

W punkcie pierwszym przedstawiono krótką charakterystykę judaizmu w okresie haskali. Drugim punkt zawiera podstawowe informacje na temat życia i pracy naukowej, a także duszpasterskiej rabina Izaaka Cylikowa. Następnie omówiono hermeneutykę Izaaka Cylikowa wybranych czterech fragmentów Biblii hebrajskiej, które w tradycji żydowskiej lub/i chrześcijańskiej były lub są interpretowane mesjańsko. Tymi tekstami będą: Rdz 49,10; Lb 24,17; Iz 7,14; Ps 110,4.

* Dr Piotr Goniszewski – adiunkt w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania badawcze: teologia biblijna Nowego Testamentu, hebrajskie Ewangelie i tomizm biblijny. E-mail: piotr.goniszewski@usz.edu.pl.

1. Haskala, czyli żydowskie Oświecenie

Początek żydowskiego Oświecenia, zwanego Haskalą, przypada na wiek XVIII po Chr. Wynikający z wielu przyczyn, wewnętrznych (m.in. ruch sabbataistyczny¹, frankistowski², pojawienie się chasydyzmu³) i zewnętrznych (m.in. Oświecenie w Europie), ruch ten doprowadził do częściowego rozbicia tradycyjnych struktur funkcjonowania żydowskiej społeczności, opartej na autorytecie rabinów i judaizmu rabinicznego. Za jednego z ojców Haskali uznaje się Mojżesza Mendelssohna (1729–1786), autora dzieła *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), który starał się łączyć religijną żydowską tożsamość z kulturą niemiecką jego epoki⁴. W świecie żydowskim Haskala spotkała się z trzema głównymi reakcjami⁵:

- Asymilacjonizmem, który prowadził do stopniowej asymilacji osób pochodzenia żydowskiego ze środowiskiem danego kraju, często łącznie z konwersją na chrześcijaństwo.
- Reformą judaizmu, której celem było doprowadzenie do zachowania istotnych elementów religii żydowskiej oraz pogodzenie tej religii z osiągnięciami naukowymi i kulturowymi epoki poprzez m.in. oczyszczenie z ludowych i kabalistycznych naleciałości oraz relatywizację wartości tradycji ustnej. Proces reformy bardzo często implikował podkreślanie etycznej wartości judaizmu. Przykładem takiej reformy judaizmu jest np. judaizm postępowy w XIX i XX wieku w Polsce, którego reprezentantem był Izaak Cylikow.

¹ Na temat Sabbataja Cwi i jego ruchu mesjańskiego: G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, tłum. R.J.Z. Werblowsky, Princeton 1973.

² Więcej na temat Jakuba Franka i jego ruchu: P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, tłum. J. Chmielewski, Gdańsk 2014.

³ Na temat rozwoju chasydyzmu w XVIII w.: J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław 2004.

⁴ Szerzej na temat M. Mendelssohna: A. Altman, *Moses Mendelssohn: a Biographical Study*, Tuscaloosa 1973; M.L. Morgan, *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682–704.

⁵ Więcej na temat Haskali i reformy judaizmu: S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961; S. Feiner, *Haskala and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, tłum. Ch. Naor, S. Silberston, London–Portland 2002; L.C. Dubin, *Kontekst społeczny i kulturowy osiemnastowiecznego oświecenia*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 656–681; M. Finley, *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 705–729; M. Galas, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Kraków 2007, s. 18–36.

- Postawą odrzucenia i potępienia Haskali przez środowiska ortodoksyjnego judaizmu i chasydyzmu.

2. Izaak Cyłkow (1841–1908) – życie i dzieło

Izaak Cyłkow urodził się 11 stycznia 1841 roku w Bieżuniu, w rodzinie o postępowych poglądach. W 1859 roku ukończył Warszawską Szkołę Rabinów, w której nauczał jego ojciec Aaron. Warszawska Szkoła Rabinów była ważnym ośrodkiem intelektualnym judaizmu postępowego na ziemiach polskich. W 1860 roku Izaak Cyłkow wyjechał na studia do Berlina. W 1864 roku na Uniwersytecie w Halle uzyskał tytuł doktora w zakresie filozofii oraz języków semickich. W roku 1865 objął funkcję kaznodziei w synagodze przy ulicy Daniłowiczowskiej w Warszawie. Oczywiście było to zgromadzenie o charakterze postępowym. Poprzednikiem Cyłkova na tym stanowisku był Markus Jastrow, który w wyniku zaangażowania politycznego w 1861 roku musiał opuścić Warszawę. W roku 1878 otwarto nową postępową synagogę, zwaną Wielką Synagogą na Tłomackiem. Precedensem w dniu uroczystego otwarcia bożnicy było wygłoszenie przez Izaaka Cyłkova kazania w języku polskim zamiast w dopuszczanym przez władze carskie niemieckim. Izaak Cyłkow był cenionym kaznodzieją, jednak dziełem jego życia był przekład Biblii hebrajskiej na język polski. Poniższa tabela prezentuje chronologiczny układ kolejno ukazujących się tomów.

Księga:	Data wydania:	Data wydania reprintsu:
<i>Księga psalmów</i>	1883	2008
<i>Tora</i>	1895	2006
<i>Księga Izajasza</i>	1896	2011
<i>Księga Jeremiasza</i>	1899	2009
<i>Księga Ezechiela</i>	1900	2010
<i>Księga dwunastu proroków</i>	1901	2013
<i>Księga Hioba</i>	1903	2008
<i>Księga pięciu zwojów</i>	1904	2007
<i>Księga Jozuego</i>	1905	2012
<i>Księga przypowieści</i>	1905	2009

* *Psalmy*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2008; *Tora – Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. I. Cyłkow, Kraków 2006; *Księga Izajasza*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2011; *Księga Jeremiasza*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2009; *Księga Ezechiela*, tłum. I. Cyłkow, Kraków 2010; *Księga dwunastu mniejszych proroków*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2013; *Księga Hioba*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2008; *Księga pięciu megilot*, tłum. I. Cyłkow, Kraków 2007; *Księga Jozuego*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2012; *Przypowieści Salomona*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2009.

Izaak Cylkow zmarł 1 grudnia 1908 roku w Warszawie. Po jego śmierci wydano część pozostałych przekładów Biblii hebrajskiej:

Księga/i:	Data wydania:	Data wydania reprintu:
<i>Księga Sędziów</i>	1913	2012
<i>Księgi Samuela</i>	1913	2014
<i>Księgi królewskie</i>	2014	2014

* *Księga sędziów*, tłum. I. Cylkow, Kraków–Budapeszt 2012; *Księga Samuela*, tłum. I. Cylkow, Kraków–Budapeszt 2014; *Księga królów*, tłum. I. Cylkow, Kraków–Budapeszt 2014.

Wybuch pierwszej wojny światowej uniemożliwił pośmiertne wydanie *Księgi Daniela*, *Księgi Ezdrasza i Nechemiasza* oraz *Ksiąg kronik*. Niestety rękopisy nie przetrwały prawdopodobnie okresu drugiej wojny światowej⁶.

Praca translatorska i egzegetyczna Izaaka Cylkowa wpisuje się w szeroko rozumiany nurt badań historyczno-krytycznych epoki nad Biblią. W swoich komentarzach Cylkow koncentruje się przede wszystkim na analizie filologicznej i historycznej. Praktycznie brak jest tradycyjnej, żydowskiej hermeneutyki, zwanej *pardes*, na którą składa się poszukiwanie sensu literalnego (tzw. *pszat*), alegorycznego (tzw. *remesz*), midraszowego (tzw. *drasz*) i mistycznego (tzw. *sod*). Cylkow odwołuje się na równi do opinii żydowskich egzegetów religijnych, jak i współczesnych mu świeckich i chrześcijańskich badaczy Biblii. Również struktura jego przekładów oddaje historyczno-krytyczne podejście do świętych tekstów. Na przykład przekład *Tory* rozpoczyna się od *Uwag wstępnych*, na które składają się następujące rozdziały: *Nazwa i podział Pięcioksięgu*, *Treść Pięcioksięgu*, *Powaga Pięcioksięgu*, *Pismo*, *Język*, *Kult ofiarny*, *Rodzaje ofiar*, *Ofiary śnieczne*, *Autentyczność Pięcioksięgu*, *Argumenty przeciw autentyczności Pięcioksięgu*, *Przekłady Pięcioksięgu*, *Przekłady chaldejskie*, *Przekłady greckie*, *Przekłady syryjskie*, *Przekłady arabskie i perskie*, *Przekłady łacińskie*, *Przekłady słowiańskie*, *Literatura egzegetyczna*. Tekst główny składa się z hebrajskiego oryginału, tłumaczenia na język polski oraz komentarzy do poszczególnych wersetów. Nawet jeżeli Izaak Cylkow często opowiada się za bardziej konserwatywnymi rozwiązaniami egzegetycznymi, odrzucając bardziej radykalne hipotezy naukowe jego epoki, to jednak kontekstem jego refleksji jest metoda historyczno-krytyczna. Tak podejście egzegetyczne Izaaka Cylkowa charakteryzje P. Paziński:

⁶ Szerzej na temat biografii Izaaka Cylkowa: H. Halkowski, *Wstęp*, w: *Tora – Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. I. Cylkow, Kraków 2006, s. I–VII; Izaak Cylkow (1841–1908). *Życie i dzieło*, red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010.

„O przynależności Cyłkowa do obozu «postępowców» świadczy jego stosunek do samej Tory. Pięcioksiąg (Naukę) uznaje on za podstawę judaizmu i każdej religii pozytywnej. Wyznaje oświeceniowy, racjonalistyczny pogląd na religię wzięty od Mendelssohna: judaizm jest religią pozytywną, opiera się bowiem na ściśle określonym i otrzymanym z zewnątrz poznaniu, a nie zaś na mniemaniu i przeczuciach właściwych religii naturalnej (...). Korpus żydowskiego prawa dzieli, w duchu Majmonidesa, na uniwersalistyczną etykę i «zewnętrzne formy kulturalne», ochraniające judaizm. Tora jest zatem podstawą nauki o moralności, zawiera najszerszy program postępu pod względem humanitarnym, czystości idei o Bogu i człowieku»⁷.

Rdz 49,10

Tekst masorecki
לֹא יִסּוּר שִׁבְטֵי מִיְהוּדָה וּמַחֲקֵק מִבֵּין רִגְלָיו עַד כְּרִיבָא (שילה) (שילה) וְלֹא יִקְהַת עַמִּים:
Biblia Tysiąclecia (wyd. 5)
„Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów!”
Biblia Ewangelicznego Instytutu Biblijnego
„Nie odstąpi berło od Judy ani buława od jego potomków, aż nadejdzie jeden z jego rodu, ten, którego będą słuchać narody”.
Przekład Izaaka Cyłkowa
„Nie ustąpi berło od Jehudy, ani buława z pomiędzy stóp jego, póki nie przyjdzie Szyło, a temu posłuszeństwo plemion!”

Fragment Rdz 49,10, będący częścią tak zwanego błogosławieństwa Jakuba (49,1–28), ma charakter mesjański zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Największy problem dla egzegetów tego tekstu stanowił i stanowi termin שילה. W *Targumie Neofiti 1* do Rdz 49,10 czytamy: „Nie ustaną [powstawać] królowie spośród tych z domu Judy ani pisarze uczący Prawa od synów jego synów, aż do czasu przyjścia Króla Mesjasza, do którego należy panowanie i któremu będą podlegać wszystkie królestwa”⁸.

⁷ P. Paziński, *Biblia dla Żydów Polaków – projekt Izaaka Cyłkowa*, w: *Izaak Cyłkow (1841–1908). Życie i dzieło*, red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010, s. 111–112.

⁸ Polski przekład *Targumu Neofiti 1* za: *Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, tłum. M.S. Wróbel, Lublin 2014.

Podobne brzmienie ma również *Targum Onkelosa* do tego w. z Księgi Rodzaju⁹. W obu tekstach wyraźnie wspomina się osobę mesjasza (משיח). Rdz 49,10 odczytywał mesjańsko również wielki autorytet średniowiecznej egzegezy rabinicznej Raszi¹⁰ (1040–1105). Komentując niejasne zdanie עַר כְּרִיבָא שִׁילָה, Raszi stwierdza: „Król Mesjasz, do którego należy królestwo”¹¹. Również w pismach pisarzy wczesnochrześcijańskich Rdz 49,10 jest interpretowany w duchu proroctwa mesjańskiego. Przykładem takiej lektury może być np. św. Justyn Męczennik (II w. po Chr.), który w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 120,3 pisze: „Powiedziano bowiem o Judzie: «nie zabraknie księcia z Judy ani wodza z jego lędźwi aż przyjdzie ten dla którego jest to przygotowane. On będzie oczekiwaniem narodów». Wydaje się oczywiste, że to zostało powiedziane nie o Judzie, ale o Chrystusie, bo przecież my wszyscy pochodzący z pogan nie oczekujemy Judy, lecz Jezusa, który także waszych Ojców wyprowadził z Egiptu. Proroctwo rozciąga się bowiem aż do przyjścia Chrystusa: «Aż przyjdzie ten dla którego to przygotowane. On będzie oczekiwaniem narodów»”¹².

Również Orygenes w *O zasadach* (ok. 220 r. po Chr.) wyraźnie akcentuje mesjański charakter Rdz 49,10. Czyni tak wbrew alternatywnym interpretacjom, które sugerują, że tekst ten należy odnosić jedynie do patriarchy Judy: „Oto są świadectwa, które przytaczamy przeciwko tym, którzy twierdzą, iż to, co Jakub powiedział w Księdze Rodzaju, odnosi się do Judy; twierdzą oni również, że do tej pory istnieje zwierzchnik z rodu Judy, ten mianowicie, który jest zwierzchnikiem ich narodu, a którego nazywają patriarchą, i że nie może zabraknąć pochodzących z jego rodu ludzi, którzy przetrwają aż do przyjścia Mesjasza, którego sami sobie opisują. (...) Wiadomo zatem, że przybył Ten, do którego ono należy i w którym jest oczekiwanie narodów. Również fakt, że bardzo wiele narodów pogańskich przez Chrystusa uwierzyło w Boga, dowodzi, że proroctwo to się spełniło”¹³.

⁹ Tekst aramejski i angielski przekład: *Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with An English Translation of the Text*, tłum. M. Aberbach, B. Grossfeld, Denver 1982.

¹⁰ Szerzej na temat tego wybitnego egzegety żydowskiego: A. Rothkoff, A. Grossman, M.Z. Kaddari, J. Fraenkel, I.M. Ta-Shma, J.R. Baskin, *Rashi*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 17, Detroit–New York–San Francisco–New Haven–Waterville–London–Jerusalem 2007, s. 101–106.

¹¹ A. ben Isaiah, B. Sharfman, H.M. Orlinsky, M. Chraner, *The Pentateuch and Rashi's Commentary. A Linear Translation into English*, New York 1976.

¹² Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

¹³ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 325.

Świadectwo Orygeneses wskazuje na istnienie dyskusji pomiędzy wyznawcami judaizmu a chrześcijanami odnośnie do hermeneutyki Rdz 49,10. Warto zauważyć, że interpretacja mesjańska tego fragmentu jest zakładana w obu wspólnotach religijnych. Problem dotyczy jedynie tego, czy zapowiadany mesjasz już się pojawił, jak uważają chrześcijanie, czy należy go jeszcze wyczekiwać, jak uważają Żydzi. Przeciwno chrześcijańskiej lekturze Rdz 49,10 mają przemawiać historyczne fakty. Zdaniem komentatorów, na których powołuje się Orygenes, istnienie instytucji żydowskiego patriarchatu jako politycznego i społecznego zwierzchnika Żydów w *Imperium Romanum* przeczy możliwości odnoszenia tego w. do osoby Jezusa z Nazaretu¹⁴. Ten kierunek egzegezy Rdz 49,10 odrzuca Orygenes, który również powołuje się na dane historyczne. Aleksandryjski teolog uważa, że zburzenie Świątyni w roku 70 po Chr. i ustanie kultu jest świadectwem ustania politycznego zwierzchnictwa w Judzie, a co za tym idzie, proroctwo z Księgi Rodzaju bez wątpienia wypełniło się w osobie Jezusa Chrystusa.

Powyższe przykłady pokazują, że Rdz 49,10 odczytywano mesjańsko zarówno w judaizmie, jak i chrześcijaństwie. Natomiast dyskusja pomiędzy tymi dwoma wspólnotami religijnymi ogniskowała się wokół identyfikacji zapowiedanego pomazańca. Czy jest nim Jezus z Nazaretu, czy może jakaś jeszcze wyczekiwana postać?

Największy problem dla egzegetów tego tekstu stanowił i stanowi termin שִׁילָה¹⁵. Żydowskie i chrześcijańskie interpretacje mesjańskie były jedną z prób rozwiązania tej trudności. Izaak Cylkow w swoim przekładzie *Tory* również musiał zmierzyć się z niejasnym rzeczownikiem שִׁילָה. Uznał, że ten rzeczownik to nazwa własna, oznaczająca miejscowość Szilo. W komentarzu do Rdz 49,10 uzasadnił swój wybór, odwołując się do historii Izraela w okresie sędziów, kiedy w Szilo znajdowało się izraelskie sanktuarium: „שִׁילָה do miasta Szylo w udziale Efraima, po zdobyciu kraju aż do czasów Elego punkt centralny kultu izraelskiego. Joz 18,1.

¹⁴ Na temat instytucji patriarchatu w okresie rzymskim w II–IV w. po Chr.: I.M. Gafni, Świat Talmudu. Od Miszny do podboju arabskiego, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 361–364; M. Jacobs, *Die Institution der jüdischen Patriarchen*, Tübingen 1995; L.I. Levine, *The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries: Sources and Methodology*, „Journal of Jewish Studies” 47 (1996), s. 1–32.

¹⁵ W tym kontekście warto zobaczyć, jak Rdz 49,10 interpretowano w komentarzach historyczno-krytycznych w epoce Izaaka Cylkowa, np.: J. Skinner, *Genesis*, New York 1910, s. 520–524.

Sęd. 18,31. 1 Sam 1,3; 2,14 i t. d. Póki nie przyjdzie idący na czele Jehuda, Num 10,14. do Szylo, czyli póki wojny zdobywcze nie będą ostatecznie ukończone”.

Odrzucając jednocześnie inne możliwe interpretacje, m.in. popularne odczytania שִׁילָה jako שָׁלֹו „do którego należy”, oraz jako „pokój”, „krzewiciel pokoju”, „wysłaniec”, stwierdził, że „nie mają najmniejszej podstawy”.

Podsumowując, wybór interpretacyjny Izaaka Cyklowa został oparty na analizie filologicznej i historycznej Rdz 49,10. W swoim komentarzu nie odwołał się bezpośrednio do żadnego autorytetu rabinicznego. Nie wspomniał również wyraźnie o mesjańskiej lekturze tego wersetu, istotnej zarówno dla Żydów, jak i chrześcijan. Pokazuje to, jak ważna w pracy egzegetycznej Cyklowa była metodologia historyczno-krytyczna, której dał pierwszeństwo przed konfesyjnymi lekturami Rdz 49,10.

Lb 24,17

Tekst masorecki
אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עָתָה אֲשׁוּרֵנוּ וְלֹא קָרוֹב דֶּרֶךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב וְכֵם שֶׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל וּמִחֵץ פֶּאֶתִי מוֹאֵב וְקִצְצָהּ כָּל-בְּנֵי-שֵׁט:
Biblia Tysiąclecia (wyd. 5)
„Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska: wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło. Ono to zmiążdży skronie Moabu, a także czaszki wszystkich synów Seta”.
Biblia Ewangelicznego Instytutu Biblijnego
„Widzę go, lecz to jeszcze nie teraz, oglądam go, ale jeszcze nie z bliska. Otóż wszędzie gwiazda z Jakuba, powstanie berło z Izraela i roztrzaska skronie Moabu oraz ciemię wszystkich synów Seta”.
Przekład Izaaka Cyklowa
„Widzę go, ale nie teraz; spoglądam nań, ale nie zbliska: Wszędzie gwiazda od Jakóba, i powstanie berło z Izraela, – i zburzy krańce Moabu i skruszy wszystkich synów wywrotu!”

Lb 24,17 jest częścią wyroczni Bileama (Lb 23,1–24,25). Podobnie jak w przypadku Rdz 49,10, również Lb 24,17 odczytywano w duchu mesjańskim przez egzegetów i teologów judaistycznych i chrześcijańskich.

W *Targumie Onkelosa* hebrajski rzeczownik כּוֹכַב („gwiazda”) jest odczytywany jako מֶלֶכָא („król”), natomiast שֶׁבֶט („berło”) jest odnoszony do osoby pomazańca (מְשִׁיחָא)¹⁶. Podobnie jest w *Targumie Neofiti I*, gdzie כּוֹכַב („gwiazda”) to מֶלֶךְ („król”), zaś שֶׁבֶט („berło”) interpretuje się za pomocą rzeczowników פְּרוֹק

¹⁶ Angielski przekład *Targumu Onkelosa: The Targum Onkelos to Leviticus. Translated, with Apparatus and Notes*, tłum. B. Grossfeld, Edinburgh 1988.

(„odkupiciel”) i שליט („rządzący”)¹⁷. Mesjańska interpretacja pojawia się również w *Targumie Pseudo-Jonatana* do Lb 24,17 i *Bereszit Rabba* 23,14. Rabbi Akiwa uważał, że prorocstwo Lb 24,17 wypełniło się na osobie Szymona bar Kochby, przywódcy powstania żydowskiego przeciwko Rzymianom w latach 132–135 (jTaan 68d)¹⁸.

W tradycji chrześcijańskiej aluzję do Lb 24,17 można odnaleźć w Ap 22,16, gdzie Jezus jest określony jako ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός („gwiazda świecąca i wczesna”). Święty Ireneusz z Lyonu w swoim *Wykładzie nauki apostoelskiej* 58 tak chrystologicznie odczytuje Lb 24,17: „I znów mówi Mojżesz: *Wезде gwiazda z Jakuba i powstanie wódz z Izraela*. Bardzo wyraźnie ukazuje, że według porządku zbawienia jego cielesne narodzenie nastąpi wśród Żydów i ten, który się urodzi, będzie z pokolenia Jakuba i z pokolenia żydowskiego, a zstąpi z nieba przyjmując porządek zbawienia: gwiazda bowiem ukazuje się na niebie. Wskazuje także na wodza i króla: bo to on jest królem wszystkich zbawionych”¹⁹.

Podobnie odczytuje ten fragment św. Justyn Męczennik w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 106,4: „Mojżesz zaś tymi słowami objawił, że miał wejść jak gwiazda z rodu Abrahama (...). Gdy bowiem w momencie Jego narodzenia weszła gwiazda, jak to zapisano w Pamiętnikach jego apostołów, dzięki temu poznali Go mędrcy z Arabii i przybyli oddać Mu pokłon”.

Obaj Ojcowie apostołscy odczytują więc Lb 24,17 w świetle perykopy Mt 2,1–12, opowiadającej o przybyciu magów do nowo narodzonego Jezusa.

Przekład Lb 24,17 Izaaka Cyilkowa nie odbiega zasadniczo od innych tłumaczeń tego biblijnego wersetu, co pokazuje powyższe zestawienie. W swoim komentarzu Cyilkow odchodzi jednak od mesjańskiej interpretacji, obecnej zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej: „Zdaniem *Abenezry* Dawid, który Moabitów pokonał. Starożytni kom. czytają zam פאתי krańce, פתחי księżęta, wedle innych przedstawiony tu Moab jako człowiek, któremu przyszedł król izr. Skronie i קרקר ciemię zmiażdży”.

¹⁷ Angielskie tłumaczenie tego targumu: *Targum Neofiti 1: Numbers. Translated, with Apparatus and Notes. Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, tłum. M. McNamara, E.G. Clarke, Edinburgh 1995.

¹⁸ Szerzej na temat powstania żydowskiego przeciwko *Imperium Romanum* w latach 132–135: J. Ciecieląg, *Powstanie BarKochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008. Na temat wyroczni Bielama w tradycji targumicznej: A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22–24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011.

¹⁹ Polski przekład tego dzieła: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.

Po pierwsze, uznaje, że rzeczowniki כוכב („gwiazda”) i שֵׁבֶט („berło”) wskazują na osobę króla i władcy, przywołując Iz 14,12 i Rdz 49,10. Po drugie, przywołując m.in. opinię Ibn Ezry (1089–1164)²⁰, odnosi treść tego proroctwa do króla Dawida lub innego izraelskiego monarchy i jego zwycięstw nad Moabitami. Brak jednak w tym komentarzu jakichś wyraźnych aluzji mesjańskich. Podobnie jak w przypadku Rdz 49,10, także i w tym miejscu ujawnia się historyczno-krytyczna orientacja egzegezy Izaaka Cyilkowa. Skupia się on bowiem przede wszystkim na aspekcie filologicznym i historycznym Lb 24,10. Ibn Ezra jest tutaj przywołany nie tyle jako autorytatywny komentator, w ramach *Sitz im Leben* żydowskiej i religijnej hermeneutyki *Tanach*, ale jako jeden z wielu egzegetów objaśniających tekst *Tory*.

Iz 7,14

Tekst masorecki	
לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא לָכֶם אוֹת הַנָּתַתְּ הַעֲלֹמָה הַזֶּה וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:	
Biblia Tysiąclecia (wyd. 5)	
„Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel”.	
Biblia Ewangelicznego Instytutu Biblijnego	
„Dlatego sam Pan da wam znak: oto panna pocznie i urodzi syna, i da mu na imię Immanuel”.	
Przekład Izaaka Cyilkowa	
„Przeto da wam Pan Sam znak: Oto ta niewiasta młoda poczęła i porodzi syna, i nazwie imię jego Immanuel”.	

Iz 7,14 jest częścią perykopy Iz 7,10–17 zapowiadającej narodziny nowego króla. W tradycji chrześcijańskiej jest to jeden z najważniejszych tekstów mesjańskich. Po raz pierwszy taka jego interpretacja pojawia się w Mt 1,18–25, a dokładniej w w. 23, zawierającym cytat z Iz 7,14 w wersji LXX. Autor Mt dokonał w tekście LXX jednej korekty – zamienił czasownik καλέσεις („nadasz”) na καλέσουσιν („nadadzą”). Perykopa Mt 1,18–25 wyjaśnia nadprzyrodzone i dziewicze poczęcie Jezusa, opierając się na rzeczowniku ἡ παρθένος („dziewica”)

²⁰ Więcej na temat tego żydowskiego komentatora: U. Simon, R. Jospe, *Ibn Ezra, Abraham ben Meir*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 9, Detroit–New York–San Francisco–New Haven–Waterville–London–Jerusalem 2007, s. 665–672.

z Iz 7,14. Tłumacz LXX tym rzeczownikiem oddał hebrajski termin עַלְמָה, oznaczający „młodą dziewczynę”²¹.

Kierunek interpretacji Iz 7,14, zapoczątkowany w Mt 1,18–25, był kontynuowany w późniejszych komentarzach do Księgi Izajasza i innych tekstach, powołujących się na to biblijne proroctwo. Między innymi św. Justyn Męczennik w przywoływanym już *Dialogu z Żydem Tryfonem* dwukrotnie przywołuje Iz 7,14 jako dowód potwierdzający dziewicze narodziny Mesjasza (43,5–6; 66,1–3). W swojej *Apologii* tak odnosi Iz 7,14 do dziewiczych narodzin Jezusa z Nazaretu: „Posłuchaj teraz jak Izajasz dokładnie przepowiedział narodzenie Chrystusa z Dziewicy. «Oto dziewica poczne i porodzi syna i nazwie go imieniem Bóg z nami». To, co po ludzku było niewiarygodne i niemożliwe, Bóg przepowiedział przez Ducha proroczego, że się stanie, aby gdy się rzeczywiście wypełni, nikt nie wątpił, lecz właśnie dzięki zapowiedzi wierzył. Gdyby jednak byli tacy, którzy nie rozumieją sensu przytoczonego proroctwa, zarzuciliby nam to samo, co my wypomnieliśmy poetom, gdy głoszą, że Zeus, by zaspokoić swoje żądze, zbliżał się do kobiet, postaram się wyjaśnić dokładniej te słowa. Otóż określenie: «Oto dziewica poczne» oznacza, że dziewica poczne z nikim się nie łącząc” (*Apologia I* 33,1–4; zob. również 54,8)²². Święty Justyn przytaczał te słowa w kontekście swojej polemiki z pogańskim środowiskiem rzymsko-greckim, tłumacząc, jak właściwie należy interpretować ewangeliczną narrację o dziewiczym i nadprzyrodzonym narodzeniu Jezusa, opisanym w Mt 1,18–25, a zapowiedzianym w Iz 7,14.

Święty Jan Chryzostom w dziele *Przeciw Żydom i Hellenom. Wykazanie, że Chrystus jest Bogiem, na podstawie licznych o Nim proroctw*, również mesjańsko interpretuje Iz 7,14: „Inny prorok, posłuchaj, jak mówi, że nie tylko stanie się człowiekiem, lecz i urodzi się z panny: *Oto Panna poczne i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel*, ponieważ jest powiedziane, że z nami jest Bóg”²³.

²¹ Szerzej o wykorzystaniu cytatu z Iz 7,14 w Mt 1,23: W. Jonczyk, *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii wg św. Mateusza*, Warszawa 2010, s. 9–47. Na temat teologicznej eksplikacji imienia Emmanuel „Bóg z nami” w kontekście judaistycznej dyskusji na temat obecności Boga po zburzeniu Świątyni w 70 r. po Chr.: P. Podeszwa, „Bóg z nami” (Iz 1,23). *Obecność Boga w świetle Ewangelii wg św. Mateusza*, w: *Studia nad Ewangelią wg św. Mateusza. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa–Ząbki 2015, s. 143–154.

²² Cyt. za: Justyn Męczennik, dz. cyt.

²³ Cyt. za tłumaczeniem: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007, s. 232.

Widzimy więc, że mesjańska hermeneutyka Iz 7,14 stała się ważnym elementem w ramach chrześcijańskiej refleksji chrystologicznej, również tej o charakterze apologetycznym, dyskutującej ze światem judaizmu i hellenizmu.

Mesjańska interpretacja Iz 7,14 spotkała się z wieloraką reakcją ze strony judaizmu. Przykładem mogą być nowe tłumaczenia Biblii hebrajskiej na język grecki. W przekładach Akwili, Symmachusa i Teodocjana pojawia się rzeczownik ἡ νεάνις oznaczający „młodą kobietę”, który bliższy jest semantyce hebrajskiego rzeczownika עַלְמָה. Wprowadzono go w miejsce ἡ παρθένος („dziewica”), którego użył tłumacz Księgi Izajasza w LXX i który stał się punktem wyjścia dla teologicznej refleksji Mateusza w perykopie Mt 1,18–25. Innym przykładem judaistycznej próby odrzucenia chrześcijańskiej hermeneutyki Iz 7,14 było oskarżanie Jezusa o nieprawe pochodzenie. Funkcjonujące w literaturze żydowskiej określenia Jezusa z Nazaretu jako Jeszua ben Pandera lub Jeszua ben Pantera wydają się nawiązywać do rzeczownika ἡ παρθένος („dziewica”) z Iz 7,14 LXX i Mt 1,23. W przekazach żydowskich, składających się na tradycję antyewangelii, zwanych *Toledot Jeszu*, niejaki Józef Pandera/Pantera, który wykorzystał i uwiódł Maryję, miał być prawdziwym ojcem Jezusa²⁴. W ten sposób w środowisku żydowskim odrzucano i dezawuowano chrześcijański dogmat o nadprzyrodzonych narodzinach Jezusa z Dziewicy Maryi.

Izaak Cylikow przekłada hebrajski rzeczownik עַלְמָה jako „niewiasta młoda”. W komentarzu do Iz 7,14 wyjaśnia: „עַלְמָה nie wyłącznie בתולה dziewica, virgo illibata, a tem mniej taka, któraby po urodzeniu dziewiczość swą zachowała, lecz w ogóle młoda, zdrowa niewiasta”.

Cylikow odrzuca więc ten kierunek interpretacji Iz 7,14, który zapoczątkowała tradycja LXX, a potem wykorzystwała chrześcijańska refleksja chrystologiczna. Warszawski rabin podkreśla, że semantyka rzeczownika עַלְמָה jest dużo szersza niż terminu בתולה, który bliższy jest greckiem ἡ παρθένος i może oznaczać „dziewicę”. Ponadto Izaak Cylikow dyplomatycznie odrzuca chrześcijańską interpretację mariologiczną Iz 7,14, stwierdzając, że עַלְמָה, nie może oznaczać kobiety „k któraby po urodzeniu dziewiczość swą zachowała”. W swoim komentarzu do Iz 7,14 utrzymuje, że wyrocznia proroka jest skierowana bezpośrednio do Achaza i dotyczy jego potomka: „Oto ta niewiasta młoda pocznie, czy też poczęła już, por. Gen 16,11; 38,24; 2Sam 11,5. A zatem mówi prorok o pewnej, obecnej, a przy-

²⁴ Polski przekład różnych wariantów antyewangelii: J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium rzymskim u schyłku antyku. Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytne trwanie*, Gdańsk 2010.

najmniej znanej królowi niewieście, może jednej z żon króla, która mu towarzyszyła. Otóż gdy zrodzi ona syna, będzie radość w kraju z powodu ocalenia i klęski nieprzyjaciół tak wielką, że na pamiątkę tego wypadku nazwie ona, matka, imię jego «z nami Bóg»».

Odrzucenie mesjańskiej hermeneutyki Iz 7,14 podyktowane jest więc przede wszystkim podejściem metodologicznym Izaaka Cyłkowa do tekstu proroctwa Izajasza. Po pierwsze, odwołując się do filologii, odrzucił odczytywanie *לַמֶּלֶכֶת* jako „dziewica”. Po drugie, opierając się na założeniach metody historyczno-krytycznej, odczytuje słowa Izajasza jako odnoszące się do syna króla Achaza. W ten sposób stara się wykazać bezzasadność chrześcijańskiej, ponaddosłownej interpretacji Iz 7,14. Jego postawa nie jest jednak jakąś formą apologetyki judaizmu, ale bazuje na priorytecie historyczno-krytycznej egzegezy. Innymi słowy, filologiczna i historyczna hermeneutyka Iz 7,14 jest w stanie rozstrzygnąć, czy chrześcijańska lektura tego tekstu ma oparcie w sensie dosłownym proroctwa Izajasza. Mimo że Izaak Cyłkow nie powołał się w swoim komentarzu na żaden autorytet rabiniczny, jego stanowisko bliskie jest opinii Hillela, który uważał, że jedynym mesjaszem dla Izraela był Ezechiasz, syn króla Achaza: „Raw Gidel powołując się na Rawa powiedział, że kiedyś Izrael kosztować będzie lat mesjaszowych. Raw Josef: oczywiście, bo któż miałby ich kosztować? Chilek i Bilek?! – To podważa pogląd Rabbiego Hillela, który powiedział, że Izrael nie będzie miał Mesjasza, gdyż kosztował go już w dniach Chizkiji” (bSanh 98b)²⁵.

Ps 110,4

Tekst masorecki	נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם אֱתָהּ כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרֹתָי מֶלֶכֶת־צִדִּיק:
Biblia Tysiąclecia (wyd. 5)	
	„Pan przysiągł i żal Mu nie będzie: Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”.
Biblia Ewangelicznego Instytutu Biblijnego	
	„Pan przysiągł i nie będzie żałował: Ty jesteś kapłanem na wieki według porządku Melchizedeka”.
Przekład Izaaka Cyłkowa	
	„Zaprzysiągł Bóg i nie żałuje, tyś władca na wieki; na słowo Moje, tyś król prawowity”.

²⁵ Tłumaczenie za: *Dni mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a–99a)*, tłum. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, „Literatura na Świecie” 5–6 (1993), http://www.talmud.pl/pdf/dni_mesjaszowe.pdf (dostęp: 12.12.2016).

Ostatni z analizowanych mesjańskich fragmentów z Biblii hebrajskiej pochodzi z Ps 110. W teologii chrześcijańskiej już od czasów literatury nowotestamentalnej jest to jedno z najważniejszych prorocत्व zapowiadających osobę mesjasza. Jako przykład przywołajmy jedynie fragmenty pochodzące z Nowego Testamentu.

W tradycji synoptycznej Jezus przywołuje Ps 110 jako argument podważający jedynie Dawidowe pochodzenie mesjasza (Mk 12,35–37 i par. Mt 22,42–46; Łk 20,41–45). W Dz 2,34–35 Ps 110 jest jednym z kilku argumentów skryptuarystycznych, wykorzystanych w mowie Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,14–36). Z kolei w Hbr nawiązania i cytaty z Ps 110 pojawiają się kilkakrotnie. W Hbr 1,13 jest wykorzystany w serii cytatów z ST ukazujących wyższość Syna Bożego nad aniołami (Hbr 1,5–14). Nawiązanie do Ps 110,4 znajduje się w Hbr 6,20, gdzie wniebowstąpienie Jezusa jest ukazane jako uzyskanie arcykapłańskiej funkcji na wzór Melchizedeka (zob. Hbr 6,13–20). Wątek Melchizedeka jest kontynuowany w Hbr 7,1–28. Autor listu podkreśla wyższość kapłaństwa Jezusa nad kapłaństwem lewickim, przywołując figurę Melchizedeka jako typ arcykapłańskiej godności Chrystusa. Refleksje oparte na Ps 110,4 pojawiają się w tym rozdziale listu aż czterokrotnie (Hbr 7,11.15.17.21).

Przekład Ps 110,4 Izaaka Cyilkowa jest bardzo oryginalny. Rzeczownik כהן, który w większości przekładów jest oddawany jako „kapłan” (zob. powyższą tabelę), zostaje przez Cyilkowa wywiedziony z rdzenia כּוּן. Tak warszawski rabin w swoim komentarzu uzasadnia swój wybór: „כהן part od כּוּן stojący u steru – urzędnik naczelny. Tak nazywają się i synowie Dawida כהנים 2Sam 8,18. Kapłan bowiem nie jest pierwiastokwem lecz pochodnym znaczeniem tego wyrazu”.

Z kolei nazwę własną מֶלְכִּי־צֶדֶק („Melchizedek”), odnoszącą się do jednego z bohaterów opowiadania z Rdz 14, Izaak Cyilkow odczytuje jako zwrot „król prawowity”. W komentarzu przywołuje również klasyczny sposób przekładu Ps 110,4: „Inni: na wzór Melchicedeka, pobożnego króla Salemu”.

Przekład Ps 110,4 Izaaka Cyilkowa jest zatem pozbawiony całkowicie swojego mesjańskiego charakteru. Jego wybór translatorski nie jest jednak bezpośrednio inspirowany żydowską apologetyką, skierowaną przeciw chrześcijańskiej lekturze tego tekstu. Opierając się na argumentach filologicznych, Cyilkow przedstawia swój sposób interpretacji Ps 110,4. Jeżeli efektem tego procesu jest oczyszczenie tego wersetu z mesjańskich konotacji, to jest to jedynie konsekwencja filologicznego i historycznego sposobu hermeneutyki zastosowanej do Księgi Psalmów przez Izaaka Cyilkowa.

Podsumowanie

Omówione powyżej wybrane fragmenty Biblii hebrajskiej (Rdz 49,10; Lb 24,17; Iz 7,14; Ps 110,4), które w tradycji żydowskiej lub/i chrześcijańskiej były interpretowane w duchu mesjańskim, zostały w przekładach i komentarzu Izaaka Cyłkova pozbawione tego mesjanistycznego charakteru. Warszawski rabin osiągnął taki efekt, koncentrując się w swojej pracy translatorskiej na poszukiwaniu sensu dosłownego biblijnych tekstów. Bazując na analizie filologicznej i historycznej, starał się przede wszystkim uchwycić znaczenia poszczególnych wersów w ich kontekście językowym, kulturowym i historycznym. Egzegeza i komentarze Izaaka Cyłkova wpisują się więc w nurt badań historyczno-krytycznych przełomu XIX i XX wieku. Badacz ten, opierając się na metodologii naukowej, w równym stopniu stawia na drugim planie tradycyjne, ponaddosłowne i mesjańskie hermeneutyki Rdz 49,10; Lb 24,17; Iz 7,14; Ps 110,4. Postawa translatorska i komentatorska Izaaka Cyłkova jest związana z jego *Sitz im Leben*. Jako reprezentant ruchu judaizmu postępowego, wyrosłego z Haskali, czyli żydowskiego Oświecenia, stara łączyć się w swojej pracy teologicznej i duszpasterskiej zreformowaną formę judaizmu i współczesny mu świat nauki i kultury.

Bibliografia

- Altman A., *Moses Mendelssohn: a Biographical Study*, Tuscaloosa 1973.
- ben Isaiah A., Sharfman B., Orlinsky H.M., Chraner M., *The Pentateuch and Rashi's Commentary. A Linear Translation into English*, New York 1976.
- Biblia Aramejska. Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, tłum. M.S. Wróbel, Lublin 2014.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990⁴.
- Cieciela J., *Powstanie Bar Kochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008.
- Dni mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a–99a)*, tłum. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, „Literatura na Świecie” 5–6 (1993), http://www.talmud.pl/pdf/dni_mesjaszowe.pdf (dostęp: 12.12.2016).
- Doktor J., *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław 2004.
- Dubin L.C., *Kontekst społeczny i kulturowy osiemnastowiecznego oświecenia*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 656–681.
- Feiner S., *Haskala and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, tłum. Ch. Naor, S. Silberston, London–Portland 2002.

- Finley M., *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 705–729.
- Gafni I.M., *Świat Talmudu. Od Miszny do podboju arabskiego*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 355–424.
- Galas M., *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Kraków 2007.
- Halkowski H., *Wstęp*, w: *Tora – Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. I. Cyłkow, Kraków 2006, s. I–VII.
- Iluk J., *Żydowska politeja i Kościół w Imperium rzymskim u schyłku antyku. Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytnie trwanie*, Gdańsk 2010.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.
- Izaak Cyłkow (1841–1908). *Życie i dzieło*, red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010.
- Jacobs M., *Die Institution der jüdischen Patriarchen*, Tübingen 1995.
- Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, tłum. J. Iluk, Kraków 2007.
- Jonczyk W., *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii wg św. Mateusza*, Warszawa 2010.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22–24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011.
- Levine L.I., *The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries: Sources and Methodology*, „Journal of Jewish Studies” 47 (1996), s. 1–32.
- Łastik S., *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961.
- Maciejko P., *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, tłum. J. Chmielewski, Gdańsk 2014.
- Morgan M.L., *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682–704.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Paziński P., *Biblia dla Żydów Polaków – projekt Izaaka Cyłkowskiego*, w: *Izaak Cyłkow (1841–1908). Życie i dzieło*, red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010, s. 95–118.
- Podeszwa P., *„Bóg z nami” (Iz 1,23). Obecność Boga w świetle Ewangelii wg św. Mateusza*, w: *Studia nad Ewangelią wg św. Mateusza. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa–Ząbki 2015, s. 143–162.
- Rothkoff A., Grossman A., Kaddari M.Z., Fraenkel J., Ta-Shma I.M., Baskin J.R., *Rashi*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 17, Detroit–New York–San Francisco–New Haven–Waterville–London–Jerusalem 2007, s. 101–106.

- Scholem G., *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, tłum. R.J.Z. Werblowsky, Princeton 1973.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, t. 1–2, Stuttgart 1965².
- Simon U., Jospe R., *Ibn Ezra, Abraham ben Meir*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 9, Detroit–New York–San Francisco–New Haven–Waterville–London–Jerusalem 2007, s. 665–672.
- Skinner J., *Genesis*, New York 1910.
- Targum Neofiti I: Numbers. Translated, with Apparatus and Notes. Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, tłum. M. McNamara, E.G. Clarke, Edinburgh 1995.
- Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with An English Translation of the Text*, tłum. M. Aberbach, B. Grossfeld, Denver 1982.
- Targumu Onkelosa: The Targum Onkelos to Leviticus. Translated, with Apparatus and Notes*, tłum. B. Grossfeld, Edinburgh 1988.

„MESJAŃSKIE FRAGMENTY” BIBLIJ HEBRAJSKIEJ W PRZEKŁADZIE TANACH IZAAKA CYLKOWA

Streszczenie

W artykule prezentujemy, w jaki sposób Izaak Cylikow, przedstawiciel judaizmu postępowego, oddaje i komentuje wybrane mesjańskie prorocstwa w swoim przekładzie Biblii hebrajskiej na język polski. W punkcie pierwszym przedstawiono krótką charakterystykę judaizmu w okresie Haskali. Drugi punkt zawiera podstawowe informacje na temat życia i pracy naukowej oraz duszpasterskiej rabina Izaaka Cylikowa. Natomiast w trzecim omówiono hermeneutykę Izaaka Cylikowa wybranych czterech fragmentów Biblii hebrajskiej, które w tradycji żydowskiej lub/i chrześcijańskiej były lub są interpretowane mesjańsko. Tymi tekstami będą: Rdz 49,10; Lb 24,17; Iz 7,14; Ps 110,4.

Słowa kluczowe: mesjanizm żydowski, mesjanizm chrześcijański, Izaak Cylikow, judaizm, hermeneutyka Biblii

**„MESSIANIC PASSAGES” OF THE HEBREW BIBLE
IN THE ISAAK CYLKOW’S TRANSLATION OF THE *TANACH***

Summary

In this article we will present how Isaac Cylkow, a representative of Progressive Judaism, reflects and comments on selected Messianic prophecies in his translation of the Hebrew Bible into Polish. The first point will be presented a short description of Judaism during the Haskalah. The second point will contain basic information about the life and scientific work of the Rabbi Isaac Cylkow. The third will discuss the hermeneutics of Isaac Cylkow four selected fragments of the Hebrew Bible, which in Jewish and / or Christian Tradition have been or are interpreted as messianic prophecies. These texts will be: Gen 49.10; Num 24.17; Is 7:14; Ps 110.4.

Keywords: Jewish messianism, chritian messianism, Isaak Cykow, Judaism, hermeneutic of the Bible

Translated by Piotr Goniszewski

THE ROLE OF GENESIS ACCOUNT OF CREATION IN THE DEVELOPMENT OF MONOGAMY IN THE OLD TESTAMENT AND ITS RECEPTION IN THE EARLY CHURCH

Marcin Krycki*

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Introduction

John Paul II in his Wednesday Catechesis on the theology of the body, addressing the issue of the unity and indissolubility of marriage, indirectly indicates the problem of the difference between the sources Jesus and the Pharisees appealed to in the controversy on the issue of divorce. As presented by the latter, the foundation of the Israel's understanding of the nature of marriage was based on the Mosaic Law. Jesus, in contrast to Pharisees appealed to the beginning, undoubtedly, as the Pope continuous, he appealed to the Book of Genesis¹.

Although the question of the Pharisees strictly deals with the issue of divorce, however, it also implies the minimalistic and legalistic understanding of marriage: "Christ does not accept the discussion on the level on which his interlocutors tried to introduce it; in a sense, he does not approve the dimension they tried to give

* Fr. Marcin Krycki – priest of the Archdiocese of Szczecin-Kamień. Postgraduate student at the Institute of Philosophy at the Faculty of Humanities of the University of Szczecin. Research interests: bioethics, studies on marriage and family. E-mail: kryckimarcin@gmail.com.

¹ John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Boston 2006, p. 131–134.

the problem. He avoids entangling himself in juridical or casuistic controversies; instead, he appeals twice to the ‘beginning’².

As John Paul II continues, those texts from the Book of Genesis are not of legalistic nature, but rather metaphysical, therefore, Jesus indicates that the entire problem pertains to the understanding of what human being, in general, and marriage, in particular, is.

Therefore, as indicated by Pope John Paul II, there was a problem of the foundation of the understanding of marriage. Although, it may seem, following the way of thinking of the Pharisees, it was the Law of Moses that was the foundation of marriage customs in Israel, I will argue in my paper, that the account of creation played a significant role in shaping the culture of Israel regarding monogamy. This understanding of marriage as presented by Christ by recalling the “beginning” was carried on to the Church. Although the first Christians were guided in many aspects of their lives by the Mosaic Law, nevertheless, their comprehension of marriage was based on the account of creation, as indicated by Christ.

1. The Old Testament Process of Displacing Polygamy by Monogamy

1.1. Polygamy in Judaism

Biblical scholars agree that polygamy was undoubtedly a part of life in the Old Testament Judaism³. Louis Epstein shows that since there are no records of the origins of Hebrew life (their go back to the dawn of human history), “there is room for speculation whether this [polygamous] tradition is native with the Hebrews or was acquired during their history as a result of foreign influences”⁴. He argues that the biblical records lead to two possibilities: (1) the Hebrew family was essentially monogamous and because of foreign influence polygamy was tolerated as deviation from the standard, or (2) polygamy was the norm of Hebrew family life

² *Ibidem*, p. 132.

³ Among others: D.I. Brewer, *Jesus' Old Testament Basis for Monogamy*, in: *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J.L. North*, ed. S. Moyise, Sheffield 2000, p. 74–75; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, Vol. 1, Atlanta, Ga. 1991, p. 70–71; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London 1944, p. 118–121; L.M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Mass. 1942, p. 3–12.

⁴ L.M. Epstein, *op. cit.*, p. 3.

and certain internal developments operated toward the ideal of monogamy⁵. After a short analysis of the Old Testament texts Epstein concludes, that: “it seems to us that the evidences advanced in support of the theory of polygamy are more compelling than those offered to support monogamy. (...) Though we find the view of those who maintain that polygamy is rooted in native Hebrew life more plausible and more acceptable to us, we do not go to the whole distance with them in their arguments. We do not claim a *native* Hebrew tradition of polygamy. (...) The extent to which we do go with this view is that polygamy was an established institution in Hebrew society from time immemorial”⁶.

In his analysis of the issue, Epstein argues that the monogamous tendencies grew with the progress of Hebrew history influenced by the law-giver and preacher. It was impossible to get rid of polygamy in a short period of time by outright prohibition, thus he had to eliminate it gradually. The preacher taught monogamy through various biblical narrations e.g. by the story of creation, by the story of Solomon, by the words of the prophets, and by apologies for the polygamy of some prominent biblical persons⁷.

Francis Martin presents opposite point of view. He agrees that polygamy indeed existed in Israel, it was presumed, however never legislated in any positive sense. It was monogamy that was increasingly considered to be the norm and the ideal, not only in the sapiential and prophetic literature, but eventually in legal texts as well. Martin makes a conclusion that it may be said of polygamy in Israel that it was discouraged and perhaps actually legislated against⁸. The first part of his argumentation is consistent with those of most of the scholars, although the last statement is hard to defend, since Martin does not refer to any biblical passages, neither to any reliable survey.

Following the argumentation of Epstein, it must be said that polygamy (and polygyny) appears to have been practiced in throughout most of the pre-exilic period in Israel. There are many biblical texts that show frequency of polygamous marriages among the leading personalities of the Bible. Those of whom polygamy

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 6–7.

⁷ *Ibidem*, p. 5–6.

⁸ F. Martin, *Marriage in the Old Testament and Intertestamental Periods*, in: *Christian Marriage: A Historical Study*, ed. G.W. Olsen, New York 2001, p. 17.

is recorded are: Lamech, Abraham, Nahor, Essau, Jacob, Simeon, Gideon, Elkanah, Saul, David, Solomon, Reboham, Jehoash, Abiah, Manasseh, and Sherahim⁹.

David Brewer points out that the Mosaic Law allows polygamy¹⁰, although it never speaks about it with approval. These practices were quite common after times of war when the population was diminished. Polygamy was also related to childlessness, since the maintenance of the family was one of the most ethical demands of old Israel¹¹.

Polygamy in Israel had almost the same consequences as in other nations. Families were usually divided into sub-families because the wives usually rivaled each other, what affected also the children. Sometimes antagonism between the wives even took the form of open hatred. It was quite common in Israel that one of the wives was called “beloved” or primary wife, because of her capacity for bearing children or because of other factors (sometimes it was nothing more than caprice of the husband)¹².

Royal polygamy was a different case. The marriage between the king and a woman from another country was a political arrangement in order to maintain peace or alliance between these two countries. Large amount of wives could also be a sign of wealth and power of the king¹³. There was also a case when the ruler’s wives and concubines passed to his successor¹⁴. In the Old Testament the criticism of polygamy was also pointed to the many wives of kings (some of whom were foreigners)¹⁵.

Polygamy was formally prohibited in Judaism in the eleventh century by the Herem of R. Gershom of Mayence (960-1040 CE). Although it had probably ceased to be practiced long before this¹⁶. Gordon Hugenberger shows that the process of disappearing of polygamous marriages in the history of Israel started in the post-exilic period. He claims that “monogamy was seen as the marital ideal in this period and that actual marital practice was monogamous with few, if any,

⁹ Gen. 4:19; 16:3; 22:24; 28:9; 29:23f.; 46:10; Judg. 8:30; 1 Sam. 1:2; 2 Sam. 3:2f; 5:13; 12:8; 1 Kings 11:3; 1 Chron. 7:14; 2 Chron. 11:21; 13:21; 24:3; cf. L.M. Epstein, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ Cf. Exod. 21:10–11; Deut. 21:15–17; Lev. 18:18.

¹¹ D.I. Brewer, *op. cit.*, p. 75; J. Pedersen, *op. cit.*, p. 70.

¹² Cf. E. Neufeld, *op. cit.*, p. 120–121.

¹³ Cf. F. Martin, *Marriage in the Old Testament...*, p. 17, 71f; D.I. Brewer, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴ Cf. 2 Sam. 16:20–22.

¹⁵ Cf. Deut. 17:17.

¹⁶ D.I. Brewer, *op. cit.*, p. 78.

exceptions”¹⁷. According to many scholars the account of creation from Genesis, many laws of the Pentateuch and statements in the wisdom literature appear to support monogamy as the normal or ideal marriage form¹⁸.

The abovementioned scholars’ research leads to the conclusion that polygamy was present as a part of life in Israel from the time immemorial. Even though in some cases polygamy was allowed and tolerated by Jewish law, it was never considered as a normal (as intended by God) form of family life. It seems to be necessary to look at the process of establishing of monogamy as model form of marriage. In this process the account of creation from Genesis was one of the crucial factors shaping the consciousness of Israelites, especially after the exile.

1.2. The Significance of the Account of Creation in the Process of Development of Monogamy in the Old Testament

In post-exilic biblical texts marriage and infractions of marital obligations were no longer shown as merely private matters, but became the subject of covenantal code. What is more important, is that marriage itself was considered as a covenant between man and woman, which reflected the covenant between Yahweh and the people of Israel¹⁹. In regard to the post-exilic tradition, Martin remarks that: “one aspect of wisdom tradition thinking (...) deserves very special attention. It is the effort of the sages of Israel to understand the mystery of the origins of the universe and specifically of the human race”²⁰.

The first of the two passages regarding creation is Gen. 1:1-2:3, which is considered a part of “Priestly” tradition²¹. This passage is a poetic discourse on the origin

¹⁷ G.P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, Grand Rapids, Mich. 1998, p. 121.

¹⁸ The supporters of this point of view, according to Hugenberger, are: Wilhelm Nowack, Ernst Sellin, Reuven Yaron, Bruce Vawter, Stefan Shreiner, Angelo Tosato, Elizabeth Achtemeier, and Beth Glazier-MsDonald.

¹⁹ F. Martin, *Marriage in the Old Testament...*, p. 20.

²⁰ *Ibidem*, p. 21.

²¹ Claus Westerman addressing the issue of the origin of Genesis 1–11 argues that: “For the written stage, we can agree with generations of scholars that Genesis 1–11 is a composite of two written works, J (the “Yahwist,” tenth-ninth century), and P (the “Priestly source,” sixth-fifth century) (...). In the case of the oral stage, however, research is still very much in flux. Herman Gunkel and others first recognized that J and P are not authors in our sense of the word, but are primarily tradents who fashioned the traditional materials into a single work, a cohesive Primal History. They worked not only as tradents, but as authors and theologians as well. Three tradents contributed to the final written form—J, P, and R (Redactor). But innumerable voices shared in the oral stage, for stories

of the world and of man as the crown of creation. This text can be called a narrative only in an extended sense, because it is a literary presentation of a completed action, and that action is rather described than narrated²². The highest point of this passage is the creation of man (*ādām*)²³. “Then God said, ‘Let us make man in our image, after our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle, and over all the earth, and over every creeping thing that creeps upon the earth.’ So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them. And God blessed them, and God said to them, ‘Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth’” (Gen. 1:26-28).

This passage, through the description of *ādām* as male and female, places sexual differentiation within a world created by God, and affirms human sexuality as good. Following Martin’s interpretation, one can notice that sex is not shown as a means of cultivating cosmic powers (like in fertility cults in Mesopotamia and Canaan), but as something properly human, which expresses the way in which humans image God²⁴. This image is evident in a parallel: “as God creates in his image as his likeness, Adam begets in his likeness as his image, and Eve acquires a man-child with the help of Yhwh (...). Male and female are described as making up the humanity that images God before they are blessed and made fruitful”²⁵.

Addressing the issue of the Genesis’ indications of monogamy, Brewer refers to the exegesis of Evald Lövestam²⁶. This exegesis is based on the rabbinic method called *gezerah shavah* which consists in linking two texts by a shared phrase and applying the definitions or descriptions from one text to the other. Lövestam points out that

passed from mouth to mouth. (...) These narratives had already existed for decades, even centuries, before being written down—not as a tradition known and handed on by only a few people, but rather as an element integral to the life, thought, culture, and religious faith of the people of Israel and their forebears. It was an indispensable element of their history; they lived with these stories”. In: C. Westermann, *Genesis: A Practical Commentary*, Grand Rapids, Mich. 1987, p. 2.

²² Cf. F. Martin, *Male and Female He Created Them: A summary of the Teaching of Genesis Chapter One*, “Communio” 20 (1993), Summer, p. 243.

²³ This word means human being in general, without indicating gender or pointing to any concrete name.

²⁴ Cf. also V.P. Hamilton, *The book of Genesis: Chapters 1–17*, Grand Rapids, Mich. 1990, p. 139.

²⁵ F. Martin, *Male and Female...*, p. 254–255.

²⁶ E. Lövestam, *Divorce and Remarriage in the New Testament*, in: B.S. Jackson, *The Jewish Law Annual*, Vol. 4, Leiden 1981, p. 50.

Gen. 1:27 and 7:9 are linked by the words “male and female.” On one hand, Gen. 7:9 indicates that the phrase “male and female” means a pair, since they went into the ark “two by two,” on the other, Gen. 1:27 shows that God himself was responsible for putting the male and female together. Employing *gezerah shavah* method, Lövestam concludes that these texts can be used to show that God put men and women together in pairs. Thus, it can be inferred that God instituted marriage as one husband and one wife. Although marriage is not mentioned in either text, but in Gen. 1:28 God blessed them and told them to multiply, so it could be deduced that marriage was implied. Moreover, Brewers continues, the first text of creation refers to the beginning, thus “if God did something one way, we should follow his example”²⁷.

The second Biblical text concerning creation of the world is Gen. 2:4-25, which belongs to the “Yahwist” tradition. Richard Davidson shows that many modern scholars²⁸ likewise recognize that the second account of creation clearly reveals that the divine design for marital form is monogamy²⁹. In this analysis the most important is the passage regarding creation of man and woman: “then the LORD God formed man [āḏām] of dust from the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man [āḏām] became a living being. [...] So the LORD God caused a deep sleep to fall upon the man [āḏām], and while he slept took one of his ribs and closed up its place with flesh; and the rib which the LORD God had taken from the man [āḏām] he made into a woman [iššāḥ] and brought her to the man. Then the man [āḏām] said, ‘This at last is bone of my bones and flesh of my flesh; she shall be called Woman [iššāḥ], because she was taken out of Man [īš].’ Therefore a man [īš] leaves his father and his mother and cleaves to his wife [iššāḥ], and they become one flesh”. (Gen. 2:7; 21-24)

In the latter part of the text (Gen. 2:23) there is an instance of etymology, a derivation based on assonance: “she shall be called woman [iššāḥ], because she was taken out of man [īš].” Victor Hammilton points out, that the text does not say “she shall be called female [nəqēbāḥ], because she was taken out of male

²⁷ D.I. Brewer, *op. cit.*, p. 86–87.

²⁸ Among others: W. Vogels, *Man and Woman—Their Dignity, Mutuality, and Fidelity in Marriage: A Biblical Perspective (Gen 1–3)*, “Bible Bhashyam” 23 (1997), p. 223–224; W. Loader, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*, Grand Rapids 2004, p. 42; W. Neuer, *Man and Woman in Christian Perspective*, Wheaton, Ill 1991, p. 168.

²⁹ R.M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, Peabody, Mass. 2007, p. 21–22.

[zākār],” therefore the narrator by using these two words that sound alike wished to emphasize the identity and equality of the primal couple³⁰.

The creation of woman from one of man’s rib, according to Westerman, is not to be understood as factual description. The narrator tries to ground the intimate relationship between man and woman in the process of creation³¹. The creation of woman supplies what was missing for man’s perfect happiness. This passage contains a hint of poetry, which is missed if one reads it as an account of a clinical operation or as an attempt to explain some feature of man’s anatomy. Rather, as Umberto Cassuto shows, it brilliantly depicts the relation of man and wife: “just as the rib is found at the side of the man and is attached to him, even so the good wife, the *rib* of her husband, stands at his side to be his helper-counterpart, and her soul is bound up with his”³². The phrase “bone of my bones and flesh of my flesh” indicates the unity of nature of man and wife³³. Such close and intimate relationship of the first couple shown in the second chapter of Genesis can be considered as an argument for monogamy. Since in the polygamous marriage the husband is not capable to set undivided, sole love on all of his wives, polygamy is set far away of the ideal depicted in the book of Genesis.

The first couple’s relationship can be called the archetypal marriage form presented by God for humans as a paradigm for a monogamous marriage. There are several arguments in the text that support this thesis. The first argument is based on the consecutive usage of singular nouns and pronouns: God makes “**him** a helper fit for **him**” (Gen. 2:18), God “took **one** of his ribs” and the rib God made “into a **woman** and brought **her** to **the man**” (Gen. 2:21-22), beholding what God had made “**the man** said (...) **she** shall be called **Woman**, because **she** was taken out of **Man**” (Gen. 2:23). Obviously, the text denotes a union between one man and one woman. In Gen. 2:24 the phrase “a man (...) cleaves to his wife” with both nouns in singular, clearly implies that the sexual relationship is intended to be monogamous, and should be shared between two marriage partners. The Septuagint translation makes this point more explicit by adding a numeral adjective “two” in the mentioned verse³⁴.

³⁰ V.P. Hamilton, *op. cit.*, p. 180; to this interpretation refers also John Paul II in: *op. cit.*, p. 139.

³¹ C. Westermann, *op. cit.*, p. 21.

³² U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis I–II*, Jerusalem 1961, p. 134.

³³ E.H. Maly, *Genesis*, in: *The Jerome Biblical Commentary*, eds. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs, N.J. 1968, p. 12.

³⁴ Bible Works Greek LXX/BNT Gen. 2:24: “*kai esontai hoi duo eis sarka mian*” (“and they two shall become one flesh”).

Wide range of the Old Testament texts witness to the process of eradicating polygamy. The account of creation as an opening part of Pentateuch (which is the most important part of Jewish scriptures), plays a significant role in this process, since it appeals to the primal God's design and thus serves a model for human relationships. It is possible to make a hypothesis that the process of redaction of the Book of Genesis (which was accomplished about the fifth century BC) integrated in the book the elements of the tradition which had already existed for centuries in the consciousness of the Israelites. One part of this tradition was the idea of monogamy as consistent with Yahweh's will concerning marriage. Thus, it is most likely that the first two chapters of Genesis radically influenced the process of strengthening monogamy especially in post-exilic period.

2. Jesus' Old Testament Basis for Monogamy

The Genesis account of creation had a strong influence not only in the Old Testament times, but also in Jesus' times. In two Gospels: according to Matthew and Mark it is recorded that Jesus refers to the beginning in the discussion with the Pharisees concerning indissolubility of marriage.

2.1. The Context of Jesus' Discussion with the Pharisees

Since the second-temple period³⁵ in Israel there was going a well-known debate between the schools of Hillel the Elder³⁶ and Shammai the Elder³⁷ concerning the problem of grounds for divorce. The crux of the matter was the fact that the followers of these schools proposed different interpretations of Deut. 24:1³⁸. The Mishnaic tractate *Gittin* in classical rabbinic style summarized the essence of the arguments: "The School of Shammai says: A man may not divorce his wife unless he has found unchastity in her, for it is written, *Because hath found in her indecency in anything*. And the School of Hillel says: (He may divorce her) even if

³⁵ The second-temple period in Jewish history lasted between 530 BC and 70 CE, when the Second Temple of Jerusalem existed.

³⁶ The greatest Jewish scholars of the second-temple period.

³⁷ One of the principal leaders of the Sanhedrin in the second-temple period.

³⁸ Cf. R.F. Collins, *Divorce in the New Testament*, Collegeville, Minn. 1992, p. 75.

she spoiled a dish for him, for it is written, *Because he hath found in her indecency in anything*³⁹.

Only two Gospels, viz. according to Matthew and Mark, recorded the discussion between Jesus and the Pharisees: “And Pharisees came up to him and tested him by asking, ‘Is it lawful to divorce one’s wife **for any cause**?’ (...) And I say to you: whoever divorces his wife, **except for unchastity**, and marries another, commits adultery” (Matthew 19:3, 9). “And Pharisees came up and in order to test him asked, ‘Is it lawful for a man to divorce his wife?’ (...) And he said to them, ‘Whoever divorces his wife and marries another, commits adultery against her; and if she divorces her husband and marries another, she commits adultery’” (Mark 10:2, 11-12).

In the Gospel according to Matthew the two highlighted expressions, “for any case,” and “except for unchastity,” play an important role, since they unveil the background of Jesus’ answer, which is the aforementioned rabbinic debate concerning divorce. The similar scene is recorded in the Gospel according to Mark; however in that gospel relation to the debate is not so obvious. The Pharisees, as it is shown in both gospels, asked Jesus about the interpretation of Deut. 24:1-4, which is to only one Old Testament text which deals with the divorce certificate. Although, before Jesus answered this question, he emphasized also issues concerning monogamy and indissolubility of marriage, which he found very important.

2.2. The Line of Jesus’ Argumentation

But from the beginning of creation, “God made them male and female.” [Gen. 1:27] “For this reason a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two [Gr. *duo*] shall become one flesh.” [Gen 2:24] So they are no longer two but one flesh. What therefore God has joined together, let not man put asunder.” (Mark 10:6-9)

He answered, “Have you not read that he who made them from the beginning made them male and female [Gen. 1:27], and said, ‘For this reason a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two [Gr. *duo*] shall become one flesh’? [Gen. 2:24] So they are no longer two but one flesh. What therefore God has joined together, let not man put asunder.” (Matt. 19:4-6)

³⁹ *Mishna Gittin* 9:10; as quoted in R.F. Collins, *op. cit.*, p. 75.

Both gospels show that before Jesus answered the question of Pharisees and made an authoritative interpretation of Deut. 24:1, he reminded that from the beginning marriage was intended to be monogamous and lifelong. What is more important, Jesus refers to both Old Testament accounts of creation and combines them in order to make a conclusion that marriage partners are joined together by God, and therefore any human instance cannot change it.

Analyzing these passages, Brewer insists that in the first stage of Jesus' argumentation, the reference to Gen. 1:27 (and indirectly to Gen. 7:9) in Mark 10:6 (and even clearly in Matt. 19:4) is very similar to the opening phrase characteristic for the Damascus Document (CD 4.21: "while the foundation of creation is"). This introductory phrase indicates that the importance of the exegesis lies in the fact that this is the example that the Creator set for everyone else. Although Brewer does not claim that Jesus consciously or unconsciously referred to the Damascus Document, but "[i]t is more likely that this was a standard proof for monogamy which was well known. For this reason both Jesus and the Qumran exegete start off with this proof"⁴⁰.

The second stage of Jesus' argumentation against polygamy and divorce is reference to Gen. 2:24. Additional numeral adjective "two" (Gr. *duo*) is present in both Synoptic Gospels, Matthew and Mark. In fact, this additional word is present in almost all the ancient versions of the text except Hebrew⁴¹. It must be assumed that this variant of the text is used not incidentally, but reflects the intention of Jesus Christ. This conclusion is supported by the next verse, which highlights the presence of this adjective: "so they are no longer two [Gr. *duo*] but one flesh".

Using abovementioned method *gezerah shavah*, one can notice that Jesus combined two Old Testament arguments for monogamy, which comes from two accounts of Creation in Genesis 1-2, in order to construct an argument for indissolubility of marriage. The common, linking words are: "male and female" in Gen. 1:27 and "man and his wife" in Gen. 2:25. In the second account of creation the act of joining is not ascribed to anyone, thus it can be assumed that man and his wife join themselves to each other. However in the first account of creation man and woman are created and brought together by the creative act of God. Through

⁴⁰ D.I. Brewer, *op. cit.*, p. 97.

⁴¹ Brewer gives a clue to solve this inconsistency: "It is possible that there was a Hebrew text which contained this variant [adjective "two"], but the widespread use of this variant in ancient versions in contrast to the most influential Hebrew text, suggests that there was either a theological reason for including it or a contrary theological reason for the rabbis to exclude it. The actual situation was probably a mixture of these two." (D.I. Brewer, *op. cit.*, p. 98).

gezerah shavah Jesus communicates the truth that a couple is joined together by God. Hence, the primary intention of the Creator (for lifelong marriage of one man and one woman) is more authoritative than Mosaic right to write a certificate of divorce, which was given “for hardness of [Israelites’] heart” (Matt. 19:8; Mark 10:5)⁴².

3. The account of Creation in Early Church Fathers

It would exceed the scope of this paper to describe profoundly the entire teaching of the Early Church Fathers regarding the nature of marriage and its development. For the present concern, the witness of the most prominent Fathers of the Church is sufficient to indicate that the account of creation became the foundation of the monogamous understanding of marriage. Although, it needs to be noticed that there was also a development of the precise meaning of the passage, what was a basis of the arguments on the allowance of divorce in case of fornication or on the non-possibility of another marriage after the death of one’s own spouse.

The Fathers of the Church, which witness to the formation of the doctrine of the Early Church, described the nature of marriage following the teaching of Christ. They not only understood Christ’s appeal to Genesis as dealing strictly with the question of divorce (which could as well imply the polygamous unions with the prohibition of divorce of each wife) but they directly taught that the account of creation is normative for the monogamous marriage.

In *Exhortation to Chastity* Tertullian wrote: “I will call your attention to the law of monogamy. The very origin of the human race sanctions it”⁴³. The idea behind this understanding was that the act of creation of a man and a woman establishes the norm on marriage. Tertullian concludes that if God plan had included polygamous unions then God would have created one man and many women⁴⁴. It is similarly stated in *Incomplete Work on Matthew*: “‘Male and female.’ Not male and many females, so that a man is allowed to possess many wives, nor males and

⁴² Cf. *ibidem*, p. 98–100; F. Martin, *Marriage in the New Testament Period*, in: *Christian Marriage: A Historical Study*, ed. G.W. Olsen, New York 2001, p. 52–53.

⁴³ Tertullian, *Exhortation to chastity*, 5 as quoted in: *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament. II. Mark*, eds. T.C. Oden, C.A. Hall, Downers Grove, Ill 1998, p. 135.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 134–135.

a female, so that one woman is allowed to have many husbands”⁴⁵. Chrysostom in one of his homilies on the Gospel of Matthew reminded: “one man must dwell with one woman continually and never break off from her”⁴⁶. Those texts witness that the interpretation of Genesis among the fathers was a basis of the monogamous marriage.

The prohibition of another marriage in the early Church had actually two facets, which were debated in the Early Church: (1) the prohibition forbids any other marital union even after the death of one’s own spouse⁴⁷, or (2) the prohibition forbids polygamy. The Church decided in favor of the second, so St. Augustine taught clearly that: “the husband is also bound, as long as his wife is alive”, in any other case, the polygamy was considered as sinful⁴⁸.

Although the account of creation was normative for the Fathers, they discovered, in the light of Christ, another dimension of its prescriptiveness. It was not only the “arbitrary” decision of the Creator to legislate for monogamous marriage, but the Fathers considered its exemplarity as a prophecy regarding the union between Christ, the bridegroom, and the Church, his bride. Marriage as a sign of mutual love of Christ and the Church is shown in the works of Origen, who wrote: “The apostle understands ‘the two shall become one flesh,’ as referring to Christ and the church”⁴⁹. In this perspective Jacob of Sarug added: “The prophet Moses spoke of man and woman in this way in order to foretell Christ and his church”⁵⁰. He defends Moses and the permission of the “bill of divorce” recognizing it as a sign of prophecy that was to be fulfilled with the coming of Christ when the true nature of marriage as sacramental would be established⁵¹.

⁴⁵ *Incomplete Work on Matthew. Homily 32*, as quoted in: *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament. Ib. Matthew 14–28*, ed. M. Simonetti, Downers Grove, Ill 2002, p. 91.

⁴⁶ Chrysostom, *The Gospel of Matthew, Homily 62.1*, as quoted in: *Ancient Christian Commentary...*, ed. M. Simonetti, p. 91.

⁴⁷ Athenagoras, *A Plea Regarding Christians*, 33: “We hold that a man should remain as he is born or else marry only once. For a second marriage is a veiled adultery.” as quoted in: *Ancient Christian Commentary...*, eds. T.C. Oden, A. Hall, p. 136.

⁴⁸ Augustine, *Adulterous Marriages*, 2.9.8, as quoted in: *Ancient Christian Commentary...*, eds. T.C. Oden, A. Hall, p. 136.

⁴⁹ Origen, *Commentary on Matthew*, 14.17, as quoted in: *Ancient Christian Commentary...*, ed. M. Simonetti, p. 92.

⁵⁰ Jacob of Sarug, *Homilies*, as quoted in: *Ancient Christian Commentary...*, eds. T.C. Oden, A. Hall, p. 135–136.

⁵¹ Cf. *ibidem*.

Conclusion

There is one final question that remains open on the question of the account of Genesis and Christ appealing to it. The Gospel of Matthew contrasts the teaching of the Book of Genesis and the original account of creation with the Law of Moses. Under the Law of Moses the polygamy was permissible while the monogamy remained an ideal. Christ was able to place this ideal as normative and possible to fulfill, only because he offered the humanity what Moses could not. Namely, Christ by his death and resurrection, made possible to restore the original meaning of creation, including marriage. In Christ monogamous sacramental marriage fulfilled its prophetic function as the union between Christ and the Church. Following the lead of the Fathers, it can be noticed that only in Christ the original significance of creation is truly fulfilled, only in him man can go “to the beginning.”

Bibliography

- Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament. Ib. Matthew 14–28*, ed. M. Simonetti, Downers Grove, Ill 2002.
- Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament. II. Mark*, eds. T.C. Oden, C.A. Hall, Downers Grove, Ill 1998.
- Brewer D.I., *Jesus' Old Testament Basis for Monogamy*, in: *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J.L. North*, ed. S. Moyise, Sheffield 2000, p. 75–105.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis 1–11*, Jerusalem 1961.
- Collins R.F., *Divorce in the New Testament*, Collegeville, Minn. 1992.
- Davidson R.M., *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, Peabody, Mass. 2007.
- Epstein L.M. *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Mass. 1942.
- Hamilton V.P., *The book of Genesis: Chapters 1–17*, Grand Rapids, Mich. 1990.
- Hugenberger G.P., *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, Grand Rapids, Mich. 1998.
- John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Boston 2006.
- Lövestam E., *Divorce and Remarriage in the New Testament*, in: B.S. Jackson, *The Jewish Law Annual*, Vol. 4. Leiden 1981, p. 47–65.
- Maly E.H. *Genesis*, in: *The Jerome Biblical Commentary*, eds. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs, N.J. 1968, p. 7–46.
- Martin F., *Male and Female He Created Them: A summary of the Teaching of Genesis Chapter One*, “Communio” 20 (1993), Summer, p. 240–265.

Martin F., *Marriage in the New Testament Period*, in: *Christian Marriage: A Historical Study*, ed. G.W. Olsen, New York 2001, p. 1–49.

Martin F., *Marriage in the Old Testament and Intertestamental Periods*, in: *Christian Marriage: A Historical Study*, ed. G.W. Olsen, New York 2001, p. 50–100.

Neufeld E., *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London 1944.

Pedersen J., *Israel, Its Life and Culture*, Vol. 1, Atlanta, Ga. 1991.

Westermann C., *Genesis: A Practical Commentary*, Grand Rapids, Mich. 1987.

ROLA OPISU STWORZENIA Z KSIĘGI RODZAJU W ROZWOJU MONOGAMII W STARYM TESTAMENCIE I JEGO RECEPCJA W PIERWOTNYM KOŚCIELE

Streszczenie

Analiza tez biblistów dotyczących poligamii w Starym Testamencie prowadzi do konkluzji, że była ona praktykowana w starożytnym Izraelu. Znaczący temat podają dwie ewentualności: albo poligamia była częścią kultury semickiej od zarania jej dziejów, albo była późniejszym skutkiem wpływów kultury ludów ościennych. Niemniej, jak podaje autor artykułu, istnieją niezbita dowody, że poligamia nigdy nie była tolerowana jako normalna, zamierzona przez Boga forma życia rodzinnego. Główną tezę artykułu jest stwierdzenie, że opis stworzenia z Księgi Rodzaju istotnie wpłynął na rozwój monogamii w kulturze starożytnego Izraela. Opisana relacja pierwszej pary ludzi miała na celu prezentować archetypiczną formę małżeństwa zaproponowaną przez Boga ludziom jako paradygmat monogamicznego małżeństwa. Artykuł ukazuje, że prawdopodobna jest hipoteza biblistów, że proces redakcji Księgi Rodzaju (ukończony około V wieku przed Chrystusem) zintegrował w tekście elementy tradycji monogamicznej, które były obecne w świadomości Izraelitów od wieków, jednocześnie stał się wzorcem życia małżeńskiego dla kolejnych pokoleń i pomógł wykorzystać ślady myślenia poligamicznego. Artykuł porusza również sporną kwestię rozwodów dyskutowaną przez szkoły rabinackie Hillela Starszego i Shammaia Starszego, do której odniósł się Jezus w Ewangelii, odwołując się do opisu stworzenia z Księgi Rodzaju. Przedstawione w tekście wybrane wypowiedzi Ojców Kościoła dotyczące monogamii również wskazują, jak istotną rolę odgrywa opis stworzenia z Księgi Rodzaju w formowaniu chrześcijańskiej świadomości odnośnie do małżeństwa.

Słowa kluczowe: monogamia, poligamia, małżeństwo w Starym Testamencie, Ojcowie Kościoła, Księga Rodzaju

**THE ROLE OF GENESIS ACCOUNT OF CREATION
IN THE DEVELOPMENT OF MONOGAMY IN THE OLD TESTAMENT
AND ITS RECEPTION IN THE EARLY CHURCH**

Summary

The analysis of biblical scholars' teaching on polygamy in The Old Testament leads to the conclusion that it was practiced in the ancient Israel. Experts in this field give two possibilities: either polygamy was a part of the Semitic culture from the dawn of history, or it was later effect of the influences of the culture of neighboring peoples. However, as the author of the article claims, there are irrefutable proofs that polygamy was never tolerated as normal, intended by God form of family life. The main thesis of the article is the conviction that the account of creation from the Book of Genesis substantially influenced the evolution of monogamy in the culture of the ancient Israel. Described relation of the couple of the first people had to be an archetypical form of marriage presented by God and proposed for people as a paradigm of the monogamous marriage. The article shows that it is probable the hypothesis of the biblical scholars expressing the conviction that the process of redaction of the Book of Genesis (finished around 5th century BC) integrated in its content elements of the monogamous tradition that was present in the consciousness of the Israelites from centuries; what is more, it became the paradigm for the marital life for later generations and it helped to get rid of the traces of the polygamous mindset. The article also describes the controversial debate concerning divorce between rabbinical schools of Hillel the Elder and Shammai the Elder; as the Gospel presents Jesus Christ refers to this quoting the passage on creation from the Book of Genesis. Presented in the article selected excerpts from the Church Fathers on monogamy also pointed to the importance of the Genesis account of creation in forming the Christian vision of marriage.

Keywords: monogamy, polygamy, marriage in the Old Testament, the Church Fathers, the Book of Genesis

NAWROTY BRZMIENIOWE W EWANGELII WG ŚW. MARKA W KILKU NOWSZYCH PRZEKŁADACH WERSETÓW 33–50 Z ROZDZIAŁU 9

Grzegorz Kubski*

Wydział Pedagogiczno-Artystyczny UAM w Kaliszu
Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań

Ewangelia wg św. Marka bardzo dzieli odbiorców ze względu na swą estetykę. Jedni uważają ją za dzieło – mówiąc delikatnie – o niewyrafinowanej szacie językowej, gdy tymczasem inni, jak sędzę – nad wyraz słusznie, za księgę spisana językiem jak najbardziej literackim, choć swoistym, innym niż niebiblijne dzieła hellenistyczne, księgę noszącą znamiona swoistego „kunsztu narracyjnego”³. Prostota składni, jej schematyczna powtarzalność oraz nierozległy zasób słownictwa są w tej Ewangelii niezwykle zręcznie, nadzwyczaj pięknie zagospodarowane przez hagiografa. Zasłużenie należy mówić o artyzmie, choć przecież służebnym wobec nadrzędnego celu, czyli wobec niesienia słowa Bożego.

Myśląc tak o wartościach estetycznych, nie musimy koniecznie deklarować się jako stronnicy hipotezy oralności w genezie Ewangelii kanonicznych. Wystarczy bowiem, że zgodzimy się co do tego, iż starożytność nie zna jeszcze umiejętności

* Dr hab. Grzegorz Kubski, prof. UAM – profesor w Zakładzie Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM w Kaliszu. Zainteresowania badawcze: historia literatury polskiej XIX w. (szczególnie twórczość Zygmunta Krasińskiego oraz Augusta Cieszkowskiego), komparatystyka literacka, historia egzegezy biblijnej oraz teoria badań biblistycznych, przekłady Nowego Testamentu na polszczyznę, retoryka, dyskurs religijny. E-mail: grequ56@wp.pl.

³ J. Czernski, *Ewangelie synoptyczne. W aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996, s. 96–99.

bezglósnego czytania, a więc walory brzmieniowe dotyczą również tekstów zapisanych (a o niezapisanych z tamtej epoki i tak nie mamy i nie będziemy mieć rozleglejszego pojęcia!). Zresztą księgi Dobrej Nowiny nie tylko w opisie historycznym, ale również w naszych czasach muszą być rzetelnie rozpatrywane jako wypowiedzi do głośnego publicznego odczytania² (oraz zdadne do zaśpiewu). Nawet w ramach hipotez oralności zaznacza się także znaczenie recytowania tekstu, które występowało w konwencjach nauczania prerabbinackiego, jak i – analogicznie w tym samym czasie – w progymnasmatach³. A bogactwo dźwiękowej organizacji wypowiedzi jest powszechną cechą nie tylko starożytnych wierszy, ale również prozy, dobrze znaną poza kręgiem pism biblijnych, w tych zaś księgach nie mniej obecną.

Paralelizm, realizujący się na różnych poziomach wypowiedzi, poczynając od brzmieniowego, a kończąc na tematycznym, jak się uważa, stanowi w ewangelijnej prozie rezultat wpływów literackich wzorców poezji semickiej⁴. Maria Kantor zwraca uwagę, że konstytutywne dla poezji hebrajskiej są nawroty brzmieniowe, m.in. asonanse, aliteracje, rymy (choć te rzadziej). Budują one bowiem spójność tekstu⁵, czyli pełnią funkcję semantyczną i kompozycyjną, nie mówiąc już o tym, że są nośne estetycznie. Takie środki z obfitością zastosował w swoim tekście także św. Marek. W takim razie trzeba zapytać o ich obecność w spolszczeniach jego Ewangelii.

Faktem jest, że nowe przekłady Pisma św. na język polski są przez tłumaczy naznaczone redukowaniem obecności środków językowych, które były uważane za styl biblijny⁶. Ale tym samym dokonało się w naszej kulturze religijnej i literackiej pomniejszenie zasobu cech swoistych, kwantyfikatywnych dla ewangelii jako gatunku wypowiedzi. Niektóre z tych cech swoistych, takie jak konstrukcje z *καὶ*, były rozpoznawalne jako stały element brzmieniowy. Jednak indywidualne opracowanie poszczególnych perykop przez hagiografa polegało oprócz tego

² S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010, s. 82.

³ R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003, s. 237, 314.

⁴ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, Częstochowa 2004, s. 60.

⁵ M. Kantor, *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej. Ps 120–134*, Kraków 1998, s. 57–58.

⁶ B. Matuszczyk, *O potrzebie modernizacji języka religijnego w przekładach biblijnych*, w: *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara, W. Przyczyna, t. 2, Tarnów 2009, s. 57. Za styl biblijny polszczyzny uważam ten, którego wyznaczniki podają: J. Godyń, *Wstęp*, w: tenże, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995, s. 16–18; S. Koziara, *Polszczyzna biblijna w poszukiwaniu wzorca stylowego (Doświadczenia i współczesność)*, w: *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara, W. Przyczyna, t. 1, Tarnów 2009, s. 24–28.

na różnorodności rozwiązań opartych na nawrotach brzmień, na powtarzaniu tych samych słów, na współbrzmieniu różnych słów. Tak więc ogólne cechy stylu współlistnieją w tekście z jednostkowymi rozwiązaniami, specyficznymi dla tej, a nie innej perykopy w swej brzmieniowej realizacji. W niniejszym artykule to właśnie nie tyle ogólne cechy stylu są przedmiotem opisu oraz refleksji, co jednostkowe środki literackiego opracowania perykopy, jej artystycznego wykończenia korzystającego z niektórych możliwości współbrzmienia wyrazów, a wyzyskanego lub pominiętego przez tłumaczy. Badanym materiałem były przekłady Ewangelii wg św. Marka na język polski, których autorami są redaktorzy-modyfikatorzy tłumaczenia Walentego Prokulskiego SJ w V wydaniu Biblii Tysiąclecia⁷ – tłumacz z zespołu Biblii paulistów, Roman Brandstaetter, ks. Marian Wolniewicz, Czesław Miłosz, o. Franciszek Sieg SJ (którego tekst stanowi w tym artykule główne źródło cytowania)⁸. Dobór autorów przekładów ma tutaj tę specyfikę, iż czterej spośród nich są także (a nawet w dwóch wypadkach głównie) poetami. Są to Brandstaetter, Miłosz, o. Sieg, ks. Wolniewicz. Dwa pozostałe zaś tłumaczenia pretendują wśród współczesnych polskich katolików do miana najpowszechniej używanych w nauczaniu Kościoła lokalnego. Niedostatkiem podanego tu zbioru jest pominięcie przeze mnie nowych przekładów protestanckich (wśród nich tak pięknego, jakim jest Biblia warszawska), lecz to wymagałoby znacznego wydłużenia niniejszej wypowiedzi. Także – z żalem – nie zamieszczono w poniższych analizach estetycznie doniosłego tłumaczenia autorstwa ks. Remigiusza Popowskiego, gdyż dla jego nowatorskiej, naprawdę świetnej koncepcji języka sakralnego potrzeba osobnej wnikliwej analizy.

⁷ Z wielu powodów byłoby nieściśłością nazywanie tego przekładu dziełem o. Prokulskiego, gdyż trzy Ewangelie w jego tłumaczeniu od II wydania Biblii Tysiąclecia już po jego śmierci ulegały co rusz modyfikacjom, zatem w tym wypadku obcujemy nie tyle z tłumaczeniem utrwalonym jako skończony tekst, co tekstualnym prowizorium.

⁸ Źródła tekstów wraz z zastosowanymi w tym artykule skrótami:

^B – *Ewangelia według świętego Marka*, w: R. Brandstaetter, *Księgi Nowego Przymierza. Przekłady biblijne z języka greckiego*, Kraków 2004, s. 197–320 [przekład Brandstaettera],

^{BT} – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000 [Biblia Tysiąclecia],

^M – *Ewangelia według Marka*, tłum. C. Miłosz, Poznań 1981 [przekład Miłosza],

^P – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2008 [przekład paulistów],

^S – *Ewangelia według św. Marka*, tłum. F. Sieg, Warszawa 2014 [przekład o. Siega],

^W – *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 1984 [poprawiony przekład ks. Wolniewicza z Biblii poznańskiej].

^{Teksty} greckie, jeśli inaczej nie zaznaczono, wg: *Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993; *The Greek New Testament*, red. K. Aland, M. Black i in., Stuttgart 1975.

W niniejszym artykule przedmiotem dokładniejszego badania była perykopa zawarta w wersetach 33–50 rozdziału 9 Markowej Ewangelii. O wyborze jej właśnie rozstrzygnęło bogactwo zastosowanych w tym fragmencie nawrotów brzmieniowych i co ciekawe, na tle reszty tekstu tutaj wymienieni tłumacze oddawali te środki wyrazu o wiele wierniej w stosunku do źródła, niż gdy przekładali inne partie tego dzieła. Zgodnie z elementarnym kryterium analizy wypowiedzi narracyjnych o tym, że mamy do czynienia z wyodrębnioną jednostką kompozycyjną, świadczy zamknięcie ukazanego epizodu w czasoprzestrzeni odróżnionej od poprzedzającej tę partię tekstu oraz od po niej następującej (9, 33: „I przyszli do Kafarnaum. A kiedy byli w domu...” – 10, 1: „Stamtąd wyruszył i przybył na tereny Judei...”). Poza tym cały ów urywek Ewangelii spełnia warunki jednostki gatunkowej, jaką jest *chreia*, czyli apoftegmat⁹. Perykopę spaja tematycznie sprawa wzajemnych relacji uczniów – otwiera motyw ich sporu, który z nich jest znaczniejszy, zamyka zaś Jezusowe zalecenie im wzajemnego pokoju. Wydawałoby się, iż odbiegają od tej sprawy inne poruszone tematy, jak traktowanie osób niewiele znaczących, takich jak dzieci, działanie „w imię” i „w imieniu” Jezusa, sianie zgorszenia, uleganie pokusom oraz gotowość ofiary z siebie. Jednak nawroty pobrzmiewania pewnych słów i wyrażen wyznaczają spójność całej jednostki literackiej. Niektóre bowiem wyrazy użyte we wcześniejszych wersetach perykopy odbrzmią w dalszych zdaniach mówiących już o sprawach na pozór tylko odległych wobec tych poprzedzających. Nieraz takie odbrzmiwanie ograniczy się tylko do aliteracji, czyli utworzy *parechezę*¹⁰. Częściej powtórzenia dźwięków będą bardziej zgodne – odbrzmią całe rdzenie wyrazów użyte w wersetach poprzedzających.

Występujące w analizowanej perykopie nawroty brzmieniowe bez trudu da się opisać za pomocą terminów klasycznej retoryki. Te nawroty należą do grupy figur elokucyjnych *per adiectionem*, z szeroko pojętą geminacją na czele¹¹. Rozmiary

⁹ Cała perykopa osnuta jest wokół wyrazistej anegdoty, której centrum wyznacza zaskakujący gest Jezusa wobec dziecka, a dopełniają partie moralistyczne oraz sentencjonalne. Zob. J. Czerski, dz. cyt., s. 57–68; R. Bartnicki, dz. cyt., s. 314–315; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa 1990, s. 91–92. Jak mocno ten wzorzec gatunkowy się wpisał w ramy tego właśnie epizodu (czyli Mk 9,33–50), świadczy fakt, że również paralelne miejsce u św. Mateusza (18,1–20) jest apoftegmatem (A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, Częstochowa 2008, s. 203).

¹⁰ *Parechesis* to powtórzenie dźwięków łączące ze sobą słowa, których współbrzmienie jest przypadkowe i nie wynika z podobieństwa ich znaczeń, ale zestawione w tekście zyskują – przez to współbrzmienie – powiązanie semantyczne. Jest to więc nieprawdziwa etymologia – J. Ziomek, dz. cyt., s. 216; H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 360 (§ 637).

¹¹ H. Lausberg, dz. cyt., s. 346–384 (§ 607–687).

niniejszego artykułu wymagają pominięcia szczegółowej klasyfikacji poszczególnych środków użytych przez hagiografa, zatem terminologia retoryczna będzie wskazywana tylko sporadycznie. Chodzi bowiem tym razem przede wszystkim o najogólniejszą obserwację podejścia tłumaczy, autorów tak zwanych tekstów receptorów, do artystycznej urody źródła¹². Urody służebnej wobec odczytywania znaczeń, czyli podającej jak najbardziej „wskazówki komunikacyjne”¹³.

Nawroty brzmieniowe prozy ewangelijnej, w szczególności właśnie Markowej, są zdominowane przez polisyndetyczne konstrukcje z καὶ, które tworzą anafory. Te anafory dodatkowo porządkują pozostałe współbrzmienia, więc pełnią ważną funkcję kompozycyjną¹⁴, czyli należą do „wskazówek komunikacyjnych”. Konstrukcje z καὶ są nieporównanie liczniejsze niż w niebiblijnych wypowiedziach starożytnych po grecku¹⁵, są tyleż semityzmem, co zarazem stylistycznym znamieniem tego nowotestamentowego gatunku. Staropolscy tłumacze – dosyć wiernie oddający tę składnię – utrwaliли zastosowanie przeważnie „a” oraz „i” jako ekwiwalentyzację tego środka wypowiedzi, całkowicie możliwego do oddania w tłumaczeniach. Uczynili z niego przez wieki rozpoznawalną cechę polszczyzny biblijnej, a również sygnał estetyczny. Poświadczają to znane utwory naszej literatury wykorzystujące sakralny wzorzec. Nowożytni autorzy spolszczeń Pisma św. dosyć często i nieraz radykalnie redukowali użycie ekwiwalentyzacji składni καὶ w swoich przekładach.

W tabeli 1 zarejestrowano rejestruje rozwiązania tłumaczy zastosowane w odniesieniu do składni καὶ, a przy okazji wskazuje na niektóre inne anafory występujące w źródle. Termin „anafora” jest tu użyty w znaczeniu przyjętym w retoryce i poetyce, a nie w lingwistycznej gramatyce tekstu¹⁶. Kreska w nawiasach kwadratowych wskazuje na pominięcie przez danego tłumacza ekwiwalentu καὶ.

¹² Pojęcia „źródło” oraz „receptor”, od lat dobrze zadowione w translatoryce biblijnej, a łatwe do zrozumienia bez specjalnego wtrętu teoretycznego, stosuję wg: E.A. Nida, *Language Structure and Translation. Essays...*, California 1975, s. 190; J. Chmiel, *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostołskim o zmartwychwstaniu Jezusa. Studium hermeneutyczne*, Kraków 1979, s. 19.

¹³ Chodzi zatem nie tyle o dosłowność przekładu, lecz tzw. przekład-cytat – wg terminologii Ernsta-Augusta Gutta, choć jest także faktem, że repertuar cech stylu biblijnego, przez wieki wypracowany w polszczyźnie, jest czytelnym zespołem właśnie „wskazówek komunikacyjnych”. O różnieniu na przekład dosłowny i przekład-cytat zob. E.-A. Gutt, *Dystans kulturowy a przekład*, tłum. A. Pokojka, Kraków 2004, s. 20–24.

¹⁴ *Ewangelia według św. Marka...*, s. 8.

¹⁵ R. Popowski, καὶ, w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 308.

¹⁶ A. Pawelec, *Anafora a przekład*, w: *Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, red. U. Dąmbaska-Prokop, Częstochowa 2000, s. 41–43; H. Lausberg, dz. cyt., s. 355–357 (§ 629–630).

Tabela 1. Anafory

w.	Tekst grecki*	Składnia <i>Kai</i> w przekładach	Inne anafory w przekładach
1	2	3	4
33	Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπρώτα αὐτοῦς, τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;	S: I przyszedli... A kiedy... B: I przybyli... A gdy... BT: [–] Tak przyszedli... [–] Gdy byli... W: I przyszedli... [–] Kiedy znalazł się... M: I przyszedli... A wszedłszy... P: [–] Potem przyszedli... [–] W domu...	
34	οἱ δὲ ἐσιώπων, πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.		
35	Καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα Καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος Καὶ πάντων διάκονος.	S: I kiedy... i mówił... i służą... B: [–] Usiadł... I rzecze... I służyć... BT: [–] On usiadł... i rzekł... i służą... W: A kiedy... i mówił... i niech służy... M: [–] Kiedy siadł... i rzecze... i służą... P: [–] Jezus... i powiedział... i służą...	
36	Καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν Καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς,	S: [–] Następnie... {>} i rzekł... B: [–] Wziął... I postawiwszy... {i powiedział} BT: [–] Potem... i objąwszy... W: I wziął... {>} i powiedział... M: I wzięwszy... a ogarnąwszy... P: [–] Następnie... {>} i powiedział...	
37	Ὅς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται. Καὶ ὅς ἂν ἐμὲ δέχεται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.	S: a jeśli... B: a kto... BT: a kto... W: a kto... M: A ktokolwiek... P: A kto...	[2x] ὅς → 40, 41, (42) Ὅς ἂν – Καὶ ὅς ἂν S: Jeśli ktoś... a jeśli kto... B: Kto... A kto... BT: Kto... a kto... W: Kto... a kto... M: Ktokolwiek... A ktokolwiek... P: Kto... A kto...

1	2	3	4
38	Ἦφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης, Διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, Καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν.	S: i zabroniliśmy... B: {A wtedy Jan...}... {A jednak wypędzał...}... {A ponieważ trzymał się...}... [-] Myśmy... BT: i zaczęliśmy... W: i zabroniliśmy... M: i zabroniliśmy P: i zabranialiśmy...	
39	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Μὴ κωλύετε αὐτόν, οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύνάμειν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με:	S: [-] nie będzie... B: [-] Nie będzie... BT: [-] nie będzie... W: [-] nie będzie... M: [-] nie będzie... P: [-] nie będzie...	
40	ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπερῶν ἡμῶν ἔστιν.		ὃς γὰρ → 41, (42) S: Kto bowiem... B: Albowiem kto... BT: Kto bowiem... W: Bo kto... M: Kto bowiem... P: Kto...
41	Ὅς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἔστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.		ὃς γὰρ ἂν → (42) S: Kto podałby bowiem... B: A kto... BT: Kto... W: Ktokolwiek... M: Albowiem kto by... P: {...} Jeśli ktoś...
42	Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων [εἰς ἐμέ], καλὸν ἔστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περὶ εἴται μύλος ὀνικός περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ Καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.	S: I ktokolwiek... i żeby tak... B: [-] ale takiemu... I wrzucono... BT: A kto by... i wrzucić... W: A temu... i wrzucono... M: [-] Ale kto by... i był wrzucony... P: [-] Ale jeśli... i wrzucono...	Καὶ ὃς ἂν S: I ktokolwiek... B: Ale takiemu, który... BT: A kto by... W: A temu, kto by... M: Ale kto by... P: Ale jeśli ktoś...
43	Καὶ ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἡ χεὶρ σου, ἀπόκοπον αὐτήν: καλὸν ἔστιν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον.	S: I jeśli... B: A jeżeli... BT: [-] Jeśli zatem... W: [-] Jeśli... M: [-] Jeżeli... P: I jeśli...	

1	2	3	4
45	Καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζη σε, ἀπόκοψον αὐτόν: καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.	S: I jeśli... B: A jeżeli... BT: I jeśli... W: I jeśli... M: [-] Jeżeli... P: [-] Jeśli...	
47	Καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζη σε, ἐκβάλε αὐτόν: καλόν σέ ἐστίν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασίλειαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,	S: I jeśli... B: A jeżeli... BT: [-] Jeśli... W: I jeśli... M: [-] Jeżeli... P: [-] Jeśli...	
48	ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ Καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται:	S: i ogień... B: I gdzie... BT: i ogień... W: i ogień... M: i ogień... P: a ogień...	
49	πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται.		
50	Καλὸν τὸ ἅλας: ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα, Καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.	S: i między sobą... B: A pokój... BT: i zachowujcie... W: i życie ze sobą... M: a pokój... P: i zachowujcie...	

* Ze względów technicznych tekst grecki do tabeli skopiowany ze strony internetowej: <http://www.greekbible.com/index.php> (dostęp: 28.09.2016). Podkreślenia w cytatach z Biblii pochodzą od autora.

Stopień odzwierciedlenia składni *καὶ* przez tłumaczy kształtuje się następująco: o. Sieg – w 89%, ks. Wolniewicz – w 83%, Brandstaetter oraz Miłosz – w 72%, Biblia Tysiąclecia – w 61%, a pauliści – w 56%. Widać zatem, że przywiązywanie znaczenia do tego środka wyrazu jest zdecydowanie wyższe u poetów. Ale także, że Brandstaetter oraz Miłosz, a więc ci, którzy jako swą podstawową działalność uprawiali twórczość literacką, bardziej ograniczyli wykorzystanie składni z polisyndetycznym wskaźnikiem zespolenia niż obaj księża-poeci. Na przykładzie ekwiwalentyzacji anaforycznego *καὶ* potwierdza się często powtarzana teza, że najbardziej lansowane w katolickiej praktyce nowe przekłady biblijne radykalniej rewidują rolę tradycyjnych środków stylu biblijnego w polszczyźnie, a tym samym mniej petryfikują poczucie jego odrębności, a w konsekwencji – swoistości języka sakralnego.

W wypadku Brandstaettera odrębność biblijnych cech stylistycznych jest zachowana jako nadrzędna zasada w stosunku do lokalnych rozwiązań w odpo-

wiednim miejscu źródła. Tak zatem, choć poeta nie oddał w przekładzie wersetu 36 inicjalnego spójnika, uwzględnił drugi, a dodał kolejny, niewystępujący w tekście greckim: „Wziął dziecko/ I, postawiwszy je w pośrodku nich,/ Objął je ramieniem/ I powiedział do nich”. W wersecie 38 Brandstaetter pominął *καὶ*, które jest na początku ostatniej frazy źródła, za to poprzedził je trzema kolonami z inicjalnym „a”: „A wtedy Jan powiedział do Niego:/ «Nauczycielu,/ Widzieliśmy pewnego człowieka,/ Który trzymał się od nas z daleka,/ A jednak wypędzał złe duchy w Twoim imieniu./ A ponieważ trzymał się od nas z daleka,/ Myśmy mu zabronili...»”.

Jeśli chodzi o anafory oparte na zaimku „*ko*”, jak rejestruje tabela 1, ich odtworzenie w przekładzie zdominowały wymogi syntaktyczno-semantyczne. Z tego powodu między wersetami 41 oraz 42 nie powstała ścisła anafora u Brandstaettera i księdza Wolniewicza, czyli nie zaistniało współbrzmienie. Bez werbalnej repetycji zachodzi w tym miejscu rozluźnienie anafory, choć pewne morfemy są powtórzone.

Respektowanie w tekstach-receptorach składni *καὶ* źródła, swoiste zagęszczenie lub właśnie rozrzedzenie występowania tego spójnika tworzy swoiste kompozycyjne „krosno”, na którym jest „rozpięta” siatka misternie tkanych innych współbrzmień. Występowanie najważniejszych z nich w tekście greckim perykopy podano w tabeli 2.

Tabela 2. Nawroty brzmieniowe (inne niż anafory)

w.	Tekst grecki*	Przekład o. Franciszka Siega	Współbrzmienia
1	2	3	4
33	Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτοῦς, Τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;	I przyszli do Kafarnaum. A kiedy byli w domu, zapytał ich: „O czym w drodze rozmawialiście?”	[ἐν τῇ οἰκίᾳ] ἐν τῇ ὁδῷ →34; διελογίζεσθε →34;
34	οἱ δὲ ἐσιώπων, πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.	Oni jednak milczeli. W drodze bowiem spierali się między sobą: kto z nich jest większy.	ἐν τῇ ὁδῷ; διελέχθησαν
35	καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.	I kiedy usiadł, przywołał do siebie Dwunastu i mówił im: „Jeśli ktoś chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich ”.	πάντων ἔσχατος – πάντων διάκονος.

1	2	3	4
36	καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς,	Następnie wziął dziecko , postawił je na środku przed nimi, objął je ramionami i rzekł im:	παιδίον → 37
37	Ὃς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται: καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχεται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστέλλει ντά με.	„Jeśli kto przyjmuje jedno z takich dzieci w Moje imię , przyjmuje Mnie : a jeśli kto Mnie przyjmuje, przyjmuje nie Mnie , lecz Tego, który Mnie posłał”.	παιδίων ; δέχεται – ἐμὲ δέχεται (x2); ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου → (38), 39
38	Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης, Διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν.	Jan Mu powiedział: „Nauczycielu, widzieliśmy kogoś, kto w Twoje imię wyrzucał złe duchy i zabroniliśmy mu , ponieważ nie chodził z nami”.	ἐν τῷ ὀνόματί σου → (41); ἐκωλύομεν αὐτόν → (39)
39	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Μὴ κωλύετε αὐτόν, οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με:	Jesus zaś rzekł: „Nie zabraniajcie mu . Nikt bowiem, kto w Moje imię uczyni cud, nie będzie Mi wnet złorzeczył.	κωλύετε αὐτόν, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου
40	ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ’ ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἔστιν.	Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest za nami .	οὐκ ἔστιν καθ’ ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἔστιν.
41	Ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.	Kto podałby bowiem wam kubek wody do picia, dlatego że należycie do Chrystusa – zaprawdę, powiadam wam – nie pozostanie bez swojej nagrody”.	ἐν ὀνόματι
42	Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων [εἰς ἐμέ], καλὸν ἔστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περικεῖται μύλος ὀνικός περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.	I ktokolwiek stałby się powodem grzechu jednego spośród tych małych, którzy wierzą [we Mnie], dla niego byłoby lepiej , gdyby na jego karku założono duży młyński kamień i żeby tak został wrzucony do morza.	σκανδαλίση → (43,45,47); καλὸν ἔστιν [αὐτῷ] → 43, 45,(47), (50); βέβληται → (45), (47)
43	Καὶ ἐὰν σκανδαλίξῃ σε ἡ χεὶρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν: καλὸν ἐστὶν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον.	I jeśli twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu , odetnij ją; lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia [wiecznego], niż mając dwie ręce pójść do piekła – w ogień nieugaszony.	σκανδαλίξῃ σε → 45, 47; καλὸν ἔστιν σε → 45, (47), (50); καλὸν - κυλλὸν: τὴν γέενναν → 45, 47; πῦρ → 48, 49

1	2	3	4
45	καὶ ἂν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν: καλὸν ἐστὶν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ τὸν οὐρανὸν ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.	I jeśli twoja noga jest dla ciebie powodem grzechu , odetnij ją; lepiej jest dla ciebie chromym wejść do życia, niż mając dwie nogi być wrzuconym do piekła .	σκανδαλίζῃ σε → 47; καλὸν ἐστὶν σε → (47), (50) βληθῆναι ; τὴν γέενναν → 47
47	καὶ ἂν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἐκβαλε αὐτόν: καλὸν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,	I jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu , wyłup je; lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do królestwa Bożego, niż mając dwoje oczu zostać wrzuconym do piekła ,	σκανδαλίζῃ σε; καλὸν σε ἐστὶν → (50); βληθῆναι; τὴν γέενναν
48	ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται:	gdzie robak ich nie ustaje i ogień nie gaśnie.	πῦρ → 49,
49	πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται.	Każdy bowiem będzie ogniem solony .	πυρὶ; ἀλισθήσεται → (50)
50	Καλὸν τὸ ἅλας: ἂν δὲ τὸ ἅλας ἂν αλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσει; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.	Dobra jest sól . Jeśli jednak utraci swoją moc, czymże ją jej przywrócicie? Miejcie w sobie sól i między sobą – wzajemnie – zachowajcie pokój.	Καλὸν ; ἅλας (x3); ἅλας – ἀλλήλοις.

* Ze względów technicznych tekst grecki do tabeli skopiowany ze strony internetowej: <http://www.greekbible.com/index.php> (dostęp: 28.09.2016). Podkreślenia w cytatach z Biblii pochodzą od autora.

Wśród licznych nawrotów brzmieniowych w analizowanym fragmencie są takie, których zazwyczaj nie można dobrze odwzorować w tekście-receptorze. Do nich w pierwszej kolejności kwalifikują się zastosowania parechezy¹⁷. Jednej z nich nie podjął żaden z tłumaczy. To współbrzmienie wyrazów καλόν („dobre”) i κυλλόν („kalekie”, „ułomne”) w wersecie 43. Tym bardziej nieprovokujące do oddania po polsku, gdyż dla pierwszego z wyrazów w tym miejscu utrwalił się, nie tylko w polszczyźnie, przekład w formie przysłowka w stopniu wyższym

¹⁷ J. Ziomek, dz. cyt., s. 216; H. Lausberg, dz. cyt., s. 360 (§ 637).

„lepiej”. Parecheza oryginału ma w tym wypadku duży ładunek ekspresyjny i semantyczny, lecz chyba dla polszczyzny nieosiągalny.

Skomplikowany przypadek paronomazji występuje w wersetach 38–39. Tworzą go trzy formy czasownikowe: ἐκωλύομεν αὐτόν („zabroniliśmy mu”) – οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν („nie chodził z nami”) – μή κωλύετε αὐτόν („nie zabraniajcie mu”). Pomiędzy bliskimi co do odległości derywacjami¹⁸ ἐκωλύομεν–κωλύετε, wzmocnionymi epiforycznym αὐτόν, znajduje się spółbrzmiający z nimi wieloma dźwiękami wyraz ἠκολούθει. W użytych przez hagiografa formach ἀκολουθέω („towarzyszyć komuś”, czyli „chodzić z kimś”, „być z kimś”) nabiera semantycznego pokrewieństwa z κωλύω („zabraniać”). Tłumacze dotąd nie odnaleźli w polszczyźnie dwóch takich spółbrzmiających ekwiwalentów. Niemal wszyscy zachowali tylko derywację powiązaną epiforą „zabroniliśmy mu” – „nie zabraniajcie mu”, ἀκολουθέω zaś oddawali za pomocą „chodzić”.

Tymczasem Roman Brandstaetter wprowadził inne relacje brzmieniowe. Przetłumaczył tak:

A wtedy Jan powiedział do Niego:
 „Nauczycielu,
 Widzieliśmy pewnego człowieka,
 Który trzymał się od nas z daleka,
 A jednak wypędzał złe duchy w Twoim imieniu.
 A ponieważ trzymał się od nas z daleka,
 Myśmy mu zabronili...> >
 A Jezus odparł: „Nie czyńcie mu wstrętów”.

W tym fragmencie jest przede wszystkim zauważalna polisyndetyczna składnia z anaforycznym „a”, więc w tradycji polszczyzny biblijnej natychmiast wywołuje skojarzenie z konstrukcją z καὶ, która w odpowiadających przekładowi miejscach źródła – jak już było wspomniane – akurat nie zachodzi w tych zdaniach. Zamiast nawrotu brzmieniowego tłumacz zastosował synonimie: „Myśmy mu zabronili” – „Nie czyńcie mu wstrętów”. Użyta w źródle tylko raz forma οὐκ ἀκολουθέω tutaj zostaje zdublowana jako „trzymał się od nas z daleka” i zrymowana z „człowieka”. Spółbrzmienie ἐκωλύομεν–κωλύετε Brandstaetter zamienia na niewspółbrzmiające: „Myśmy mu zabronili” – „Nie czyńcie mu wstrętów”. Zatem nawroty brzmieniowe są w jego tłumaczeniu bogate, ale

¹⁸ Derywacjami nazywam – za Lausbergiem – stosowane w bliskiej odległości powtórzenia różnych form tego samego czasownika – H. Lausberg, dz. cyt., s. 367 (§ 648).

semantycznie powiązane inaczej niż w greckim pierwowzorze. Nie bez znaczenia jest zapewne Brandstaetterowa koncepcja kolometryczna. Ona bowiem przyświecała jego tłumaczeniu wszystkich czterech Ewangelii¹⁹. Fraza „A jednak wypędzal złe duchy w Twoim imieniu” jest ośrodkiem wypowiedzi Jana, w niej najdłuższym kolonem, bo złożonym z pięciu zestrojów akcentowych, symetrycznie otoczonym przez kolony krótsze – aż do trzyzestrojowych. Centralny kolon, najdłuższy, podaje w wygłosie, czyli w pozycji prozodyjnie eksponowanej, wyrażenie „w Twoim imieniu”. Ono zaś spaja – czterokrotnie powtórzone w wersetach 36–41 – perykopę wydzieloną przez tłumacza, określoną przezeń jako *W imię Jezusa*.

Prozodyjne wyeksponowanie centralnego kolonu jest tyle zabiegiem przekładowym, co hipotetyczną rekonstrukcją. Albowiem greckie źródło nie ma w tym miejscu akurat takiej brzmieniowej hierarchizacji kolonów. Mocniej zaznaczając centralną partię, Brandstaetter tworzy najprawdopodobniej analogat hipotetycznego uporządkowania eufonicznego tego passusu w języku hebrajskim (w hipotetycznym hebrajskim źródle greckiej wersji tej Ewangelii). Semicka retoryka zaś posługiwała się konstrukcjami koncentrycznymi, w których centralnej frazie były semantycznie podporządkowane frazy okalające²⁰. Konwencja tego przekładu kolometrycznego opiera się na zapisaniu każdego kolonu jako odrębnego wersu. Poeta-tłumacz zaznacza to jeszcze dodatkowo stosowaniem wielkich liter w nagłosie każdego takiego wersu, widomie zapożyczając ten środek graficzny z tradycji praktyki poetyckiej – z edycji tekstów wierszem. Nietrudno zauważyć zbieżność z konwencją wierszy tworzonych przez samego Brandstaettera. Owo zatarcie granicy między duktem wersyfikacyjnym a prozaicznym staje się w niejednym wypadku dyskusyjne. Wtedy mianowicie, gdy osobny wers wypełnia pojedynczy wyraz – tak jak to będzie w przykładzie przytoczonym poniżej.

Proza greckiego oryginału zawiera rymy wewnętrzne – co w ogóle jest nierzadkie w prozaicznych wypowiedziach artystycznych z dawnych wieków. Wprawdzie w wypadku perykopy wytyczonej wersetami 36–41 układają się one nieco inaczej niż w przekładzie Brandstaettera, to jednak ten tłumacz jako jedyny spośród tu prezentowanych posłużył się ewidentnie tym środkiem obficiej:

¹⁹ R. Brandstaetter, *Wprowadzenie* [do Ewangelii wg św. Jana], w: tenże, *Księgi Nowego Przymierza. Przekłady biblijne z języka greckiego*, Kraków 2004, s. 536–537.

²⁰ R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, *passim*.

w. 34: Kto spośród nich jest największy.

w. 35: Kto zamierza być pierwszym

Będzie spośród wszystkich

Ostatnim

I służyć będzie

Wszystkim.

w. 36: Objął je ramieniem...

w. 37: Przyjmie w moim imieniu...

Sposób kolometrycznego zapisu (w istocie taki sam jak w wypadku nowoczesnego wiersza wolnego) pozwalał Brandstaetterowi na ekspozycję wygłosu wersów i tworzenie pola rymowego (ale ten zabieg w polskiej tradycji literackiej będzie w pierwszym odruchu odczytywany jako wierszotwórczy). W greckim źródle zachodzą rymy wewnętrzne w wersach 34–35. Wyrazy *μεῖζων* oraz *πρῶτος* rymują się z *πάντων ἑσχατος* – *πάντων διάκονος*. U o. Siega, ks. Wolniewicza i Miłosza powiązanie rymowe zachodzi między „większy” a „pierwszym”, w Biblii Tysiąclecia a „największy” a „pierwszym”, u paulistów – „największy” a „pierwszy”. W konsekwencji u wszystkich wystąpi współbrzmienie „pierwszym” – „ostatnim”, z wyjątkiem paulistów, gdzie mamy „pierwszy” – „ostatni”. U wszystkich tłumaczy będzie się w takiej samej albo deklinowanej formie powtarzać wyraz „wszystkich”. Natomiast w wersach 36–37 tekst źródłowy nie ma rymów odpowiadających tym, które wprowadził Brandstaetter. Pozostali tłumacze nie stosują tu takiego współbrzmienia.

Inaczej jeszcze Brandstaetter zwiększył liczbę współbrzmień w stosunku do oryginału w dwóch ostatnich wersach perykopy, czyli 49–50:

Każdy bowiem musi być ogniem solony.

Jak każda ofiara jest solona solą.

Dobra jest sól!

Ale gdy przestaje być słona,

Jak przywrócić jej słoność?

Niechaj sól

Będzie w was,

A pokój

Między wami!

Przed wszystkim w wygłosie aż sześciu wersów występuje wyraz z tematem 'sol-/‘sól-'. Drugiego wersu brakuje w wielu starożytnych źródłach, został tu wprowadzony za niektórymi rękopisami oraz za Wulgatą. By wzmocnić wskazywany tu efekt, poeta odchodzi od werbalizmu. Miast bowiem słów ἐν τίνι αὐτὸ ὁρῶσθε, „czym ją przyprawicie”, mamy tu „Jak przywrócicie jej słoność?”.

Z kolei wers trzeci od końca (w wersji Brandstaettera) oraz końcowy są ściślej zespolone poliptotą w wygłosie, czyli „w was” – „wami”. Tworzy to układ koncentryczny. W rezultacie dla tych wersów centralny, czyli semantycznie nadrzędny, się staje w tej interpretacji „A pokój”.

Za taką lekturą przemawiają zasadnicze racje znaczeniowe i kompozycyjne. Perykopę rozpoczyna przecież temat sporu między uczniami, a zamyka Jezusowy nakaz pokoju między nimi.

Zamysł zastosowanego tu powiązania brzmieniowego wydaje się interesujący, albowiem w greckim źródle w wersetach 49–50 występuje parecheza. Chodzi o spółgłoskowe współbrzmienie wyrazów ἄλας („sól”) oraz ἐν ἀλλήλοις („między sobą), raczej nie do odtworzenia w polszczyźnie. Zatem wymiana szeregu „sól” na szereg „was”–„wami” w wygłosowej pozycji kolonów odzwierciedla w przekładzie semantyczne powiązanie, które w źródle zaznacza parecheza.

W pozostałych przekładach nie znajdziemy podobnego środka znaczeniowej równowartości tego miejsca greckiego oryginału. Oprócz tego tylko Miłosz nie zredukował liczby słów z tematem 'sól'. Ma więc „sól przestanie być słona”. Pozostałe przekłady zmniejszyły liczbę nawrotów rdzenia 'sól'. Ojciec Sieg nie tłumaczy „sól niesłona się staje” (τὸ ἄλας ἀναλον γένηται), lecz „sól utraci swą moc”, Biblia Tysiąclecia – „sól smak swój utraci”, pauliści – „sól utraci swój smak”. Ks. Wolniewicz zaś pominął jeszcze podmiot „sól” i dał tylko „utraci swój smak”.

Zachowywanie lub redukovanie nawrotów wyrazów nie jest jednak bezwyjątkową regułą tłumaczy, także Miłosza czy Brandstaettera, w przekładzie omawianej tu perykopy. Dopiero co zacytowany urywek w wersecie 49 zawiera wyraz „ogień”, πῦρ, tworzący poliptoton, czyli powtórzony w innym przypadku gramatycznym za poprzednim członem (w. 48). Jednak autor *Jezusa z Nazarethu* w poprzedniku nie użył tego słowa, lecz przetłumaczył: „I gdzie płomienie nie gasną”. Zredukował więc efekt współbrzmienia sąsiadujących kolonów. W wersetach 33 i 34 powtarza się „w drodze” (ἐν τῇ ὁδῷ). Brandstaetter miast powtórzenia wyrażenia przyimkowego daje „iść”, Miłosz zaś nie ekwiwalentyzuje ἐν τῇ ὁδῷ żadnym słowem w drugim z wersetów. U paulistów ściśle powtórzenie zastąpiono poliptotą „po drodze” – „w czasie drogi”.

Wersety 36 i 37 zawierają formy rzeczownika παιδίων. Noblista znów nie oddaje tego nawrotu, lecz najpierw używa wyrażenia „mały chłopiec”, a następnie „dzieci”.

W wersecie 41, o trudnej składni, występuje wyrażenie ἐν ὀνόματι ‘ὅτι Χριστοῦ ἐστε – „w imię (tego), że Chrystusa jesteście”. Ἐν τῷ ὀνόματι użyte jest wcześniej, w wersecie 38, z kolei w wersetach 37 oraz 39 – ἐπὶ τῷ ὀνόματι. W 41 wersecie Brandstaetter da „w imię moje”, ks. Wolniewicz – „w imię tego, żeście Chrystusowi”, Miłosz „w imię moje, dlatego żeście Chrystusowi”. Bez nawrotu wyrażenia z 48 wersetu są przekłady: o. Siega i Biblii Tysiąclecia identycznie – „dlatego że należycie do Chrystusa”, paulistów – „bo należycie do Chrystusa”.

Problemem jest zrównanie w tłumaczeniach obu konstrukcji składniowych, przecież w oryginale zróżnicowanych (ἐπὶ τῷ ὀνόματι – w. 37 i 39, ἐν τῷ ὀνόματι – w. 38 i 41). Zachodzi więc zwiększenie identyczności brzmieniowej nawrotów w stosunku do oryginału. Oprócz Brandstaettera żaden z przekładających nie oddał wspomnianej dwoistości frazeologicznej i dla każdego z tych wyrażen przyimkowych wybierał formę „w imię”. Noblista dla obu ἐπὶ τῷ ὀνόματι (w. 37.39) oraz pierwszego ἐν τῷ ὀνόματι (w. 38) także się zdecydował na formę „w imieniu”, a dopiero w przykładzie z podawaniem kubka wody (w. 41) użył „w imię tego, żeście Chrystusowi”. Sprawa jest dyskusyjna. Może zróżnicowanie powinno być w tych wersetach respektowane. Wprawdzie obie składnie pełnią bliskoznaczne funkcje, jednak ma głębszy sens dystynkcja między działaniem w imię (ze względu) na Jezusa oraz w imieniu (w zastępstwie) Jezusa, pod pewnym względem analogicznie jak kapłan *in persona Christi*. Teologicznie uzasadnialne jest niewątpliwie, że wyrzucanie złych duchów może się dokonywać, jak wszelki cud, mocą samego Jezusa. Ale gdy podążymy za taką interpretacją, trzeba też uznać, że hagiograf uczy o uczynkach miłości („przyjmowanie jednego z takich dzieci” – w. 37) jako w swej istocie dziełach samego Boga, choć wykonywanych naszymi, ludzkimi siłami wierzących. Zauważmy, że ta nauka rozwija znaczenie poprzedniego wersetu – dopowiada, co znaczy być „sługą wszystkich”.

Ciekawe rozstrzygnięcia interpretacyjne wywołuje u tłumaczy rym, w oryginale uzyskany homioioptotonem, zachodzący między werselem 42 a trzema następnymi. Źródło zawiera tam wyrażenie εἰς τὴν θάλασσαν, „w morze” – pobrzmiewające rymem w trzech następnych wersetach εἰς τὴν γέενναν, „do Gehenny”. Nawroty brzmieniowe wzmacniają derywacje form czasownika poprzedzające rymowane rzeczowniki. Przy „w morze” występuje forma βέβληται, przy

„do Gehenny” zaś w wersetach 45 i 47 βληθῆναι. Derywacja polega tu na różnym użyciu słowa βάλλω, oznaczającego „rzucić”, „odrzucać”, „wtrącać” i tak dalej.

W obrębie analizowanej tu perykopy właśnie przekład tego urywka najbardziej różnicuje tłumaczy co do oddania współbrzmień. Nie można oczywiście w polszczyźnie znaleźć dobrych synonimów „Gehenny” oraz „morza”, które by się rymowały. Jakimś ekwiwalentem eufonii oryginału byłoby użycie takich samych konstrukcji składniowych. Tą drogą podążyli tylko dwaj tłumacze – Brandstaetter („do morza” i trzy razy „do Gehenny”) oraz o. Sieg („do morza” i trzy razy „do piekła”). Pozostali różnicują konstrukcje: Biblia Tysiąclecia i ks. Wolniewicz – „w morze” i „do piekła”, Miłosz – „w morze” i „do Gehenny”, pauliści – „w morze” i „na potępienie”.

Jeśli chodzi o derywację opartą na użyciu form βάλλω, to odstępuje od niej tylko Brandstaetter. Posługuje się miast tego synonimią – „wrzucono do morza” i „być wtrąconym do Gehenny”. Jednak związki semantyczne najekspresywniej ujęli pauliści. Uwydatnili mianowicie możliwości derywacji, dali „wrzucono w morze” i „być wyrzuconym na potępienie”. Składnia jest nowatorska, przez co zresztą zapewne wytrąca odbiorcę z automatyzmu odczytywania utartych schematów frazeologicznych. Tłumacz wykorzystał analogie znaczeniowe z konstrukcją „wyrzucić na śmietnik”, a Gehenna w istocie była składem nieczystości. W ten sposób skondensował realistyczne i symboliczne odniesienia tej nazwy. „Wrzucono do morza” brzmi zatem mniej złowieszczo w tym kontekście mimo motywu kamienia u szyi czy na karku. A pamiętajmy, że morze w Biblii ewokuje także negatywne treści, wskazuje bowiem na przestrzeń demoniczną, grozę i ohydę zła. Potworne konotacje Gehenny, nie przede wszystkim, ale także jako sfery płonących nieczystości, przemawiają jako jeszcze bardziej depersonalizujące skazańca. Być może o to chodzi w greckim źródle, jako że następujące po sobie w kolejnych wersetach εἰς τὴν θάλασσαν oraz εἰς τὴν γέενναν tworzą zredukowany (bo tylko dwuelementowy) klimaks. W klimaks układa się również Brandstaetterowe „wrzucono” oraz „być wtrąconym”, i to prawdopodobnie uzasadnia odstąpienie poety od derywacji „wrzucać”, βάλλω z wersetu 42 w 45 i 47.

Jako zredukowany klimaks działa w tym urywku stopniowanie znaczeń użytych rzeczowników, które są w źródle βάλλω połączone w homoiototon. Tradycyjną parę słów, to znaczy taką jak w starych przekładach, stosują o. Sieg, ks. Wolniewicz oraz Biblia Tysiąclecia, a mianowicie „do morza”/„w morze” – „do piekła”. Jest ewentualnym przedmiotem dyskusji, czy taki przekład uznać za tłumaczenie, czy za parafrazę opartą na związku metonimicznym. Chodzi

o to, że „piekło” jest przede wszystkim polskojęzycznym ekwiwalentem wyrazu ᾠδης, lecz nieobecnego w Markowej księdze. Z kolei także klimaks, ale którego drugi człon to „do Gehenny”, zastosowali Brandstaetter oraz Miłosz. To rozwiązanie z kolei, będące dosłownym przekładem, w swoim oddziaływaniu jest zależne od tego, czy wyraz „Gehenna” odbiorca odczyta jako aż tak negatywnie nacechowany jak „piekło”, mające swe przez wieki utrwalone najstraszniejsze konotacje w polszczyźnie (*resp.* w jej religijnej odmianie). „Gehenna” bowiem weszła do polszczyzny biblijnej z nowożytnymi przekładami.

Również na parafrazie opiera się klimaks zastosowany przez paulistów „w morze” – „na potępienie”, wsparty, jak wspomniano wyżej, klimaksem wykorzystującym derywację „wrzucono” – „być wyrzuconym”. Albowiem zamiast pary nazw rzeczy konkretnych („morze”, „Gehenna”) użyto pary konkret–abstrakt. „Potępienie” jest nazwą abstrakcyjną, określa czynność, odpowiada m.in. występującemu w Nowym Testamencie słowu κατακρίμα. Nie ma go w leksyce Ewangelii Markowej, ale jest za to czasownik κατακρίνω w 16 wersecie rozdziału 16. W przekładzie paulistów czytamy tam: „ten się potępi”. Zatem przekład zacieśnia w ten sposób, wprowadzając niemocno, bo odległość w tekście duża, związek semantyczny między wersetami 9,43–47 a 16,16.

Na pewno w źródle zachodzi powiązanie semantyczne wersetów 42–47, gdzie wyraz καλόν („dobrze”), z wersetem 50 – gdzie również καλόν. Ze względu na jasność już od staropolskich przekładów utrwaliło się oddawanie tego wyrazu w wersetach 42, 43, 45, i 47 jako „lepiej”, jako zaś „dobra” w wersecie 50. Precyzja przetłumaczenia sensu zdania następuje kosztem powiązania brzmieniowego, a w konsekwencji tematycznego, zachodzących w oryginale. Wszyscy prezentowani tłumacze nie oddają więc owego współbrzmienia wersetu 50 z poprzedzającymi. Pauliści jeszcze osłabiają powiązanie, gdyż wprowadzają „pożyteczna jest sól”. Pozostałe przekłady przynajmniej zachowują – jak dawniejsi tłumacze – związek słów „lepiej” oraz „dobra”.

Omawiane tu nawroty brzmieniowe, w takiej, nie innej konfiguracji, tworzą literacką tkankę specyficzną dla tego właśnie fragmentu Markowej Ewangelii. Zwróćmy uwagę, czy tłumacze, przekładając tę perykopę, posłużyli się standardowymi (jak również tradycyjnymi) cechami polszczyzny biblijnej, czyli nie specyficznymi tylko dla wersetów 33–50 rozdziału 9 tej księgi, a wreszcie dla całego Pisma św. Jedną z takich cech jest postpozycja przydawki dzierżawczej

wyrażonej zaimkiem²¹. W analizowanej tu perykopie hagiograf siedmiokrotnie użył owej konstrukcji. W celu jej oddania w polszczyźnie tylko Miłosz konsekwentnie stosuje postpozycję: „w imię moje” (9,37); „w imię Twoje” (9,38); „w imię moje” (9,39); „ręka twoja” (9,43); „noga twoja” (9,45); „oko twoje” (9,47); „robak ich” (9,48). Ksiądz Wolniewicz różnicuje sposób oddawania tego środka składniowego. Gdy Pan Jezus mówi o sobie samym, tłumacz posługuje się szykiem postpozycyjnym „w imię moje” (9,37.39.41). Lecz już nie daje go w pytaniu zadany przez Jana („w Twoje imię” – 9,38), jak również w wyrażeniach „twoja ręka” (9,43), „twoja noga” (9,45), „twoje oko” (9,47). Wydaje się, jakby tłumacz przez to wyznaczał hierarchię semantycznych odniesień (Jezus mówi o sobie samym w autorytatywnej deklaracji, gdyż zaczyna całą mowę, „siedząc”, co innego zaś, gdy wymienia części ludzkiego ciała użyte w unaoczniającym przykładzie). To zróżnicowanie odbiega od stylistycznego uporządkowania źródła. Ale tenże sam tłumacz zachowuje szyk postpozycyjny „robak ich” (9,48). Dla tego wyrażenia tak samo zachowują go Brandstaetter (stosujący taki szyk sporadycznie w swoich przekładach), a nawet Biblia Tysiąclecia. „Robak ich nie umiera” jest cytacją z Księgi Izajasza (66,23). Być może chodziło tym razem tłumaczom o to, by odróżnić stylistycznie przytoczenie tekstu z przeszłości – by ten stary werset zabrzmiał uroczyście i bardziej archaicznie (w ogóle archaicznie i uroczyście, nie zaś – by zabrzmiał w sposób charakterystyczny tylko dla stylu biblijnego). Lecz to już sprawa na osobny komentarz. W istocie bowiem eufonia występująca w wersetach 33–50 rozdziału 9 nie jest przez tłumaczy – z wyjątkiem Miłosza – zespolona z tą kiedyś konstytutywną, znaną cechą polszczyzny biblijnej, jaką stanowi szyk zaimkowego przymiotnika dzierżawczego. Znaczy to, że nie uznawali już tej cechy za literacko nośną²².

W celu uzupełnienia obrazu analizowanych tu przekładów warto nadmienić, że wszyscy czterej poeci, choć z różną konsekwencją i zróżnicowaną częstotliwością (najbogaciej Miłosz, potem Brandstaetter), a jednak zastosowali obficie w szeregu narracyjnym konstrukcje przysłówkowe, należące do zasobów tradycyjnej polszczyzny biblijnej, niż pozostali dwaj tłumacze. Oczywiście, analizowana tu perykopa akurat nie mogła na to dostarczyć odpowiednich przykładów.

Trzeba tu przypomnieć, iż w nasze rodzime tradycje literackie, wyznaczone dobitnie przez utwory romantyzmu, a przede wszystkim Młodej Polski, oswoiły

²¹ J. Godyń, dz. cyt., s. 18.

²² Podobnej analizy wymagają i inne wyznaczniki stylu biblijnego w tym fragmencie, choć ich występowanie nie jest tu aż tak obfite.

polszczyznę z możliwościami eufonii w prozie. Z kolei niektóre propozycje rozwiązań, które w przekładach Ewangelii zastosował Brandstaetter, utraciłyby swą nośność w oderwaniu od wprowadzonej tam quasi-wersyfikacji. Sporo dwudziestowiecznych tłumaczeń ewangelijnej prozy na polski podlegało dyktatowi pochopnego przeświadczenia o duszpasterskich pożytkach z odejścia od wyrazistej odrębności stylu biblijnego ku stylistycznej nijakości oraz o korzyściach pozorów, że nie chodzi o dawne teksty. Tymczasem dziś najmłodszy twórcy nawet kultury popularnej obficie korzystają z poszukiwań opartych na brzmieniowych możliwościach. Na tym tle wprawdzie przekłady biblijne, wszak nie wszystkie, są często wyzbyte konstytutywnych (systemowych) sygnałów tradycji polszczyzny biblijnej, ale mimo to niepozabawiane ekwiwalentyzacji indywidualnej, wysoce artystycznej szaty dźwiękowej nadorganizacji źródła. O wartościach owej tendencji dobrze świadczą wyżej omówione tłumaczenia jednej perykopy Markowej. I oczywiście, że w tych poszukiwaniach przewodzą akurat poeci, choć nie chodzi o to, by dążyli w swych poszukiwaniach ku wierszowi. Przy okazji nie zaginęła sprawa pożytku stosowania tradycyjnych środków polszczyzny biblijnej. Wszystko zaś ku temu, by – podwójnie parafrazując Ricoeura – artyzm słowny dawał do myślenia biblijnie.

Bibliografia

- Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003.
- Brandstaetter R., *Księgi Nowego Przymierza. Przekłady biblijne z języka greckiego*, Kraków 2004.
- Chmiel J., *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostolskim o zmartwychwstaniu Jezusa. Studium hermeneutyczne*, Kraków 1979.
- Czerski J., *Ewangelie synoptyczne. W aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996.
- Ewangelia według Marka*, tłum. C. Miłosz, Poznań 1981.
- Ewangelia według św. Marka*, tłum. F. Sieg, Warszawa 2014.
- Godyń J., *Wstęp*, w: tenże, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995.
- Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993.
- Gutt E.-A., *Dystans kulturowy a przekład*, tłum. A. Pokojka, Kraków 2004.

- Kantor M., *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej. Ps 120–134*, Kraków 1998.
- Koziara S., *Polszczyzna biblijna w poszukiwaniu wzorca stylowego (doświadczenia i współczesność)*, w: *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara, W. Przyczyna, t. 1, Tarnów 2009.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Matuszczyk B., *O potrzebie modernizacji języka religijnego w przekładach biblijnych*, w: *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara, W. Przyczyna, t. 2, Tarnów 2009.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010.
- Nida E.A., *Language Structure and Translation. Essays...*, California 1975.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, Częstochowa 2004.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, Częstochowa 2008.
- Pawelec A., *Anafora a przekład*, w: *Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, red. U. Dąbska-Prokop, Częstochowa 2000.
- Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 1984.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2008.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.
- Popowski R., καὶ, w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- The Greek New Testament*, red. K. Aland, M. Black i in., Stuttgart 1975.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa 1990.

NAWROTY BRZMIENIOWE W EWANGELII WEDŁUG ŚW. MARKA W KILKU NOWSZYCH PRZEKŁADACH WERSETÓW 33–50 Z ROZDZIAŁU 9

Streszczenie

W artykule przedmiotem dokładniejszego badania jest perykopa zawarta w wersetach 33–50 rozdziału 9 Markowej Ewangelii. To nie tyle ogólne cechy stylu są przedmiotem opisu oraz refleksji, co jednostkowe środki literackiego opracowania perykopy, jej artystycznego wykończenia korzystającego z niektórych możliwości współbrzmienia

wyrazów, a wyzyskanego lub pominiętego przez tłumaczy. Badanym materiałem są przekłady Ewangelii wg św. Marka na język polski, których autorami są redaktorzy-modyfikatorzy tłumaczenia o. Walentego Prokulskiego SJ w V wydaniu Biblii Tysiąclecia, tłumacz z zespołu Biblii paulistów, Roman Brandstaetter, ks. Marian Wolniewicz, Czesław Miłosz, o. Franciszek Sieg SJ (którego tekst stanowi w tym artykule główne źródło cytowania). Dobór autorów przekładów ma tutaj tę specyfikę, iż czterej spośród nich są także (a nawet w dwóch wypadkach głównie) poetami. Są to Brandstaetter, Miłosz, o. Sieg, ks. Wolniewicz. Dwa pozostałe zaś tłumaczenia pretendują wśród współczesnych polskich katolików do miana najpowszechniej używanych w nauczaniu Kościoła lokalnego.

Słowa kluczowe: Ewangelia według św. Marka, Mk 9,33–50, przekład, retoryka, eufonia, geminacje

THE WORDING RECURRENCE IN THE GOSPEL ACCORDING TO ST. MARK IN SEVERAL NEWER TRANSLATIONS OF VERSES 33-50 FROM CHAPTER 9

Summary

Newer translations of the Gospel according to St. Mark into the Polish language - as well as translations of other books of the Holy Bible - are characterized by a significant reduction of the use of an measures adopted in our culture as a style of biblical, though in varying degrees. In many cases, such measures are fully translatable into the Polish language - e.g. polysyndetic coordination from καὶ.

The text of St. Mark uses relatively narrow vocabulary and frequent recurrence of the same expressions. They serve for a clearer arrangement of voicings, the euphony marks subtle literary composition of pericopes. Literary composition of the Gospel of St. Mark is being emphasized by the exploitation of the broad possibilities of semantic and aesthetic use of figures of words *per adiectionem*, especially the figures of the group widely understood *geminatio*.

In this article detailed classification of these figures is treated cursorily, and main focus is on the compositional (disposable) and the literary consequences of their use in a part of text of 9,33-50 (it can be considered as an independent pericope). The article is the result of a comparison of pericope 9, 33-50 translations by Roman Brandstaetter, Marian Wolniewicz, Czesław Miłosz, Franciszek Sieg SJ, and specified in the fifth edition of the Millennium Bible, and the Paulines Bible. Four of these translators are also a poets. Attention was pointed to the varying degree of respecting of polysyndetic coordination from καὶ and the recurrence of words and phrases, such as. «On the way», «in My name», «accepts», «reason of sin,» «throw», «fire» and the role of antonymy «dispute» and «keep

the peace». It turned out that in maintaining euphony of Brandstaetter's translation he also used the sonic possibilities versus rhyme, which he wrote out the text according to the colometric system. He approached in this way to the construction of versification. The presence of the traditional features of the Polish language in these Bible translations was also noted - respected in varying degrees. Undoubtedly, those translators who also have a poetic legacy, broadly taken into account the aesthetic potential of euphony.

Keywords: Gospel of St. Mark, Mark 9, 33–50, translations, rhetoric, euphony, figures of the group of *geminatio*

Translated by Grzegorz Kubski

KRÓLESTWO BOŻE WEWNĄTRZ NAS CZY POŚRÓD NAS?

Bartosz Lisiecki*

Wydział Historyczno-Pedagogiczny, Uniwersytet Opolski

Wprowadzenie

Starożytna Jerozolima – święte miasto Żydów – a w niej rzymscy żołnierze. Część wyznawców judaizmu chciała pokojowej koegzystencji, a reszta wolałaby walczyć, aby wypędzić pogan ze świętej ziemi. Wszyscy jednak zgodnie wyczekiwali Mesjasza, by ten ustanowił królestwo Boże, w którym prawo stanowiłyby przykazania żydowskiego Boga. Sam judaizm był podzielony na wiele odłamów religijnych, które różnie interpretowały Pismo, a to sprzyjało wewnętrznym konfliktom. W tych niespokojnych czasach na świat przyszedł Jezus, który głosił ideę nadejścia królestwa Bożego – takiego, jakiego wielu oczekiwało.

„Odpowiedział Jezus: «Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi bili by się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd». Piłat zatem powiedział do Niego: «A więc jesteś królem?» Odpowiedział Jezus: «Tak, jestem królem»” (J 18,36–37).

Jezus w rozmowie z Piłatem przyznał, że jest wyczekiwany królem żydowskim, dodając przy tym, że królestwo Boże nie jest z tego świata. Nie jest ono więc żadnym państwem rozumianym na sposób ludzki, mającym wytyczone granice, posiadającym władzę i urzędników, prowadzącym wojny i wchodzącym w różne interakcje dyplomatyczne z innymi państwami.

* Mgr Bartosz Lisiecki – doktorant na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania badawcze: motyw śmierci u tragiczków epoki klasycznej, tj. Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. E-mail: bartosz.lisiecki28@gmail.com.

Jezus Chrystus mówił do swoich uczniów w języku, jakim oni na co dzień się posługiwali, a nawet wtedy apostołowie nie zawsze rozumieli, co chciał im przekazać ich mistrz. Dodatkowo Nowy Testament, który spisano w starożytnej grece, sprzyjał wielu różnym interpretacjom, a co za tym idzie, konfliktom i podziałom na różne odłamy. Trzeba pamiętać, że język ten dla starożytnych chrześcijan był językiem żywym, a mimo to powodował spory w interpretacji ewangelii. Dla współczesnych język Nowego Testamentu to język martwy. Czy my w takim razie po dwóch tysiącach lat dokładnie potrafimy zrozumieć wszystkie nauki Jezusa, tak jak chciał nam je przekazać? Jeśli odpowiedź będzie negatywna, to wtedy niczym nie różnilibyśmy się od apostołów i innych Żydów w czasie, kiedy Jezus żył i nauczał. Dzisiaj przeciętny Polak, jeśli chce zrozumieć przesłanie Jezusa, musi korzystać z przekładów. Mamy jednak wysyp różnych przekładów i to nawet w obrębie tylko jednego wyznania. A trzeba pamiętać o tym, że każdy przekład jest tylko interpretacją. Marek, Mateusz, Jan, Łukasz czy Paweł już nie żyją, nie mogą nam powiedzieć, jak należy zinterpretować słowa, które zapisali. Tak jak w starożytności, współcześnie również jest mnóstwo odłamów chrześcijaństwa, każde inaczej interpretuje nauki Jezusa. Niejeden z polskich czy zagranicznych przekładów różni się diametralnie od drugiego, tak jak chrześcijańskie odłamy różnią się między sobą w interpretacji Pisma.

1. Problem tłumaczenia i interpretacji

Dziś jednym z problemów teologicznych jest motyw królestwa Bożego w Łk 17,21. Przez jedno słowo pojawiły się dwa tłumaczenia, a jeszcze więcej interpretacji.

Biblia Gdańska: „A będąc pytany od Faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, odpowiedział im i rzekł: «Nie przyjdzie królestwo Boże z postrzeżeniem; Ani rzeką: Oto tu, albo oto tam jest: albowiem oto królestwo Boże **wewnątrz**¹ was jest»” (Łk 17,20–21).

Biblia Tysiąclecia: „Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, odpowiedział im: «Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: „Oto tu jest” albo: „Tam”. Oto bowiem królestwo Boże **pośród** was jest»” (Łk 17,20–21).

¹ Wyróżnienia w cytatach z Pisma św. pochodzą od autora.

Faryzeusze spyтали Jezusa o czas nadejścia królestwa Bożego i w odpowiedzi usłyszeli, że nie przyjdzie w sposób dostrzegalny, ponieważ królestwo Boże jest już teraz obecne. Według Biblii Gdańskiej jest ono „wewnątrz” ludzi, natomiast Biblia Tysiąclecia informuje, że jest „pośród” nich. Słowo „pośród” możemy zrozumieć na dwa sposoby: zewnątrz i wewnątrz. Jak chcielibyśmy zrozumieć dosłownie słowa Jezusa, zewnątrz, to Królestwo Boże nas otacza, a więc jest poza nami. A wewnątrz, czyli we wnętrzu duszy ludzkiej, odczytując duchowo przesłanie Jezusa – podobnie można powiedzieć o parze zakochanych ludzi, że pośród nich lub pomiędzy nimi jest miłość. Słowo „wewnątrz” można rozumieć w ten sposób, że królestwo Boże jest we wnętrzu każdego człowieka, ewentualnie wewnątrz tylko konkretnej grupy ludzi.

2. ἐντός w Biblii

Cały problem wynika z tłumaczenia greckiego przyminka ἐντός. Interlinia Vocatio tłumaczy ἐντός u Łk 17,21 jako „wewnątrz”, to znaczy „w waszym zasięgu”², jak podaje w przypisie ze znakiem zapytania i być może jest to nawiązanie do Tertuliana³. Słownik Stronga ἐντός rozumie następująco: „wewnątrz, w środku”, a dalej uściśla: „w was, tj. pośród was” oraz „w tobie, tj. twoja dusza”⁴. Zofia Abramowiczówna podaje takie podstawowe znaczenie tego słowa: „wewnątrz, w głębi, w środku”, a odnosząc się bezpośrednio do znaczenia w Nowym Testamencie, podaje: „w waszych sercach”⁵. Wymienia też szereg innych pomniejszych znaczeń, które mogą przybrać taką formę w zależności od kontekstu. I tak wymienia znaczenie „pomiędzy”, ale nie odnosi go do Nowego Testamentu, lecz do Herodota, człowieka żyjącego epoce klasycznej. O młodszej epoce wypowiada się Franciszek Mickiewicz, pisząc że „w literaturze hellenistycznej we wszystkich znanych przypadkach ma on znaczenie: wewnątrz

² R. Popowski, M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament: wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, Warszawa 2014, s. 400.

³ Tertulian zostanie omówiony dalej.

⁴ J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2012, s. 269.

⁵ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 159.

czegoś”⁶. W tym czasie powstał również grecki przekład Starego Testamentu zwany Septuagintą. Przyimek *ἐντός* występuje w wymienionym dziele trzy razy⁷:

„Serce w mym wnętrzu rozgorzało; gdy rozważałem, zapłonął w nim ogień: język mój przemówił”⁸ (Ps 38,4); „Bo jestem nędzny i nieszczęśliwy, a serce jest we mnie zranione”⁹ (Ps 108,22); „Tron uczynił sobie król Salomon z drzewa libańskiego, podnózek zrobił ze srebra, oparcie ze złota, siedzenie [wyściełone] purpurą, a wnętrze wykładane hebanem”¹⁰ (Pnp 3,9–10).

W Septuagincie słowo to przyjmuje kilka razy przyjmuje formę rzeczownikową¹¹. Jednak poniższe cytaty pochodzące z Biblii Tysiąclecia są przekładem z języka oryginalnego, przez co tłumaczenie nie zawsze jest bliskie Septuagincie. Dlatego przy cytatach z Księgi Daniela oraz Mądrości Syracha w cytacie, w odpowiednim miejscu w cytacie umieszczony został przypis, w którym zamieszczone jest tłumaczenie bliższe Septuagincie.

„Naprawili też świątynię i poświęcili wnętrze przybytku i dziedzicze”¹² (Mch 4,48); „Dawidowy. Błogosław, duszo moja, Pana, i całe moje wnętrze – święte imię Jego”¹³ (Ps 102,1); „Jest przewrotny, skrzywiony ze smutku, a wewnątrz”¹⁴ pełen fałszu”¹⁵ (Syr 19,26); „Dlatego wnętrzości me jęczą, jak cytra, nad Moabem, i moje wnętrze nad Kir-Chares”¹⁶ (Iz 16,11); „A oto jakby postać ludzka dotknęła moich

⁶ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12–24*, Częstochowa 2012, s. 238.

⁷ Tamże.

⁸ „ἐθερμάνθη ἡ καρδία μου ἐντός μου, καὶ ἐν τῇ μελέτῃ μου ἐκκαυθήσεται πῦρ. ἐλάλησα ἐν γλώσσῃ μου”.

⁹ „ὅτι πτωχὸς καὶ πένης εἰμι ἐγώ, καὶ ἡ καρδία μου τετάραται ἐντός μου”.

¹⁰ „φορεῖον ἐποίησεν ἐαυτῷ ὁ βασιλεὺς Σαλωμών ἀπὸ ξύλων τοῦ Λιβάνου· στύλους αὐτοῦ ἐποίησεν ἀργύριον καὶ ἀνάκλιτον αὐτοῦ χρύσειον· ἐπέβασιν αὐτοῦ πορφυρᾶ, ἐντός αὐτοῦ λιθόστρωτον, ἀγάπην ἀπὸ θυγατέρων Ἱερουσαλήμ”.

¹¹ F. Mickiewicz, dz. cyt., s. 238.

¹² „καὶ ὠκοδόμησαν τὰ ἅγια καὶ τὰ ἐντός τοῦ οἴκου καὶ τὰς αὐλὰς ἡγίασαν”.

¹³ „Τῷ Δαυὶδ. – ΕΥΛΟΓΕΙ, ἡ ψυχὴ μου, τὸν Κύριον καί, πάντα τὰ ἐντός μου, τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ”.

¹⁴ Bliższe greckiej Septuagincie jest tłumaczenie Biblii Warszawsko-Praskiej: „Są i tacy, co jakby z bólu idą zgięci we dwoje, ale ich wnętrze jest ciągle pełne zakłamania”. *Biblia Warszawsko-Praska*, <http://www.biblia.info.pl/biblia.php> (dostęp: 27.01.2017).

¹⁵ ἔστι πονηρευόμενος συγκεκυφὼς μελανία, καὶ τὰ ἐντός αὐτοῦ πλήρης δόλου”.

¹⁶ „διὰ τοῦτο ἡ κοιλία μου ἐπὶ Μωάβ ὡς κιθάρα ἠχήσει, καὶ τὰ ἐντός μου ὥσει τεῖχος, ὃ ἐνεκαίνισας” (greckie κοιλία, które w Biblii Tysiąclecia przetłumaczono jako „wnętrzości” znaczy brzuch, jama brzuszna).

warg. Otworzyłem więc usta i mówiłem do tego, który stał przede mną: «Panie mój, od tego widzenia ogarnęły mnie boleści¹⁷ i opadłem z sił»¹⁸ (Dn 10,16).

Wszystkie przykłady zastosowania ἐντός w Septuagincie mają znaczenie „wewnątrz czegoś”¹⁹. Może być to pewien argument za tym, aby odnieść takie znaczenie do Ewangelii Łukasza, ale czy na pewno zasadny? W Nowym Testamencie ἐντός występuje jeszcze tylko raz, w Ewangelii przypisywanej Mateuszowi: „Faryzeuszu ślepy! Oczyszczyć wpierw **wnętrze** kubka, żeby i **zewnątrzna** jego strona stała się czysta”²⁰. Jest tutaj ἐντός, które określa jednoznacznie wnętrze czegoś oraz jest ἐκτός, które oznacza coś na zewnątrz czegoś. Mateusz pisał o dwóch stronach kubka, zewnętrznej i wewnętrznej. Rozumiał ἐντός tak, jak pojmowali je autorzy Septuaginty i teraz jest to argument za tym, aby odczytać słowa Łukasza w ten sam sposób. Jednak czy Łukasz mógł być tym jednym jedynym wyjątkiem w Biblii?

3. Czy ἐντός ὑμῶν i ἐν μέσῳ to synonimy?

Niezgadzaający się z koncepcją posiadania wewnętrznego królestwa Bożego argumentują, że w pismach Nowego Testamentu w zasadzie nie ma koncepcji, „że królestwo Boże jest rzeczywistością duchową albo że ma ono swą siedzibę w sercu człowieka”²¹. Wskazuje się także w Ewangelii Łukasza na dosłowne eschatologiczne pojmowanie królestwa Bożego, które ma dopiero nadejść: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię” (Mk 1,15); „Zaprawdę, powiadam wam: Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą królestwo Boże” (Łk 9,27); „Odtąd począł Jezus nauczać i mówić: «Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie»” (Mt 4,17). W tych cytatach trudno znaleźć miejsce na duchową interpretację Bożego królestwa, ale

¹⁷ W Septuagincie w tłumaczeniu Brentona występują „wnętrzości moje”: „O my lord, at the sight of thee my bowels were turned within me, and I had no strenght”. *The Septuagint Version of the Old Testament*, tł. L. C. L. Brenton, London 1870, s. 1066, http://www.ccel.org/ccel/brenton/lxx/Page_1066.html (dostęp: 29.10.2017).

¹⁸ „καὶ ἰδοὺ ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου ἦν αὐτῷ τῶν χειλέων μου· καὶ ἦνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἐστῶτα ἐναντίον μου· Κύριε, ἐν τῇ ὀπτασίᾳ σου ἐστράφη τὰ ἐντός μου ἐν ἐμοί, καὶ οὐκ ἔσχον ἰσχύον·”.

¹⁹ F. Mickiewicz, dz. cyt., s. 238.

²⁰ „Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός τοῦ ποτηρίου ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτός αὐτοῦ καθαρόν”.

²¹ L.D. Chrupcała, *Królestwo Boże w trynitarnej wizji Łukasza*, Kraków 2000, s. 108.

zwolennicy takiej interpretacji sięgają po apostoła Pawła: „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym”²² (Rz 14,17). Apostoł pogan miałby tutaj powiedzieć, że królestwo Boże jest pewnym stanem w człowieku, tak jak nim jest poczucie sprawiedliwości, pokoju i radości²³. Królestwo Boże jako stan wewnętrzny człowieka miałoby się pojawić wraz z jego wewnętrzną przemianą. Królestwo Boże mogło w pewnym momencie nabrać różnych znaczeń, nie eliminując eschatologicznego królestwa Bożego. Jednak przeciwnicy duchowej interpretacji Łk 17,21 podkreślają, że to tylko hipotezy, których nie sposób potwierdzić jednoznacznie²⁴.

Optujący za tłumaczeniem „pośród nas” podkreślają, że ἐν τῷ + ὁμῶν, czyli zaimek w dopełniaczu liczby mnogiej, może być synonimem ἐν μέσῳ. Łukasz jednak nie zastosował ἐν μέσῳ, kiedy pisał swoją ewangelię, tylko wykorzystał cytata z ἐν τῷ ὁμῶν, który uformować miałyby tradycja (być może źródło Q). A skoro to synonim, Łukasz nie miał potrzeby zmieniać treści cytatu, tylko uszanował sposób, w jaki zachowała go tradycja²⁵.

W Nowym Testamencie ἐν μέσῳ jest dość często stosowane. W samej Ewangelii Łukasza występuje siedem razy: „Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania”²⁶ (Łk 2,46); „Inne znowu padło między ciernie, a ciernie razem z nim wyrosły i zagłuszyły je”²⁷ (Łk 8,7); „Idźcie, oto was posyłam jak owce między wilki”²⁸ (Łk 10,3); „Wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry; ci, którzy są w mieście, niech z niego uchodzą, a ci po wsiach niech do niego nie wchodzi”²⁹ (Łk 21,21); „Któż bowiem jest większy? Czy ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż

²² „οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ”.

²³ F. Mickiewicz, dz. cyt., s. 238–239.

²⁴ L.D. Chrupcała, dz. cyt., s. 109.

²⁵ Tamże, s. 110.

²⁶ „καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθηζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς”.

²⁷ „καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συνφνεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό”.

²⁸ „ὁπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων”.

²⁹ „τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρεῖτωσαν, καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν”. Biblia Gdańska z 1660 roku przedstawia ten cytata przejrzyściej: „Tedy ci, co są w Judzkiej ziemi, niech uciekają na góry, a ci, co są w pośrodku jej, niech wychodzą, a ci, co są w polach, niechaj nie wchodzi do niej”.

Ja jestem pośród was jak ten, kto służy³⁰ (Łk 22,27); „Gdy rozniecili ogień na środku dziedzińca i zasiedli wkoło, Piotr usiadł także między nimi³¹ (Łk 22,55); „A gdy rozmawiali o tym, On sam stanął pośród nich i rzekł do nich: «Pokój wam»³² (Łk 24,36).

We wszystkich przypadkach u Łukasza ἐν μέσῳ oznacza „zewnątrz czegoś”, czyli że coś jest pomiędzy czymś, pośród czegoś, na środku czegoś. Jeśli ἐν μέσῳ jest synonimem ἐντός ὑμῶν, to wtedy cytat z Łk 17,21 należy odczytać zewnętrznie, że królestwo Boże jest poza ludźmi. Czy na pewno jedno i drugie Łukasz mógł uznawać za synonim? Jeśli ἐντός ὑμῶν oraz ἐν μέσῳ miałyby być synonimami i można byłoby je stosować zamiennie, to czemu Łukasz i reszta autorów Nowego Testamentu tego nie robiła? W Nowym Testamencie ἐν μέσῳ występuje 27 razy, z czego 7 przypadków w Ewangelii Łukasza oraz 4 razy w Dziejach Apostolskich, które uważa się, że wyszły spod ręki tego samego autora³³. Autor Ewangelii Łukasza jest rekordzistą w stosowaniu ἐν μέσῳ. Natomiast ἐντός ἡμῶν występuje tylko jeden jedyny raz. Jeden taki przykład to za mało, aby uznać za fakt, że ἐντός ὑμῶν i ἐν μέσῳ to synonimy u Łukasza. Gdyby to miały rzeczywiście być synonimy, to te dwa przykłady powinny pojawiać się u Łukasza częściej niż tylko jeden jedyny raz i prawdopodobnie także u reszty autorów nowotestamentowych również powinny być w jakichś konkretnych proporcjach, a nie tylko jeden przypadek w Biblii. Jako że w Ewangelii Łukasza i u reszty nowotestamentowych pisarzy pojawia się tylko ἐν μέσῳ, to uznanie tego za synonim ἐντός ὑμῶν sprawia ogromne trudności. Jeśli wystąpił tylko jeden konkretny taki przypadek z użyciem ἐντός ὑμῶν, to bardziej prawdopodobne wydaje się, że Łukasz rozróżniał ἐντός ὑμῶν i ἐν μέσῳ. Może Łukasz w ten sposób chciał nam powiedzieć, że nie chodzi o coś zewnętrznego, a wręcz coś przeciwnego. Rozwikłać ten problem może nam pomóc przykład z literatury pozabiblijnej. Najlepszy wydaje się *Timajos* Platona: „A ponieważ bogowie uważali, że przód jest godniejszy od tyłu i raczej się do rządzenia nadaje, więc w tę stronę przeważnie nasz chód skierowali. A trzeba było, żeby człowiek miał

³⁰ „τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακωνῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακωνῶν”.

³¹ „περιαψάντων δὲ πῦρ ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς καὶ συνκαθισάντων ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν”.

³² „Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλοῦντων αὐτὸς ἔσθη ἐν μέσῳ αὐτῶν [[καὶ λέγει αὐτοῖς Εἰρήνη ὑμῖν]]”.

³³ I. Ramelli, *Luke 17:21: 'The Kingdom of God is Inside You' The Ancient Syriac Versions in Support of the Correct Translation*, „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 12 (2009), s. 266, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.553.4678&rep=rep1&type=pdf> (dostęp: 27.01.2017).

przód ciała różny i odgraniczony od jego strony tylnej. Dlatego naprzód w okolicy czaszki podstawili pod nią twarz i wstawili w nią narządy, służące wszelkiemu przewidywaniu duszy, zrzadzili tak, żeby ten przód miał naturalny udział we władzy nad ciałem.

A z narządów pierwsze sporządzili oczy, które światło noszą i wpoili je w ciało z tej przyczyny. Umyślili zrobić ciało z ognia, który palić nie mógł, tylko dostarczać łagodnego światła, które cechuje każdy dzień. Zrobili tak, że czysty ogień **wewnątrz nas**, ogień bratni jasności dziennej przez oczy płynie łagodnie; on cały jest gęsty – najwięcej bogowie sprasowali wnętrze oczu – tak że reszta cała, jako gęstsza, zostaje zamknięta, a tylko czysty ogień przecieka. (...) Bo ze współdziałania wzajemnego ognia **wewnętrznego i zewnętrznego**, które za każdym razem jednocześnie około gładkości i wielorakim ulegają odbiciom, wszystkie tego rodzaju widziadła zjawiają się z konieczności. Ogień bijący od twarzy z ogniem wzrokowym zbija się w jedno w sąsiedztwie przedmiotów gładkich i świecących³⁴ (45A–C; 46A–B).

U Łukasza mamy ἐντός ὁμῶν, a u Platona ἐντός ἡμῶν, czyli ἐντός + zaimek w dopełniaczu liczby mnogiej. W przypadku zaimków ὁμῶν i ἡμῶν można dostrzec nawet podobieństwo wizualne. Grecki filozof odnosił się do ludzi w sensie ogólnym, pisał o jednostkach, a nie o zbiorach, jak np. armii. Łukasz w 17,21 w swojej narracji wspomina, że adresatami wypowiedzi Jezusa byli faryzeusze, ale Jezus odpowiadając im, zwracał się do nich jako do człowieka, a nie zbioru, czyli ugrupowania faryzeuszy. Ewangelię, jaką głosił Jezus o królestwie Bożym, kierował do wszystkich ludzi i naprawdę dziwne byłoby, gdyby jego obecność ograniczył tylko do faryzeuszy, pomijając swoich uczniów i resztę swoich wyznawców. Paweł też zresztą pisał o królestwie jako sprawiedliwości czy radości w Duchu Świętym, a to potencjalnie miało być możliwe dla każdego człowieka, także dla faryzeuszy.

Ewangelista pisał o królestwie, które nie jest czymś rozumianym na sposób ludzki, lecz boski. Platon wspominał znowu o ogniu, który jest wewnątrz człowieka, więc również o czymś niedosłownym. Dalsza wypowiedź Platona jeszcze umacnia takie rozumienie, ale także świetnie nadaje się do porównania z Ewangelią Mateusza z wcześniej wspomnianym z motywem kubka. Mateusz pisząc o kubku, mówił o jego stronie wewnętrznej (ἐντός) oraz zewnętrznej (ἐκτός). Natomiast Platon pisał o współdziałaniu ognia wewnętrznego (ἐντός)

³⁴ Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

i zewnętrznego (ἐκτός). Ewangelista Mateusz – tak jak Platon – rozumiał ἐντός jako wewnątrz czegoś, a ἐκτός użył, określając przeciwieństwo, coś na zewnątrz. Urywek Platona dobrze pasuje do zestawienia z obydwojema ewangelistami. Skoro Łukasz nigdzie indziej nie stosuje ἐντός ὑμῶν (a inni nowotestamentowi pisarze wcale!), to być może dla niego ἐν μέσῳ nie jest synonimem. Więcej argumentów jest za tym, że Łukasz i Mateusz najprawdopodobniej rozumieli ἐντός tak samo.

4. Źródła chrześcijańskie odwołujące się do Łk 17,21

Sprawę mogliby pomóc rozstrzygnąć starożytni Ojcowie Kościoła, ponieważ dla wielu z nich biblijna greka była językiem żywym, oraz antyczne źródła chrześcijańskie. Można byłoby porównać Łk 17,21 również ze źródłami pozabiblijnymi, ale ἐντός ὑμῶν ἐστιν („wewnątrz/pośród was jest”) w literaturze greckojęzycznej przed Łukaszem nigdzie nie występuje³⁵. Pozostają nam tylko źródła o charakterze chrześcijańskim, które odnoszą się do Łukasza pośrednio lub bezpośrednio. Jako pierwszy przykład i najstarsze ze źródeł może pomóc rozwiązać problem Łk 17,21 Ewangelia Tomasza. Tradycja tego apokryficznego dzieła może sięgać I lub II wieku n.e., a więc nauki w tej Ewangelii mogą być równe wiekiem lub starsze od czterech kanonicznych Ewangelii³⁶. Jednak palącym problemem jest stopień zależności bądź niezależności od Ewangelii Łukasza. W jakim stopniu mamy do czynienia z przeróbką, a w jakim z czerpaniem ze wspólnej tradycji³⁷. To czyni tę Ewangelię niezwykle ciekawym przykładem. Choć w całości przetrwała do naszych czasów tylko w języku koptyjskim, odnaleziono greckie fragmenty, które odnoszą się do tej samej historii przedstawionej w Ewangelii Łukasza.

„Rzekł Jezus: «Gdy wasi przywódcy powiedzą wam: ‘to królestwo jest w niebie, wtedy ptaki niebieskie będą pierwsze przed wami’. Jeśli powiedzą wam, że ono jest w morzu, wtedy ryby będą pierwsze przed wami. Ale **królestwo jest tym, co jest w was i tym, co jest poza wami**. Skoro poznacie samych siebie, wtedy

³⁵ M. Goodacre, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*, Grand Rapids 2012, s. 36.

³⁶ E. Pagels, *Wstęp*, w: *Ewangelie gnostyczne*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2007, s. 15.

³⁷ *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Fragmenty, narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 181.

będziecie poznani i będziecie wiedzieć, że jesteście synami Ojca żywego. Jeśli zaś nie poznacie siebie, wtedy istniejecie w nędzy i sami jesteście nędzą»³⁸ (EwTm 3).

Królestwo Boże według Ewangelii Tomasza jest wewnątrz człowieka, ale także na zewnątrz. Tyle przekład koptyjski. Zestawmy teraz grecki fragment Ewangelii Tomasza z Ewangelią Łukasza: „ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν” (Łk 17,21); „ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ”³⁹ ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι”⁴⁰ (EwTm 3,1–3). Ewangelia przypisywana Tomaszowi naucza duchowego królestwa Bożego, które jest wewnątrz człowieka. Ponadto poleca ludziom, żeby poznali samych siebie, znowu mówiąc o ludzkim wnętrzu. Pismo nie pozostawia wątpliwości, jak ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν rozumiał grecki autor Ewangelii Tomasza. Królestwo Boże jest wewnątrz człowieka. Niestety nie zachowała się dalsza część cytatu, gdzie wersja koptyjska mówi, że również jest poza ludźmi. Jeśli grecki fragment zawierałby tę część, to być może autor użył tam greckiego ἐκτὸς, podkreślając, że istnieje królestwo Boże wewnątrz (ἐντὸς) człowieka i na zewnątrz (ἐκτὸς), tak jak wcześniej podani Platon i Mateusz, których wtedy znowu można byłoby porównywać. W rekonstrukcji greckiego fragmentu uwzględnia się jednak dalszą część tekstu z koptyjskiej wersji tej ewangelii⁴¹. Jednak najważniejsze jest przetrwanie greckiego ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν w Ewangelii Tomasza, co pokazują, że interpretował on te trzy słowa w kategoriach wewnętrznych, wewnątrz człowieka.

Kolejne ważne źródła odwołujące się do Łk 17,21 pozostawili po sobie Ojcowie Kościoła. Jednym z nich jest Tertulian: „Ale o faryzeuszach nie można pomyśleć, że poradzili się Pana w sprawie królestwa innego Boga, kiedy nadejdzie, bo nie został na światło dzienne przez Chrystusa wydany inny Bóg, tylko Ten, o którego pytali. Bo mówi: «Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie i nie powiedzą: oto jest tu, albo: tam. Królestwo Boże jest bowiem pośród was». Któż nie wytłumaczy tych słów: «jest pośród was» tak, że jest w waszej ręce, w waszej możliwości, jeżeli słuchacie Boga, jeżeli spełniamie Boże przykazania? A jeżeli Królestwo Boże zależy od przykazania, to zaproponuj sprzeciw Mojżesza, zgodnie z naszymi antytezami, a wypłynie jedno zdanie. Bo Mojżesz mówi: «Przykazanie nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, abyś mówił: Któż wstąpi do nieba i przyniesie je nam,

³⁸ *Ewangelia Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Fragmenty, narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 184–185.

³⁹ Nawias kwadratowy oznacza zrekonstruowany tekst.

⁴⁰ M. Goodacre, dz. cyt., s. 35.

⁴¹ Tamże.

a będziemy słuchać i wypełnimy je? Ani nie jest za morzem, abys mówił. Któż uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je? Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach, w twoim sercu i w rękach twoich, abys je mógł wypełnić⁴²». To znaczy: «nie tu, ani tam. Oto bowiem w was jest królestwo Boże»⁴³.

Tertulian cytował Łk 17,20–21 i pisząc swoje dzieło po łacinie, na określenie królestwa Bożego dwa razy użył „intra vos est”, czyli „wewnątrz was jest”. Łacińskie „intra” jest bardziej jednoznaczne, gdyż wyklucza znaczenie „pośród” lub „pomiedzy”⁴⁴. Hieronim w swojej Wulgacie również użył „intra” w Łk 17,21, przez co widać, że ten cytat rozumiał na sposób duchowy, wewnętrzny⁴⁵. Tertulian jeszcze wspomniął, że królestwo Boże jest „w zasięgu ręki”, jednak nie chodziło mu o coś, co można złapać ręką, ale o wewnętrzne siły drzemiące w człowieku. Potwierdza to, odnosząc Księgę Powtórzonego Prawa do Łk 17,21. Tak jak przykazanie nie jest poza zasięgiem naszych możliwości, gdyż jest „w ustach”⁴⁶ czy „w sercu”⁴⁷, tak królestwo Boże nie jest również poza naszym zasięgiem, jest w zasięgu ręki. Tertulian odczytywał Łk 17,21 w kategoriach wewnętrznych, wewnątrz człowieka, tak jak przykazanie, nie jest poza naszym zasięgiem.

Zacytujmy Jana Kasjana: „Jeśli więc, choćby tylko niewiele, myślą od Niego odbiegniemy, zawróćmy zaraz ku Niemu nasze serca, tak aby wzrok duszy, jakby po prostej linii, znowu na Nim spoczął. Wszystko bowiem dokonuje się we wnętrzu duszy: jeśli wypędzimy z niej szatana i przestaną się tam panoszyć nałogi, powstaje w nas królestwo Boże, zgodnie ze słowami Ewangelisty: «Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: Oto tu jest, albo Tam. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest». Pośród nas, czyli wewnątrz nas, nie może zaś być nic innego, jak tylko znajomość lub nieznanie prawdy, oraz przywiązanie do cnót lub występku, poprzez co przygotowujemy w sercu królestwo czartu lub Chrystusowi. Podobnie istotę królestwa Bożego opisuje apostoł, mówiąc: «Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym». Skoro więc królestwo Boże jest pośród nas, a to królestwo Boże jest sprawiedliwością, pokojem i weselem, każdy więc, kto w tym trwa, trwa w kró-

⁴² Tertulian cytował tutaj Księgę Powtórzonego Prawa 30,11–14.

⁴³ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1994, s. 232–233.

⁴⁴ I. Ramelli, dz. cyt., s. 262.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ „in ore tuo”.

⁴⁷ „et in corde tuo”.

lestwie Bożym; i odwrotnie, kto żyje w niesprawiedliwości, niezgodzie i smutku sprawiającym śmierć, ten znajduje się w królestwie czarta, w piekle i śmierci. Po tych znamionach rozróżniamy królestwo Boże i królestwo czarta. Rzeczywiście bowiem, jeśli podniesiemy wzrok ducha i przypatrzymy się stanowi, w jakim żyją niebieskie potęgi i moce, a żyją przecież prawdziwie w królestwie Bożym, to czyż nie jest to stan ciągłego wiecznego wesela?”⁴⁸.

Jan Kasjan nie tylko zacytował Łukasza, używając „intra vos est”, ale także przyrównał go do Listu do Rzymian⁴⁹, w którym według Jana Kasjana Paweł opisywał królestwo Boże jako wewnętrzny stan. Jest to świadectwo duchowej interpretacji Łk 17,21 i Rz 14,17. Jan Kasjan pisał, że jak człowiek prowadzi niegodziwe życie, to wtedy jest w nim królestwo zła, a jeśli sprawiedliwe – to królestwo Boże. Autor użył ἐντὸς nie do wszystkich ludzi, a jedynie do ludzi wierzących, bo w nich mieszkać ma królestwo Boże.

Autorów, którzy królestwo Boże rozumieli jako będące wewnątrz człowieka w odniesieniu do Łk 17,21, jest więcej, są to m.in.: Hippolytos, *Refutatio* 5.7.20; Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, 36.2–3; Atanazy, *Przeciw poganom* 30; Bazyli Wielki, *List* 8.12.13; Grzegorz z Nazjanzu, *O dziewictwie* 2.3; Kosmas Indikopleustes, *Topografia chrześcijańska* 2.110⁵⁰. Starożytni Ojcowie Kościoła byli jednomyślni w rozumieniu Łk 17,21, na sposób duchowy, odnosząc królestwo Boże do wnętrza człowieka, a nie jako coś na zewnątrz, coś co ich otacza⁵¹.

5. Dawne i dzisiejsze tłumaczenia Biblii na język polski

Różnice w rozumieniu królestwa Bożego mogły ujawnić się w polskich przekładach. Zaczynając najstarszych zachowanych przekładów na język polski, prześledźmy te różnice w tłumaczeniach. Katolicka Biblia Leopolda z 1561 roku tłumaczy ἐντὸς ὑμῶν jako „w was”⁵², a dwa lata młodsza protestancka Biblia brzeska jako „między wami”, ale w tym miejscu dodaje przypis: „To jest przez

⁴⁸ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, 1.13.2–3, tłum. A. Nocoń, t. 1, Kraków 2002, s. 81–82.

⁴⁹ Rz 17,14.

⁵⁰ I. Ramelli, dz. cyt., s. 279–282.

⁵¹ Tamże, s. 278.

⁵² *Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Zakonu na polski ięzyk z pilnością według łacińskiej Biblii od Kościoła Krześciańskiego powszechnego przyjęty, nowo wyłożona*, 1561, <https://polona.pl/item/11633395/0/> (dostęp: 27.01.2017).

słowo, które wiarą przyjmujemy”⁵³ (a wiara odnosi się do ludzkiego wnętrza). Być może przypis w Biblii brzeskiej nawiązuje do Tertuliana albo do cytatu z Pwt 30,14, do którego Tertulian odniósł Łk 17,21: „Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach, w twoim sercu i w rękach twoich, abys je mógł wypełnić. To znaczy: nie tu, ani tam. Oto bowiem w was jest Królestwo Boże”⁵⁴. Jeśli tak by odczytać przypis z tej Biblii, to słowo „między” może znaczyć „wewnątrz czegoś”. W Biblii nieświeskiej z 1572⁵⁵, 1574⁵⁶ i 1589⁵⁷ roku występuje „we wnątrz was jest”. Podobnie protestancka Biblia gdańska z 1606 roku⁵⁸, ale wydana w 1660 roku w Amsterdamie⁵⁹ zawiera słowa: „między wami”. Katolicka Biblia Jakuba Wujka z 1593 roku⁶⁰ ma „wewnątrz was jest”, a już w wydaniu z 1599 roku czytamy: „w was jest”⁶¹. W powyższych przekładach Biblii większość zawiera słowa „wewnątrz was” lub „w was”. Tylko w dwóch przypadkach zostały prze-

⁵³ *Biblia święta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, wlasnie z Zydowskiego, Greckiego, y Łacińskiego, nowo na Polski ięzyk z pilnością y wiernie wyłożone [tzw. Biblia brzeska] Księgi Nowego Testamentu*, 1563, http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=2746&from=&dirids=1&ver_id=&lp=2&QI= (dostęp: 27.01.2017).

⁵⁴ Tertulian, dz. cyt., s. 233.

⁵⁵ *Biblia. To iest, księgi starego y nowego przymierza, z nowu z ięzyka Ebreyskiego, Grecskiego y Łacińskiego, na Polski przełożone*, 1572, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=120458&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

⁵⁶ *Nowy Testament znou przełożony, a na wielu mieyscach za pewnemi dowodami odprysad przez Simona Budnego oczyszczony, y krotkimi przypiskami po kraioch objaśniony. Przydane też są na końcu tegoż dostateczniwsze przypiski, ktore kaźdey iak miar odmiany przyczyny ukazuią*, 1574, http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=120603&from=&dirids=1&ver_id=2425791&lp=1&QI= (dostęp: 27.01.2017).

⁵⁷ *Nowy Testament [...]* [tłum. Szymon Budny], 1589, <https://polona.pl/item/7687057/0/> (dostęp: 27.01.2017).

⁵⁸ *Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, 1606, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=1466&from=globalsearch&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

⁵⁹ *Biblia Święta: to jest, Księgi Pisma swietego starego y Nowego Przymierza z Zydowskiego y Greckiego Ięzyka na Polski pilnie y wiernie przetłumaczone, a teraz podług Gdańskiego Exemplarza przedrukowane*, 1660 https://books.google.pl/books?id=K1JJAAAcAAJ&printsec=front-cover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 27.01.2017).

⁶⁰ *Biblia Novum Testamentum*, 1593, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=46959&from=&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

⁶¹ *Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentu: wedłg łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski ięzyk z nowu z pilnością przełożone, z dokładaniem textu zydowskiego y greckiego y z wykładem katolickim, trudniejszych mieysc, do obrony wiary świętey powszechney przeciw kacerztwom tych czasów należących; przez D. Iakuba Wuyka z Wągrowca, theologa Societatis Iesu; The Holy Bible of Jakub Wujek, S.J., translation from the Vulgate*, 1599, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=9662&from=&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

tłumaczone na „między wami” – Biblii gdańskiej z 1660 roku i Biblii brzeskiej, z czego w drugiej wyjaśniono w przypisie, że chodzi o słowo, które przyjmuje się wraz z wiarą, a słowa te można zinterpretować w taki sposób, że chodzi tu o pewien stan w człowieku, wewnątrz człowieka.

Współczesne przekłady częściej tłumaczą ἐντὸς ὑμῶν na „pośród was”. Tak jest w katolickiej Biblii Tysiąclecia⁶² czy w Edycji św. Pawła⁶³, podobnie jest w Przekładzie Nowego Świata⁶⁴, którym posługują się Świadkowie Jehowy oraz protestanckiej Biblii warszawskiej⁶⁵. Także żydowski przekład Davida Sterna ma „pośród was”, ale w przypisie zaznacza, że można przetłumaczyć również jako „wewnątrz was”⁶⁶. Biblia poznańska⁶⁷ i katolicka Biblia warszawsko-praska⁶⁸ ἐντὸς ὑμῶν oddaje jako „w was”. W Biblii w przekładzie ks. Feliksa Gryglewicza jest „wewnątrz was”, ale odnosząc się do tego fragmentu, autor wspomina, że jest możliwe także tłumaczenie „wśród was”, które również uznaje on za prawdopodobne, ale tylko uwzględnił te pierwsze, bo do przekładu musiał wybrać jedną z nich⁶⁹. Przeglądając powyżej wymienione przekłady, można zauważyć, że dawniej bardziej popularne wydawało się tłumaczenie „w was” i „wewnątrz was”, a wraz z czasem zaczęło zyskiwać coraz większą popularność tłumaczenie „pośród was”.

Podsumowanie

Więcej argumentów przemawia, żeby ἐντὸς ὑμῶν z Łk 17,21 tłumaczyć jako „wewnątrz” lub „w”. Gdyby Łukasz nie chciał powiedzieć, że królestwo

⁶² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 1984.

⁶³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2013.

⁶⁴ *Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata. Przetłumaczono z New World Translation of the Holy Scriptures*, New York 2006.

⁶⁵ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 2008.

⁶⁶ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 234.

⁶⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 2007.

⁶⁸ *Biblia Warszawsko-Praska*, <http://www.biblia.info.pl/biblia.php> (dostęp: 27.01.2017).

⁶⁹ *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, tłum. F. Gryglewicz, Poznań 2007, s. 276.

Boże jest wewnątrz ludzi, to wtedy użyłby zapewne ἐν μέσῳ⁷⁰. Kolejni tłumacze wraz z upływem czasu zaczęli wycofywać się z tego, co pozostawiła starożytna tradycja i poszli w swoim kierunku. Duchowe rozumienie królestwa Bożego w Łk 17,21 nie przeczy również nadejściu eschatologicznemu królestwa Bożego, co dostrzegali starożytni Ojcowie Kościoła.

Bibliografia

Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Fragmenty, narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa, red. M. Starowiejski, Kraków 2003.

Biblia Novum Testamentum, 1593, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=46959&from=&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

Biblia święta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, wlasnie z Zydowskiego, Greckiego, y Łacińskiego, nowo na Polski ięzyk z pilnością y wiernie wyłożone [tzw. Biblia brzeska] Księgi Nowego Testamentu, 1563, http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=2746&from=&dirids=1&ver_id=&lp=2&QI= (dostęp: 27.01.2017)

Biblia Święta: to jest, Księgi Pisma swietego starego y Nowego Przymierza z Zydowskiego y Greckiego Ięzyka na Polski pilnie y wiernie przetłumaczone, a teraz podług Gdańskiego Exemplarza przedrukowane, 1660 https://books.google.pl/books?id=K1JJAAAacAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 27.01.2017).

Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentv: według łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski ięzyk z nowu z pilnością przełożone, z dokładaniem textv zydowskiego y greckiego y z wykładem katolickim, trudniejszych mieysc, do obrony wiary świętey powszechney przeciw kacerztwom tych czasów należących; przez D. Iakvba Wvyka z Wągrowca, theologa Societatis Iesu; The Holy Bible of Jakub Wujek, S.J., translation from the Vulgate, 1599, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=9662&from=&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

Biblia to iest Xięgi Starego y Nowego Zakonu na polski ięzyk z pilnością według łacińskiego Bibliey od Kościoła Krześciańskiego powszechnego przyięty, nowo wyłożona, 1561, <https://polona.pl/item/11633395/0/> (dostęp: 27.01.2017).

Biblia to jest Pismo Świętego Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 2008.

Biblia Warszawsko-Praska, <http://www.biblia.info.pl/biblia.php> (dostęp: 27.01.2017).

⁷⁰ I. Ramelli, dz. cyt., s. 256.

Biblia. To jest, księgi starego y nowego przymierza, z nowu z ięzyka Ebreyskiego, Grecskiego y Łacińskiego, na Polski przełożone, 1572, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=120458&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

Chrupcała L.D., *Królestwo Boże w trynitarnej wizji Łukasza*, Kraków 2000.

Ewangelia Tomasza, w: *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Fragmenty, narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 184–185.

Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz, tłum. F. Gryglewicz, Poznań 2007.

Goodacre M., *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*, Grand Rapids 2012.

Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tłum. A. Nocoń, t. 1, Kraków 2002.

Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 12–24*, Częstochowa 2012.

Nowy Testament [...] [tłum. Szymon Budny], 1589, <https://polona.pl/item/7687057/0/> (dostęp: 27.01.2017).

Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa, 1606, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=1466&from=globalsearch&dirids=1> (dostęp: 27.01.2017).

Nowy Testament znowu przełożony, a na wielu mieyscach za pewnemi dowodami odprysad przez Simona Budnego oczyściony, y krotkiemi przypiskami po kraioch objaśniony. Przydane też są na końcu tegoż dostateczniejsze przypiski, które každy iak miarz odmiany przyczyny ukazuią, 1574, http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=120603&from=&dirids=1&ver_id=2425791&lp=1&QI= (dostęp: 27.01.2017).

Pagels E., *Wstęp*, w: *Ewangelie gnostyczne*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2007.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2013.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia, wyd. 4, Poznań 1984.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 2007.

Pismo Świętego w Przekładzie Nowego Świata. Przetłumaczono z New World Translation of the Holy Scriptures, New York 2006.

Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 695–696.

Popowski R., Wojciechowski M., *Grecko-polski Nowy Testament: wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, Warszawa 2014.

Ramelli I., *Luke 17:21: 'The Kingdom of God is Inside You' The Ancient Syriac Versions in Support of the Correct Translation*, „Hugoye: Journal of

- Syriac Studies” 12 (2009), s. 266, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.553.4678&rep=rep1&type=pdf> (dostęp: 27.01.2017).
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960.
- Stern D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2012.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1994.
- The Septuagint Version of the Old Testament*, tłum. L.C.L. Brenton, London 1870, http://www.ccel.org/ccel/brenton/lxx/Page_1066.html (dostęp: 29.10.2017).

KRÓLESTWO BOŻE WEWNĄTRZ NAS CZY POŚRÓD NAS?

Streszczenie

Artykuł koncentruje się na egzegezie Łk 17,21 – na fragmencie mówiącym o królestwie Bożym obecnym w nas lub pośród nas? W kolejnych punktach poszukiwano odpowiedzi na pytanie, jak należy rozumieć grecki termin ἐντός. Autor odwołuje się do świadectw biblijnych, literatury patrystycznej oraz polskiej tradycji translatorskiej Biblii.

Słowa kluczowe: Biblia, królestwo Boże, wewnątrz, pośród, tradycja, Ojcowie Kościoła, Tertulian, Jan Kasjan, Ewangelia Tomasza, Septuaginta

IS THE KINGDOM OF GOD IS WITHIN US AND AMONG US?

Summary

In my work I focus on the Kingdom of God in Luke 17,21. Is it inside the man or among the people. One word ἐντός, two translations, and many interpretations. How ἐντός uses the Greek translation of the Old Testament called the Septuagint? Always mean inside. As the Fathers of the Church interpreted Luke 17,21? They said that the Kingdom of God is within people, but only Christians. And as apocryphal literature interprets the Gospel of Luke 17,21? Gospel of Thomas refers to the Gospel of Luke, that the Kingdom of God is within us and outside us. In my opinion has more arguments translation: “The kingdom of God is within you”. Then summary. We see Polish translations of the

Bible, the modern and the old text. Translation and like interpretation has changed over the centuries.

Keywords: Bible, kingdom of God, within, among, tradition, Church Fathers, Tertullian, John Cassian, Gospel of Thomas, Septuagint

Translated by Bartosz Lisiecki

KONFESYJNOŚĆ TŁUMACZEŃ BIBLIJNYCH NA PRZYKŁADZIE BIBLII EWANGELICZNEGO INSTYTUTU BIBLIJNEGO

Robert J. Merez*

Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie

Wprowadzenie

W lipcu 2016 roku biblistyka polska wzbogaciła się o nowy przekład Pisma św. wydany przez Ewangeliczny Instytut Biblijny¹. Przekładu tego – jak wskazują sami wydawcy – „dokonano w oparciu o najnowszy stan wiedzy w dziedzinie tekstu Starego i Nowego Testamentu. Wykorzystano m.in. dwudzieste ósme wydanie *Novum Testamentum Graece* Nestle-Alanda (2012), teksty Zwojów znad Morza Martwego (1955–2002), Kodeks z Aleppo (2004–2011) i Pięcioksiąg Samarytański (2015)”². Choć już sam ten fakt wyróżnia tę Biblię spośród innych dostępnych obecnie przekładów, to jest jeszcze inna cecha, która odróżnia to tłumaczenie od pozostałych. Jest nią fakt, że jest to pierwsze w historii tłumaczenie Pisma św. na język polski z języków oryginalnych dokonane w środowiskach chrześcijaństwa ewangelikalnego.

To rodzi pytanie, czy i ewentualnie jak fakt pochodzenia nowego przekładu z polskich środowisk ewangelikalnych wpłynął na treść przekładu, na tłumaczenie

* Dr Robert J. Merez – współpracownik Ewangelicznego Instytutu Biblijnego i dziekan Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: teologia i egzegeza biblijna ST i NT. E-mail: merciu@hotmail.com.

¹ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*, Poznań 2016.

² <https://feib.pl/downloads/biblia> (dostęp: 3.11.2016).

zwrotów czy zdań. Czy czytelnik będzie odczuwał tendencje wyznaniowe w tłumaczeniu?

Oczywiście w pytaniu o inność zakłada się pewien standard, na podstawie którego ocenia się, czy dana rzecz jest inna. Takim standardem jest np. King James Version dla anglosaskich chrześcijan. Takiego standardu nie ma w Polsce, ale dla wielu osób punktem odniesienia jest z pewnością Biblia Tysiąclecia. Dlatego też w niniejszym opracowaniu przekład Ewangelicznego Instytutu Biblijnego (EIB) porównywany będzie przede wszystkim z Biblią Tysiąclecia, wydanie 5 (BT)³, z przekładem Towarzystwa Świętego Pawła (BP)⁴ oraz z obecnie najbardziej popularnym protestanckim przekładem wydanym przez Brytyjskie Towarzystwo Biblijne, zwanym także Biblią warszawską (BW)⁵.

Teza niniejszego opracowania głosi, że Stare i Nowe Przymierze Ewangelicznego Instytutu Biblijnego jest przekładem, w którym widoczna jest teologiczna tendencja tłumaczy. Jednak teza ta nie zatrzymuje się w tym punkcie, ale idzie dalej. Preferencje teologiczne tłumaczy widoczne są nie tylko w tym przekładzie, ale i w każdym innym.

Każde tłumaczenie z jednego języka na drugi jest interpretacją i niesie ze sobą różne wyzwania. Jak opisują tę kwestię K. Jobes i M. Silva, w procesie przekładu „tłumacz musi podejmować decyzje, z których większość nie jest czyniona świadomie, a tym bardziej nie jest poddawana długim rozważaniom. Wpływają one raczej mniej lub bardziej naturalnie z kompetencji tłumacza w danym języku, znajomości tematu, bogactwa słownictwa i osobistych preferencji. (...) Drugim poziomem tłumaczenia jest konieczność znalezienia adekwatnego ekwiwalentu w języku docelowym. Całą sprawę komplikuje fakt, że pole semantyczne danego słowa zwykle nie jest identyczne z polem semantycznym słowa-odpowiednika w drugim języku”⁶. Nawet jeśli dana myśl w języku źródłowym zostanie dobrze zrozumiana, to osoba odpowiedzialna za dokonanie przekładu może nie mieć do dyspozycji zwrotów w języku docelowym, które by tę myśl przekazały.

Dobrym przykładem tego jest słowo **λαμβάνω** użyte w Dz 1:8. BW tłumaczy je jako „wziąć”, wskazując tym samym, że Jezus nakazał swoim uczniom być

³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2014.

⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

⁵ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975.

⁶ K.H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000, s. 87.

aktywnymi – wziąć moc Ducha Świętego. EIB, a także BT widzą to zupełnie inaczej, tłumacząc formę λαμβάνω jako „otrzymać”, co zakłada bierną postawę naśladowców Jezusa w tym wydarzeniu. Tak skrajnie odmienne interpretacje wynikają z faktu, że omawiane greckie słowo oznaczało czynność, dzięki której podmiot znajduje się w posiadaniu czegoś, czym wcześniej nie dysponował⁷. Słowo to nie precyzuje, czy podmiot dysponuje tą rzeczą na skutek własnej działalności, czyli wzięcia danej rzeczy, czy w rezultacie przekazania jej przez kogoś innego – czyli otrzymania. Język polski nie ma słowa, które miałoby tak szerokie pole semantyczne i dlatego tłumacz zmuszony jest do wyboru między dwoma czasownikami: „wziąć” albo „otrzymać”. Przez taki wybór zawęża on znaczenie tłumaczonego słowa i dodatkowo jeszcze osoba odpowiedzialna za przekład musi wybierać, które z dwóch różnych znaczeń przekazać. Oczywiście kontekst jest tym kryterium, które powinno być kluczowe⁸, ale nie zawsze można rozstrzygnąć dylemat na jego podstawie.

Tłumacz dodatkowo musi zdecydować, czy dosłownie tłumaczyć idiomy, metafory i inne figury stylistyczne, ryzykując, iż czytelnik nie zrozumie ich znaczenia. Dochodzi do tego wybór, czy tłumaczyć myśl, koncepcję, czy skupić się na przekładzie słów, czyli kwestia poglądu tłumacza na natchnienie Biblii, i tym podobne.

Nie ma zatem możliwości ucieczki przed interpretacją w tłumaczeniu. I chociaż próbuje się tego unikać, jednym z istotniejszych czynników mających wpływ na tłumaczenie Biblii jest, oprócz technicznych kompetencji tłumacza, jego lub jej teologia. To teologia tłumacza jest filtrem, który przepuszcza dane opcje, a inne zatrzymuje, mimo że mogą być one gramatycznie równie dopuszczalne jak te preferowane przez tłumacza.

⁷ W. Arndt, F.W. Danker, W. Bauer, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, wyd. 3, Chicago 2000) (BDAG). Leksykon podaje następujące opcje tłumaczenia λαμβάνω: „wziąć”, „złapać”, „wziąć do ręki”, „zabrać”, „nabyć”, „przyjąć”, „otrzymać”, „zaakceptować”, „zdecydować”, „wybrać”, „przyjąć za prawdę”, „uczynić coś swoim własnym”.

⁸ W Dz 1,8 kontekst zakłada bierną postawę uczniów – mieli iść do Jerozolimy i czekać.

1. Przedstawienie różnic w tłumaczeniu tekstów biblijnych

Mając powyższe na uwadze, warto przyjrzeć się niektórym fragmentom, w których widać teologiczną różnicę między EIB a innymi przekładami, w tym przede wszystkim BT.

Rozpocniemy od czegoś bliskiego sercu ewangelikalnych chrześcijan. Większość środowisk ewangelikalnych uznaje, że chrzest powinien być udzielany osobom świadomym i to przez zanurzenie, zgodnie z podstawowym znaczeniem słowa βαπτίζω⁹. Na poparcie takiego sposobu udzielania chrztu, czyli poprzez zanurzenie, podaje się m.in. J 3,23: „Również Jan chrcił w Enon blisko Salim, gdyż było tam dużo wody. Ludzie wciąż przychodzili na to miejsce i dawali się chrzczyć” (EIB) oraz Dz 8,36: „Gdy tak jechali drogą, przybyli nad jakąś wodę i eunuch zapytał: Oto woda. Co stoi na przeszkodzie, abym został ochrzczony?” (EIB). Z tych tekstów wynika, że potrzebna była duża ilość wody lub zbiornik wodny, aby dokonać chrztu. Z tego też względu w przekładzie EIB wyrażenie przyimkowe ἐν ὕδατι, gdy powiązane jest z ideą chrztu, rozumiane jest w sensie *locativus*, czyli „w wodzie”. I tak np.: J 1,26: „Ja chrzczę w wodzie – powiedział Jan – lecz pośród was stoi ktoś, kogo wy nie znacie” (EIB), J 1,31: „Ja także wcześniej Go nie znałem; lecz dlatego przyszedłem i chrzczę w wodzie, aby Izrael mógł Go poznać” (EIB), J 1,33: „Ja także wcześniej Go nie znałem; lecz Ten, który mnie posłał, abym chrcił w wodzie, powiedział do mnie...” (EIB).

We wszystkich tych przypadkach przekłady katolickie, jak np. Biblia Tysiąclecia czy Biblia Towarzystwa Świętego Pawła, a także Biblia warszawska opracowana przez środowiska luterzańskie, tłumaczą wyrażenie jako „chrzczenie wodą”, rozumiejąc „wodę” instrumentalnie, jako środek, za pomocą którego odbywa się chrzest, a nie jako miejsce chrztu. Jest to bliższe ich praktyce chrztu, która w tych tradycjach odbywa się w większości przez polanie wody na głowę katechumena, a nie przez zanurzenie.

Należy podkreślić, że ani wyrażenie „w wodzie”, ani „wodą” nie jest błędem. Są to dopuszczalne gramatycznie możliwości, jakie ma tłumacz, i to od jego zrozumienia kontekstu i jego teologicznych preferencji zależy, w jaki sposób to wyrażenie zostanie przetłumaczone. Przekład EIB prawdopodobnie jako jedyny w Polsce tłumaczy ἐν ὕδατι jako „w wodzie”. Bez wątpienia wskazuje to na teologiczne przekonania tłumaczy, że chrzest jest udzielany osobie świadomie wie-

⁹ H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.

rzącej, i co więcej, udzielany jest przez zanurzenie. Najbardziej jest to widoczne w Mt 3,11, gdzie EIB przekłada Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι jako „Ja gdy chrzczę, zanurzam was w wodzie” próbując oddać zarówno sens sakramentalny słowa βαπτίζω, jak i samą czynności, to jest zanurzenie. Inne przekłady mają: „Ja was chrzczę wodą”. Warto jednak zwrócić uwagę, że tłumaczenie ἐν ὕδατι jako „wodą” również wypływa z przekonań teologicznych, tyle że odmiennych: niemowlęta mogą być chrzczone i to przez polanie, a nie zanurzenie.

Innym tekstem, gdzie preferencje teologiczne dają o sobie znać, jest J 6,50–51. W EIB tekst ten tłumaczony jest następująco: „Ten chleb zstępuje z nieba, aby nikt, kto z Niego **spożyje**¹⁰ – nie umarł. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś **spożyje** z tego chleba, będzie żył na wieki, a chlebem, który Ja dam za życie świata, jest moje ciało”. W powyższym przekładzie słowo **φάγη** przetłumaczone jest jako coś jednorazowego – „spożyje”. Sens jest taki, że jeśli ktoś skorzysta z ofiary Jezusa, ten trwać będzie na wieki. Zdaje się, że większość komentatorów protestanckich nie postrzega tej perykopy jako odnoszącej się do Eucharystii. Według nich kontekst nie wspiera „eucharystycznej” interpretacji, a poza tym brakuje mowy o winie, natomiast słowo określające ciało to nie typowe dla Eucharystii **σῶμα**, ale σάρξ.

Katolickie podejście do tego fragmentu jest inne. Tekst według Kościoła katolickiego mówi o Eucharystii. Ponadto sakrament komunii jest czymś, z czego chrześcijanin powinien stale korzystać, by dostępować Bożej łaski i by „nie umrzeć”. Według punktu 1389 Katechizmu Kościoła katolickiego wierni zobowiązani są do przyjmowania Eucharystii przynajmniej raz w roku, choć ideałem jest przyjmowanie jej codziennie. Dlatego też nie jest dziwny fakt, że omawiany fragment został przetłumaczony inaczej w Biblii Tysiąclecia: „To jest chleb, który z nieba zstępuje: Kto go **je**, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś **spożywa** ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało, [wydane] za życie świata”.

Choć to samo słowo – **φάγη** – zostało przetłumaczone jako „je” i „spożywa”, to sens, na który wskazują te słowa, jest ten sam – jest to czynność, która się powtarza. Jest to zgodne z katolickim „eucharystycznym” rozumieniem tego tekstu. Można argumentować, że w grece w trybie przypuszczającym czynność ciąglą lepiej oddawałby czas teraźniejszy niż aoryst, ale takie tłumaczenie, jakie zastosowano w Biblii Tysiąclecia, też jest dopuszczalne, choć rzadziej stosowane.

¹⁰ Wyróżnienia w tekstach biblijnych są dokonane przez autora opracowania.

Autorzy przekładu Towarzystwa Świętego Pawła z kolei użyli ciekawego rozwiązania, tłumacząc wersety następująco: „To jest natomiast chleb, który zstępuje z nieba, aby każdy, kto go **spożyje**, nie zaznał śmierci. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Ktokolwiek **będzie spożywał** ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało na życie świata”. W J 6,50 pauliści tłumaczą **φάγη** jako „spożyje”, co jest zgodne z normalnym rozumieniem tego słowa i jest identyczne z EIB. Jednak już w kolejnym wersecie ci sami tłumacze przełożyli to samo słowo występujące w tej samej formie jako „będzie spożywał”, co jest dostosowaniem tego fragmentu do katolickiej doktryny dotyczącej Eucharystii.

Luteranie, wierząc w konsubstancjację, przełożyli słowo **φάγη**, podobnie jak katolicy, jako coś powtarzalnego¹¹, „spożywa” i „spożywać będzie”: „tu natomiast jest chleb, który zstępuje z nieba, aby nie umarł ten, kto go **spożywa**. Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił; jeśli kto **spożywać będzie** ten chleb, żyć będzie na wieki; a chleb, który Ja dam, to ciało moje, które Ja oddam za żywot świata” (BW).

Pośród omówionych polskich tłumaczeń jedynie EIB przekłada **φάγη** w obu przypadkach zgodnie ze znaczeniem sugerowanym przez formę aoryst, co także odpowiada ewangelikalnej soteriologii. Pauliści, których przekład jest godny rekomendacji, w omawianym tekście niestety wykonali „tłumaczeniowy szpagat”, w pierwszym zdaniu tłumacząc **φάγη** zgodnie z gramatyką jako coś jednorazowego, a w drugim zdaniu, gdy Jezus siebie określa chlebem, identyczną formę czasownika przełożyli jako coś ciągłego. Trudno o lepszy przykład wpływu teologii na tłumaczenie tekstu.

Kolejnym tekstem, w którym różnice wynikają nie tyle z gramatyki, co z różnic teologicznych osób dokonujących tłumaczenia, jest Flp 2,12. Widać tu wyraźny podział na przekłady protestanckie i katolickie. Według tych ostatnich, adresaci listu do Filipian mają „z lękiem i drżeniem” starać się o swoje zbawienie. Staranie się czy zabieganie o zbawienie wskazuje, że się go nie posiada. Innego zdania są teologowie protestanccy, co odzwierciedlone jest w ich przekładach Biblii. W EIB można przeczytać „czyńcie użytek ze swego zbawienia”, a w Biblii warszawskiej czytamy: „z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie swoje sprawujcie”. Przekłady te zakładają, że Filipianie byli świadomi tego, że posiadają zbawienie, skoro Paweł zachęca ich do czynienia z niego użytku – według EIB – lub sprawowania zbawienia – według BW.

¹¹ Soteriologia obu Kościołów jednak jest inna.

Pole semantyczne słowa **κατεργάζομαι** według BDAG zawiera w sobie „osiąganie rezultatu, sprawianie danego stanu, przygotowanie kogoś i odniesienie sukcesu pomimo przeszkód”. W takim rozumieniu zdaje się, że katolickie przekłady lepiej oddały ten werset, choć takie tłumaczenie według protestantów może przeczyć szerszemu kontekstowi listów Pawła, według których to Bóg daje zbawienie, a nie jest ono wypracowywane przez człowieka. Jednak problem znika, gdy zwróci się uwagę na kontekst, który mówi o Kościele, o społeczności, która ma przywdziać pokorę Chrystusa na siebie. Praca nad zbawieniem w tym tekście może odnosić się do całej lokalnej społeczności, a nie do indywidualnego człowieka.

Mówiąc o zbawieniu i jego ewentualnym wypracowywaniu, warto spojrzeć na Rdz 15,6. EIB tłumaczy tekst następująco: „Wtedy uwierzył Panu, a On poczytał mu to za sprawiedliwość”. Według Towarzystwa Świętego Pawła tekst brzmi: „Abram uwierzył PANU, który za to uznał go za sprawiedliwego”. Jest różnica między tymi przekładami polegająca na tym, czy Bóg uznał wiarę Abrahama (wówczas zwanego jeszcze Abramem) za sprawiedliwość (według EIB), czy uznał samego Abrahama za sprawiedliwego (według BP). Pomimo tej różnicy widać jednak w obu przekładach próbę wiernego tłumaczenia tekstu hebrajskiego. Jednak tłumaczenie BT w tym momencie wybiera konfesyjność ponad tekst hebrajski, tłumacząc werset następująco: „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę”.

Nigdzie indziej w Piśmie św.¹² poza tym fragmentem w tłumaczeniu BT זָרָקָה nie jest tłumaczone jako „zasługa”¹³. Wyraźnie widać tu teologiczną zmianę, która nie jest uzasadniona tekstem. Co ciekawe, w tym samym przekładzie, gdy tekst z Księgi Rodzaju jest cytowany przez Pawła w Rz 4,2–4, tłumacze BT oddali go w następujący sposób: „Jeżeli bowiem Abraham został usprawiedliwiony dzięki uczynom, ma powód do chlubienia się, ale nie przed Bogiem. Bo cóż mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone za sprawiedliwość. Otóż temu, który pracuje, liczy się zapłatę nie tytułem łaski, lecz należności. Temu jednak, który nie wykonuje pracy, a wierzy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika, wiarę jego liczy się za tytuł do usprawiedliwienia”. Ponieważ słowo „zasługa” zupełnie nie pasowałoby do kontekstu Listu do Rzymian, tłumacze Biblii Tysiąclecia wycofują się w NT z oferowanego w ST tłumaczenia i זָרָקָה,

¹² Według wiedzy autora artykułu.

¹³ HALOT podaje następujące możliwe znaczenia tego słowa użytego w liczbie pojedynczej: „lojalność”, „szczerłość”, „sprawiedliwość”, „uczciwość”, „legalne prawo do czegoś”.

czyli greckie **δικαιοσύνη**, tłumaczą jako „sprawiedliwość”, przy okazji opowiadając się za rozumieniem Rdz 15,6 prezentowanym przez EIB.

Warto wspomnieć jeszcze o innym przykładzie interpretacji, czy wręcz nadinterpretacji, występującej w Biblii Tysiąclecia. W Liście Jakuba można przeczytać: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim” (Jk 5,14). Jest to jedyny przypadek, gdzie **πρεσβύτερος** jest tłumaczone jako „kapłanów”, mimo że nigdzie w Nowym Testamencie słowo „kapłan” nie występuje w odniesieniu do urzędu chrześcijańskiego. Przypuszczalnym powodem, dla którego słowo „starsi” przetłumaczono jako „kapłani”, jest posługa, jaką owi starsi mieli uczynić – namaścić chorego olejem. Ta czynność połączona z modlitwą miała spowodować według Biblii uzdrowienie chorego i przebaczenie jego grzechów. Jednak według Kościoła katolickiego to kapłani Kościoła dokonują namaszczenia i mają władzę odpuszczania wszystkich grzechów. Poza tym mogło tu dojść do anachronizmu. Słowo „starszy” to greckie **πρεσβύτερος**. Kościół katolicki podzielił kapłaństwo na dwa szczeble: prezbiterów i biskupów. Zatem „starszy” – lub z greckiego „prezbiter” – stał się w Kościele katolickim „kapłanem”. Dlatego tłumacze Biblii Tysiąclecia mogli czuć się wolni, by użyć anachronizmu, tym bardziej że słowo „kapłani” oznaczało także biskupów, gdyż zgodnie z doktryną katolicką¹⁴ to kapłani, czyli biskupi i prezbiterzy, mogą udzielać przebaczenia grzechów i namaszczać chorych.

Inny katolicki przekład – Towarzystwa Świętego Pawła – pozostaje wierny tekstowi i tłumaczy **πρεσβύτερος** jako „starszych”. Dodać można, że BT tłumaczy słowo **πρεσβύτερος** w Nowym Testamencie jako „starszy”, „prezbiter”, „starszy wiekiem” lub „starzec”, a słowo „kapłan” wprowadza tylko raz, do omawianego wersetu z Listu Jakuba.

2. Słów kilka o krytyce tekstu

Poza samym tłumaczeniem danego tekstu teologiczne inklinacje tłumaczy mogą mieć wpływ również na krytykę tekstu. I tak np. EIB wprowadza do tekstu Dziejów Apostolskich ponownie werset 8,37, który z większości Biblii zniknął. Werset ten jest kontynuacją dialogu znajdującego się w 8,36, gdzie urzędnik królowej Etiopii stwierdza: „Oto woda. Co stoi na przeszkodzie, abym został

¹⁴ Por. KKK 1461 i 1516.

ochrzczony?” (EIB). Werset 8,37 ciągnie rozmowę dalej: „Filip odpowiedział: Jeśli wierzysz z całego serca, możesz. A on na to: Wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Boga”. Werset ten jest często cytowany w środowiskach ewangelikalnych, ponieważ stawia wiarę chrzczonego jako warunek jego chrztu. Urzędnik, pytając o ewentualne przeszkody niedopuszczające go do chrztu, otrzymuje odpowiedź, że jeśli ma szczerą wiarę, to może przystąpić do chrztu. Płynie z tego wniosek, że jeśli tej wiary osoba chrzczona nie ma, to nie powinna być chrzczona. Ponieważ świadomej wiary niemowlęta mieć nie mogą¹⁵, dlatego też – argumentacja idzie dalej – pedobaptyzm jest niewłaściwy.

Przyglądając się świadectwom tekstowym, można jednak dojść do wniosku, że werset 8,37 nie jest oryginalny, choć z pewnością istniał już w II wieku, gdyż jego część jest cytowana przez Ireneusza. Mimo że – jak sami redaktorzy EIB przyznają – Dz 8,37 nie występuje we wcześniejszych manuskryptach, to jednak ze względu na kontekst werset znalazł się w tekście głównym EIB.

Choć włączenie Dz 8,37 do korpusu można widzieć na obecnym etapie jako ruch teologiczny, to być może w niedługiej przyszłości okaże się on nie być pozbawiony racji. Może tak być ze względu na nową metodę stosowaną w krytyce tekstu zwaną genealogiczną metodą bazującą na spójności (Coherence-Based Genealogical Method). Wydanie 28 Nestle-Aland wprowadziło tę metodę oceny wariantów tekstowych, ale zastosowano ją na razie tylko do tak zwanych listów katolickich. Metoda ta sprawiła, że niektóre teksty, wykluczone z tekstu głównego NA27 jako późniejsze, teraz pojawiły się z powrotem w tekście głównym. Być może po zastosowaniu tej metody w Dziejach Apostolskich w NA29 umieści się ponownie werset 8,37 w tekście głównym.

Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że nowy przekład Pisma św. wydany przez Ewangeliczny Instytut Biblijny jest przekładem, w którym widać ewangelikalność tłumaczy.

Każde tłumaczenie jest interpretacją chociażby dlatego, że pola semantyczne słów są różne w różnych językach i tłumacz albo zawęża, albo poszerza znaczenie tekstu. Co więcej, żaden tłumacz nie jest wolny od swoich teologicznych inklinacji

¹⁵ Oczywiście to zależy od definicji wiary.

i mają one duży wpływ na dobór możliwych opcji tłumaczeniowych. I nie chodzi tu tylko o wybór między poprawną opcją a gramatycznie niewłaściwą, ale między możliwościami, które są gramatycznie i kontekstowo dopuszczalne. Nie ma tłumaczy obiektywnych. A nawet gdyby byli, to i tak musieliby opowiadać się za daną opcją tłumaczeniową, która preferowałaby tę lub inną opcję teologiczną.

Niestety nie ma żadnych zaworów bezpieczeństwa, czegoś, co w sposób obiektywny powstrzymałoby tłumaczy przed „tłumaczeniowymi wycieczkami” konfesyjnymi, które odbywają się kosztem samego tekstu Biblii. To często reputacja uczonych, która może być narażona na szwank w przypadku złego tłumaczenia, ich uczciwość i rzetelność są gwarantem, że w swoim tłumaczeniu nie będą oddalali się od tekstu¹⁶. Dlatego tekst biblijny zapisany w językach hebrajskim, aramejskim i grece nigdy nie będzie mógł być zastąpiony. Jest on do przełożenia, ale nie do zastąpienia. Przekłady Biblii powinny kierować czytelnika do tekstów w tych językach.

Nie wszyscy jednak czytelnicy mają możliwość konsultowania tekstu w językach oryginalnych. Z tego powodu, tak jak zaznaczono we wstępie do EIB, dany przekład Pisma św. nie może „być traktowany jako jedyny. Powinien wręcz zachęcać do korzystania z innych przekładów”, tak aby można było odkryć różne możliwe opcje dopuszczalne przez tekst biblijny. Dobrze jest mieć wiele przekładów, będąc świadomym przy tym, z jakiego środowiska teologicznego one pochodzą. W ten sposób czytelnik ma świadomość tendencji teologicznych tłumaczy.

Tłumacze powinni mieć możliwość tworzenia przypisów, gdzie mogliby umieszczać inne dopuszczalne przez tekst źródłowy opcje tłumaczeniowe. To dawałoby im większy komfort, gdyż nie mieliby poczucia, że wybierając równoważną opcję, pozbawiają czytelnika czegoś, na co ten tekst mógł też wskazywać.

Powyższe punkty każą zadać sobie pytanie o celowość przekładów ekumenicznych. Choć autor niniejszego opracowania jest zwolennikiem wielości przekładów Biblii, to jednak idea przekładu ekumenicznego może o tyle wprowadzać w błąd potencjalnego czytelnika, że sprawia wrażenie, iż tłumaczenie jest uśrednioną denominacyjnie formą tekstu. Niestety nie ma czegoś takiego. Nie da się przedstawić ekumenizmu w tłumaczeniu Biblii. Zawsze będzie to tłumaczenie grupy, która zdobyła większość w głosowaniu w Komitecie Tłumaczeniowym. Nie jest możliwe, by w przypadku, gdy opcja „A” zdobyła sześć głosów przy czterech

¹⁶ Być może z tego powodu Biblia Nowego Świata nie podaje imion i nazwisk osób odpowiedzialnych za tłumaczenie.

za opcją „B”, to w tekście opcja „A” była tylko w sześćdziesięciu procentach. Przy dwóch lub więcej możliwych opcjach do tekstu głównego tłumaczenia wchodzi tylko ta, która ma najwięcej zwolenników w Komitecie Tłumaczeniowym. A skoro nie ma tłumaczy obiektywnych, to opcja teologiczna, która ma największą reprezentację w Komitecie Tłumaczeniowym, będzie miała największy wpływ na końcowy kształt Biblii.

Taka sytuacja tylko pozornie jest pozytywna dla popularności przekładów ekumenicznych, gdyż potencjalnie może otwierać rynek sprzedaży w największych denominacjach. Problemem przekładów ekumenicznych jest to, że największe wyznania już mają przynajmniej jeden własny denominacyjny przekład Biblii, a ekumeniczne Pismo św., jeśli jest kupowane, to jako przekład drugiego lub trzeciego wyboru, ale raczej nigdy jako podstawowa Biblia. Efekt jest taki, że żadne środowisko denominacyjne nie uznaje ekumenicznego przekładu za swoje i jest ono oficjalnie używane prawie wyłącznie w czasie nabożeństw w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan.

Bibliografia

- Arndt W., Danker F.W., Bauer W., Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, wyd. 3, Chicago 2000.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego*, Poznań 2016.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975.
- <https://feib.pl/downloads/biblia> (dostęp: 3.11.2016).
- Jobes K.H., Silva M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000.
- Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2014.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

KONFESYJNOŚĆ TŁUMACZEŃ BIBLIJNYCH NA PRZYKŁADZIE BIBLII EWANGELICZNEGO INSTYTUTU BIBLIJNEGO

Streszczenie

W artykule omówiono nowe tłumaczenie Biblii opublikowane przez Ewangelicki Instytut Biblijny w Poznaniu. Jedną z głównych cech charakterystycznych tego przekładu Biblii jest to, że jest to pierwsze tłumaczenie Pisma Świętego w polskich kręgach ewangelickich. Porównano niektóre teksty biblijne w nowym przekładzie Biblii (EIB) z dwoma katolickimi i jednym luterzańskim tłumaczeniem w celu sprawdzenia, czy istnieją jakiekolwiek uprzedzenia teologiczne obecne w pracy translacyjnej. Wniosek jest taki, że tłumaczenie odbija ewangelickie zrozumienie pewnych perykop biblijnych. Pokazuje również, że inne Biblie mają własne założenia teologiczne i że żadne tłumaczenie Biblii nie jest od niego wolne. Wszystkie tłumaczenia są interpretacją i jako takie są produktem teologicznie ukształtowanych tłumaczy.

Słowa kluczowe: tłumaczenia Biblii, interpretacja Biblii, Biblia ewangeliczna, ekumenizm, teologia biblijna

CONFESSIONAL ASPECT OF BIBLICAL TRANSLATIONS ON THE EXAMPLE OF THE BIBLE OF THE EVANGELICAL BIBLE INSTITUTE

Summary

The essay discusses a new Bible translation published by Evangelical Biblical Institute in Poznan. One of the main characteristics of the Bible is that it is the very first translation of the Holy Scriptures done within Polish Evangelical circles. The essay compares some biblical texts in the new translation with two Catholic Bibles and the Lutheran one to see if there is any theological bias present in the translation. The conclusion is that the translation displays Evangelical, rather than a Catholic or Lutheran, understanding of certain texts. It also shows that other Bibles have their own theological biases and that no Bible translation is free from it. All translations from one language to another are interpretations and as such are products of theologically biased interpreters. The essay ends with some suggestions to readers and Bible translators.

Keywords: translation of the Bible, biblical hermeneutics, Evangelical Bible, ecumenism, biblical theology

Translated by Robert Merez

POSŁUSZEŃSTWO CHRYSYDUSA W PISMACH HANSA URSY VON BALTHASARA

Marek Pyc*

Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wprowadzenie

W swojej twórczości Hans Urs von Balthasar wiele uwagi poświęca posłuszeństwu Jezusa Chrystusa. Refleksja ta ma swoje źródło w Nowym Testamencie i u Ojców Kościoła. Balthasar nawiązuje do bogatej tradycji biblijnej i patrystycznej, w której posłuszeństwo zaliczano do misterii życia Jezusa¹. Z upływem czasu misteria Jego życia schodziły coraz bardziej na drugi plan, a chrystologia stawała się abstrakcyjną spekulacją nad wcielonym Synem Bożym, bazującą na nowych kategoriach filozoficznych, obcych tradycji teologicznej i pozostających na marginesie Jego konkretnej historii życia⁵.

* Ks. prof. zw. dr hab. Marek Pyc – prezbiter archidiecezji gnieźnieńskiej. Profesor zwyczajny w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania badawcze: teologia dogmatyczna. E-mail: domma@gniezno.opoka.org.pl.

¹ Por. A. Grillmeier, *Geschichtlicher Überblick über die Mysterien Jesu im Allgemeinen*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band III/2: *Das Christusergeignis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, s. 3–22.

² H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III/2: *Theologie*. Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, s. 187 (odtąd: H III/2/2). Już ponad 30 lat temu C. Palacio pisał, że temat posłuszeństwa przechodzi w chrystologii głęboki kryzys i jest coraz bardziej spychany na margines. Jest to tym bardziej zastanawiające, gdy weźmie się pod uwagę bogactwo treści zawarte w biblijnym i patrystycznym pojęciu posłuszeństwa w kontekście chrystologicznym i teologicznym. Palacio analizuje w artykule kilka aktualnych kierunków chrystologicznych w relacji do tematu po-

Jedną z zasług współczesnej teologii jest dowartościowanie w chrystologii znaczenia historii ziemskiego Jezusa. Tym samym otworzyła się na nowo brama dla misterium życia Jezusa Chrystusa jako tematu teologicznie znaczącego³. W chrystologii katolickiej punktem zwrotnym okazał się Sobór Watykański II. Od tego momentu możemy mówić o autentycznej odnowie w chrystologii katolickiej. Znaczący wpływ ma w tej dziedzinie chrystologia posłuszeństwa wielkiego teologa XX wieku Hansa Ursa von Balthasara⁴. Nieprzypadkowo zatem właśnie jego dzieło stało się podstawą dla naszych rozważań.

Podjmując obronę kwestię, Hans Urs von Balthasar dokonuje najpierw interpretacji całości historii Starego Testamentu, wskazując na człowieka, a w konsekwencji również na naród izraelski, który, powołany do wspólnoty życia z Bogiem, odrzuca ofertę boskiej miłości. Jego „nie” jest w istocie grzechem nieposłuszeństwa⁵. Grzech jest otwartym „nie” wypowiedzianym w twarz Bogu, „nie”, w którym wyraża się nieposłuszeństwo (*Ungehorsam*) wobec planu miłości Boga⁶.

Grzechowi człowieka przeciwstawia Bóg posłuszeństwo proroków, wybranych przez Niego w taki sposób, by stworzyli tak zwane schody posłuszeństwa (*Treppe des Gehorsams*)⁷. Najgłębsze znaczenie tych schodów objawia się w ich chrystologicznej orientacji. Posłuszeństwo proroków jest zorientowane na posłuszeństwo Chrystusa, w którym zrealizuje się ostatecznie Nowe Przymierze między Bogiem i człowiekiem. Dla realizacji odwiecznego zamysłu Boga Syn, Słowo Ojca, w posłuszeństwie staje się ciałem (J 1,14), by pójść za zagubionym człowiekiem aż do granic jego skrajnego zatracenia⁸. To On, stając się człowiekiem, zstąpi na ziemię,

sluszeństwa Jezusa: *Studio comparativo di alcune cristologie attuali in relazione all'obbedienza di Gesù*, „Rivista Internazionale di Teologia «Concilium»” 16 (1980), nr 9, s. 131–148.

³ Por. A. Grillmeier, dz. cyt., s. 12.

⁴ Tak tę chrystologię zdefiniował A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 174–176.

⁵ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III/2: *Theologie*, Teil I: *Alter Bund*, Einsiedeln 1967, s. 146, 199–201 (odtąd: H III/2/1); tenże, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959, s. 96; tenże, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie. II*, Einsiedeln 1971, s. 308. Por. także: G. Marchesi, *L'obbedienza di Gesù al Padre, compimento dell'Alleanza*, „La Civiltà Cattolica” 134 (1983), nr 4, s. 566; W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento. I*, Brescia 1979, s. 257.

⁶ H III/2/1, s. 200; Por. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 491 (odtąd: H I).

⁷ H III/2/1, s. 206–207: „Gott will sich in erwählten Menschen eine Treppe bauen, die ihn bis in die got-lose Finsternis hinabführen soll. Eine Treppe aus Gehorsam”.

⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil I: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 250 (odtąd: TD II/1). Por. D. Muñoz León, *El universo creado y la encarnación redentora de Cristo*, „Scripta Theologica” 25 (1993), nr 3, s. 807–856.

by dokonać dzieła pojednania ludzkości z Bogiem. Bóg, który już wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał do ludzi przez proroków, wypowiada się ostatecznie w swoim Synu (Hbr 1,1). Balthasar podkreśla, że prawda o wcieleniu, kiedy to Syn Boży z motywu wolnego posłuszeństwa staje się człowiekiem, stanowi samo serce chrześcijańskiego wyznania wiary⁹.

Zstąpienie Syna Bożego we wcieleniu przyjmuje formę posłuszeństwa¹⁰. Jest ono wyjściem od Ojca oraz zstąpieniem na ziemię, aby wypełnić w posłuszeństwie Jego wolę¹¹. Balthasar rozciąga więc posłuszeństwo aż po preegzystencję Syna Bożego. Już sam fakt przyjęcia ludzkiej natury oznacza akt posłuszeństwa¹².

„Trajektoria” prowadząca z łona odwiecznego Ojca do łona ziemskiej Matki okazuje się najtrudniejszą i najbardziej brzemienną w konsekwencje drogą posłuszeństwa, przebyta w ramach otrzymanej od Ojca misji: „Oto idę, aby pełnić Twoją wolę” (Hbr 10,7)¹³. W posłuszeństwie Syn Boży staje się człowiekiem, a cała Jego ziemska egzystencja jest logicznym następstwem i wyrazem tego pierwszego posłuszeństwa¹⁴. W Jego posłuszeństwie jest zawarte świadome i w pełni wolne przyzwolenie, by Ojciec mógł Nim dysponować w realizacji swych zbawczych planów dla odpokutowania nieposłuszeństwa Adama¹⁵.

⁹ H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978, s. 39. Por. G. Marchesi, *Il mistero dell'incarnazione del Verbo: mito o realtà storica e salvifica*, „La Civiltà Cattolica” 141 (1990), nr 4, s. 434–447.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band III/2: *Das Christusereignis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, s. 197 (odtąd: MP); tenże, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, s. 139, 225 (odtąd: PI); tenże, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, s. 126 (odtąd: CHS); tenże, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977, s. 76 (odtąd: DK).

¹¹ DK, s. 78: „vom Vater zur Erde weggehen”. Balthasar jest tutaj bliski myśli K. Bartha, który, rozważając kwestię posłuszeństwa Syna Bożego, określa akt wcielenia jako „der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde” i uznaje go za akt najwyższego posłuszeństwa: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band IV/1: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1953, s. 59. Por. tenże, *Die Kirchliche Dogmatik*, Band II/2: *Die Lehre von Gott*, Zürich 1943, s. 111–124.

¹² H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 460: „sein Menschwerden war überhaupt Gehorsam”. Por. H. Rondet, *L'obéissance, problème de vie, mystère de foi*, Paris 1966, s. 113.

¹³ DK, s. 15.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 224: „Im Gehorsam wird Gottes Sohn Mensch, und sein ganzes Menschenleben bleibt Ausdruck seines ersten Gehorsams”. Autor cytuje w tym wypadku myśl z: A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, Einsiedeln 1966, s. 67.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg im Breisgau 1989, s. 38–39.

Hans Urs von Balthasar próbuje opisać posłuszeństwo Chrystusa za pomocą nierozdzielnie ze sobą związanych terminów: roszczenie – ubóstwo – wywłaszczenie – krzyż posłuszeństwa. Ujawniający się w roszczeniu Jezusa boski autorytet, a tym samym przynależna Mu jako Synowi Bożemu pełnia władzy (p. 1), wyraża się poprzez niemoc Jego ubóstwa (p. 2) aż po opuszczenie, a więc wywłaszczenie, równoznaczne z powierzeniem całej egzystencji z bezgraniczną uległością do dyspozycji Ojcu, by On sam nadał jej ostateczną formę (p. 3), wyrażające się ostatecznie w posłuszeństwie aż do śmierci na krzyżu (p. 4).

Celem, który postawiliśmy sobie w niniejszym opracowaniu, jest ukazanie wyjątkowej i niepowtarzalnej wartości posłuszeństwa Syna Bożego w dziele odkupienia świata. Jest to tym bardziej znaczące, gdy weźmie się pod uwagę klimat współczesnych nam czasów, w których tak mocno wyeksponowana zostaje absolutna wartość wolności człowieka i jego niezależności od jakiegokolwiek autorytetu.

1. Roszczenie w posłuszeństwie

Może być pewnym zaskoczeniem, że posłuszeństwo wiąże Hans Urs von Balthasar nieodłącznie z roszczeniem. Nie chodzi tu jednak o bierne posłuszeństwo, które na zasadzie braku aktywności miałoby charakteryzować misję Syna Bożego. Wręcz przeciwnie – jest ono rozumiane jako przenikające całe życie Jezusa roszczenie bycia ostatecznym wysłańcem Boga, po którym nie przyjdzie już żaden inny¹⁶. Jezus jest w pełni świadomy tego, kim jest i jaki sens ma Jego życie. Tu wyraża się cała prawda o Jego godności. Nasz autor uzasadnia roszczenie Jezusa, nawiązując do słów Prologu Ewangelii wg św. Jana: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14).

Tak wyjątkowy, nacechowany posłuszeństwem autorytet i związane z nim roszczenie Jezusa uzasadnia Balthasar Jego niepowtarzalną więzią z Ojcem. On jest Słowem posłanym przez Ojca (J 7,28; 8,42). Ujawniający się zarówno w Jego przepowiadaniu, jak i w dziełach autorytet nie stanowi Jego niezależnej własności, lecz jest efektem dogłębnego zespolenia z Ojcem, któremu okazuje posłuszeństwo (J 12,49). Można powiedzieć, że Jego autorytet jest manifestacją

¹⁶ H III/2/2, s. 106–107. Na temat jedyności Jezusa Chrystusa i wyjątkowości Jego roszczenia pisze nasz autor w szkicu teologicznym: *Warum ich noch ein Christ bin?*, w: H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*, München 1971, s. 11–52.

wielkości Ojca w Nim. W roszczeniu Jezusa, by być słowem Ojca w świecie, Ojciec może objawić siebie w całej wspaniałości swej boskiej chwały. Dzięki charakteryzującej całe Jego życie transparencji wobec Ojca w Jego roszczeniu przejrzysta staje się chwała Boga. Co więcej, Syn, który w posłuszeństwie szuka wyłącznie chwały Ojca, sam również promieniuje chwałą, a więc wspaniałością swej bezinteresownej miłości ku Ojcu¹⁷. Ojciec zaś ze swej strony potwierdza i czyni wiarygodnym roszczenie Jezusa.

Autorytet Jezusa uzewnętrznia się w Jego suwerennych znakach i dziełach. Przejawia się on w nowości Jego przepowiadania (Mk 1,27), przy uzdrawianiu z chorób i odpuszczaniu grzechów (Mk 2,10), a także w konfrontacji ze złymi duchami, kiedy to podporządkowują się one Jego boskiej mocy (Łk 4,36). Jezus sprawuje władzę z autorytetem, „mocą Ducha Bożego” (Mt 12,29), dokonując dzieł „palcem Bożym” (Łk 11,20). Właśnie obecność i zamieszkiwanie w Nim całej mocy Bożej, a więc pełni boskiego autorytetu i posiadanej władzy, czyni możliwą realizację zleconej Mu przez Ojca misji¹⁸.

Roszczenie Jezusa zdecydowanie przekracza normalny autorytet przemawiającego w imieniu Boga interpretatora Prawa. Posuwa się On aż po reinterpretację Prawa, kiedy to stawia swój autorytet na równi z autorytetem samego Boga. Pełen Ducha jest On w stanie odciąć się od zwykłej tradycji ludzkiej (Mt 15,3–9), widząc we właściwym świetle poszczególne przepisy Prawa i rozumiejąc pierwotny zamiar Boga zawarty w ich ustanowieniu¹⁹.

Hans Urs von Balthasar wskazuje również na sytuacje, w których Jezus, zdany w posłuszeństwie na Ojca, rości sobie prawo rozstrzygania o ludzkich losach. Z autorytetem wnika w głębię serc ludzi, którzy Go otaczają, dostrzegając wiarę idących za Nim (Mt 9,2; Mk 2,5; Łk 5,20). Zna także ukryte myśli uczniów (Łk 9,47), faryzeuszów (Mt 14,25) i tych wszystkich, którzy chcą Go wystawić na próbę (Łk 11,17). Rozeznaje zamysły uczonych w Piśmie (Mk 2,8) i ich obłudę (Mk 12,15). On zna przeszłość i teraźniejszość Samarytanki, odsłaniając przed nią jej grzechy²⁰. W spotkaniu z Jezusem, światłością świata, która oświeca każdego człowieka, sprawdzają się wypowiedziane przez Niego słowa: „Nie ma nic

¹⁷ H III/2/2, s. 226–227, 229. Por. G. Marchesi, *La coscienza del Cristo Figlio di Dio. Il Padre «dimora» stabile del Gesù storico*, „La Civiltà Cattolica” 132 (1981), nr 2, s. 444.

¹⁸ H III/2/2, s. 113–114.

¹⁹ Tamże, s. 108–109. Por. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1967, s. 82–96.

²⁰ H III/2/2, s. 109–110.

ukrytego, co by nie wyszło na jaw, ani nic tajemnego, co by się nie stało wiadome” (Łk 12,2; 8,17; Mk 4,22). Wgląd w samą głębię serc oznacza definitywny sąd Boży. On jest sądem jako obecność słowa Boga, które odsłania prawdę ludzkich uczynków (J 3,19–21) i zarazem dokonuje osądu²¹.

Szczególną konkretyzację roszczenia Jezusa dostrzega Balthasar w odniesieniu przez Niego do swojej własnej osoby starotestamentalnego imienia Boga Jahwe „Ja jestem”. Świadomy swej boskiej tożsamości, odnosi On ten termin w posłuszeństwie do siebie w sensie absolutnym, choć z powodu tego roszczenia zostanie ostatecznie osądzony i wydany na śmierć²².

Tak absolutne roszczenie sprawia, że Chrystus przyjmuje w posłuszeństwie w swoim życiu wymagania wykraczające ponad wszelką ludzką proporcję. Motyw ten często powraca w Jego nauczaniu. Istnieje dysproporcja między obfitością zbiorów i brakiem żniwiarzy (Łk 10,2). Wydaje się pozbawiony umiaru wymóg postawiony przed sługą, który po dźwiganiu ciężaru całodziennej pracy w polu nie zostaje nawet zaproszony do stołu, by spożyć zasłużony posiłek, lecz musi nadal usługiwać swemu panu bez oczekiwania na wdzięczność (Łk 17,7–10). Od drzewa figowego wymaga się ponad miarę, kiedy bezwzględnie oczekuje się owoców, choć nie jest to czas owocowania (Mk 11,12–14). Można wręcz powiedzieć, że to, co specyficznie chrześcijańskie, zaczyna się za każdym razem dopiero tam, gdzie kończy się obowiązek, sprawiedliwość i wyrównanie. Tak więc przygotowuje się ucztę synowi marnotrawnemu, który wraca, podczas gdy synowi pozostającemu w domu nigdy nie została ona wyprawiona. W myśl tej logiki Jezus uczy: „Czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Łk 6,35). Podobnie: „Kiedy wydajesz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj swoich przyjaciół ani braci, ani krewnych, ani zamożnych sąsiadów, aby cię i oni nawzajem nie zaprosili, i miałbyś odpłatę. Lecz kiedy urządzasz przyjęcie, zaproś ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. A będziesz szczęśliwy, ponieważ nie mają się tobie czym odpłacić” (Łk 14,12–14). Taki jest Samarytanin, który bezinteresownie uiszcza opłatę za człowieka, który wpadł w ręce zbójców (Łk 10,35). Wszystko to posuwa się aż do otwartej „niesprawiedliwości” w przypowieści

²¹ Tamże, s. 110–111.

²² Tamże, s. 116–118. J. Ratzinger, wskazując na aktualne nurty w chrystologii, mówi o Chrystusie jako drodze (Christus der Weg – Exodus und Befreiung), prawdzie (Christus die Wahrheit – Wahrheit, Freiheit und Armut) i życiu (Christus das Leben – die Proexistenz und die Liebe): *Jesus Christus heute*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 19 (1990), nr 1, s. 56–71; E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums*, Göttingen 1965, s. 9.

o nieuczciwym zarządcy, który, oskarżony o trwonienie majątku swego pana, zabezpiecza się na przyszłość, zaniżając zobowiązania dłużników, spotykając się na dodatek z pochwałą pana za wykazaną roztropność (Łk 16,1–8). Ten, kto straci z powodu Chrystusa i Ewangelii, zyskuje, a ten, kto chce zyskać, straci (Mk 8,35). Co więcej, nie powinno być żadnych granic w przebaczeniu win (Mt 18,21n; Łk 17,3n), ani też żadnej bariery w miłości bliźnich, nawet nieprzyjaciół (Mt 5,43–48). Im częściej Jezus głosi taką „niesprawiedliwość” miłości, tym bardziej obarcza się odpowiedzialnością²³.

Zarówno niesłychane słowa nauczania zawarte w stawianych wymaganiach i związanych z nimi obietnicach, jak i nadzwyczajne czyny Jego publicznej misji pochodzą od kogoś, kto, realizując w posłuszeństwie powierzoną mu misję, od samego początku gotowy jest zapłacić za nią najwyższą cenę i okupić ją własną krwią. Lecz jak ta jedna śmierć, pyta Balthasar, może wystarczyć i uczynić zadość tak wielkim wymaganiom, roszczeniom i obietnicom? Okazuje się to możliwe, gdyż chodzi tu o śmierć Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Wyłącznie ona jest w stanie usprawiedliwić tak wyjątkowe i jedyne w swoim rodzaju roszczenie, związane z gotowością zapłacenia najwyższej nawet ceny za ludzkie grzechy i okupienia dzieła zbawienia absolutnie wyjątkowym życiem, które znajdzie swój ziemski finał w śmierci na krzyżu. Każda inna próba zaprowadzenia królestwa Bożego musiałaby się okazać czystym szaleństwem²⁴.

Balthasar zwraca jeszcze uwagę na fakt, że Jezus kieruje roszczenie ku Ojcu jedynie w formie modlitwnej prośby. Jego roszczenie dogłębnie harmonizuje z posłuszeństwem Ojcu. Dzięki ogarniającemu wszystko klimatowi modlitwy w posłuszeństwie roszczenie spotyka się niezawodnie z wysłuchaniem. Jezus, posłuszny ojcowskiej woli, wie, że Ojciec zawsze Go wysłuchuje, czyniąc Jego roszczenie wiarygodnym. Taką modlitwę Syna cechuje niezawodność²⁵.

2. Posłuszeństwo w ubóstwie

Bazyilejski teolog ukazuje roszczenie w nierozzerwalnej jedności z ubóstwem. Właściwe dla obydwu jest oczekiwanie czegoś, co Bóg już wkrótce z całą pewnością zrealizuje, czego jednak nie można żadną miarą uprzedzić. Niedopusz-

²³ H III/2/2, s. 128–129.

²⁴ Tamże, s. 128.

²⁵ Tamże, s. 226–230.

czalna jest bowiem zamiana ufnego oczekiwania w posłuszeństwie interwencji Boga na płynącą z własnej ludzkiej inicjatywy aktywność²⁶.

W paradoksalny sposób roszczenie harmonizuje w życiu Jezusa z postawą doskonałego ubóstwa. Wyraża się to w przezroczystości posłanego, który nie czyni niczego z własnej woli, lecz spełnia jedynie wolę Ojca, który Go posłał (J 6,38). Właśnie dlatego, że nie mówi On sam od siebie i nie szuka własnej chwały, jest prawdomówny (J 7,18), stając się przezroczysty dla Ojca, który się w Nim wypowiada. To sprawia, że może się On powołać na Jego autorytet: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7,16; 14,10.24)²⁷.

Jedność absolutnego roszczenia Jezusa i równie absolutnego ubóstwa ujawnia się z nadzwyczajną wyrazistością w Jego postawie wyrzeczenia. Balthasar ukazuje Jezusa całkowicie zdanego na Ojca, który jest jedynym Jego bogactwem. W pełni bezinteresownie zwraca się ku drugim, szczególnie ku ubogim w duchu, smutnym, głodnym, prześladowanym i grzesznikom, którzy w ubóstwie stoją przed Bogiem. On „przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10; por. 15,11–32; 18,9–14)²⁸. Jezus wzywa do przyjęcia postawy ubóstwa i oparcia całej swej egzystencji jedynie na Bogu, który w swojej Opatrzności czuwa nad losem człowieka. Przestrzega przed nadmierną troską o sprawy tego świata i gromadzeniem bogactw wiążących ludzkie serce. Tak niesłychane, wręcz nadludzkie wymagania, jakie stawia, znajdują swe ostateczne uzasadnienie w Nim samym, żyjącym w postawie doskonałego ubóstwa. On jest pierwszym spośród ubogich, zdając się w posłuszeństwie na Ojca i zawierając Mu wszystko²⁹.

Można zatem powiedzieć, że właśnie w relacji do Ojca wyraża się najpełniej Jego nacechowane posłuszeństwem ubóstwo. Tu szczególne znaczenie ma modlitwa. Jest ona w swej istocie postawą człowieka, który zdaje się na Boga i Mu zawiera. Jezus nie tylko uczy tej modlitwy, lecz sam nią żyje. Na modlitwie Ojciec karmi Go tym, co jest Mu konieczne: „Ja mam do jedzenia pokarm, o którym wy nie wiecie (...). Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał i wykonać Jego dzieło” (J 4,32.34; por. Mt 4,4). W Ewangelii wg św. Łukasza wszystkim ważnym momentom misji Jezusa towarzyszy modlitwa. Jezus modli się podczas chrztu w Jordanie i zstąpienia Ducha (Łk 3,21), przy okazji pytania postawionego uczniom o Jego tożsamość

²⁶ Tamże, s. 118–120; H.U. von Balthasar, *Die Armut Christi*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 15 (1986), nr 5, s. 385–387.

²⁷ H III/2/2, s. 130.

²⁸ Tamże, s. 120–121.

²⁹ Tamże, s. 121–122.

(Łk 9,18), w czasie przemienienia na Górze (Łk 9,28–29), w Ogrójcu (Łk 22,42), a także na krzyżu (Łk 23,34). Często oddała się, udając się na miejsce ustronne (Łk 4,42; 5,16; Mt 14,13; Mk 6,31) lub wychodzi samotnie na górę (Mt 14,23; Mk 6,46; J 6,15), aby oddać się modlitwie do Ojca. Jego modlitwę charakteryzuje otwartość w posłuszeństwie na Ojca, który obdarowuje Go sobą. On ma świadomość, że ojcowska wola stanowi dla Niego wystarczający pokarm³⁰.

Istotę ubóstwa Jezusa wyraża Jego wiara widziana w kontekście Przymierza. Balthasar zaznacza, że Jezus nie tylko rozbudza, zaszczenia i umacnia wiarę w człowieku, lecz daje nadto uczestnictwo w swojej własnej postawie wiary (Mk 9,23). Wyraża się ona w realizacji przez Niego starotestamentalnego ideału ubóstwa w duchu, które nie ogranicza się do zwykłej rezygnacji z dóbr tego świata, lecz jest w istocie postawą całkowitego zawierzenia w posłuszeństwie Bogu. List do Hebrajczyków przedstawia Jezusa, który „przewodzi nam w wierze i ją wydoskonala” (Hbr 12,2). W swym bezgranicznym zdaniu się na Ojca nie tylko streszcza On wiarę Starego Testamentu, lecz, przekraczając ją, daje jej podstawę. Jezus wprowadza wierzących w to, co sam doskonale realizuje. Wyłącznie pod tym warunkiem może On wymagać, by słuchano Jego słowa i je zachowywano. Jest ono bowiem słowem wypowiedzianym z autorytetem Boga i zarazem słowem doskonałego ubóstwa³¹. Jego całkowite oddanie się na rzecz realizacji misji, a w jej ramach zawierzenie w posłuszeństwie posyłającemu Ojcu i zdanie się na Niego, może być nazwane mianem „wiary archetypicznej” (*urbilblicher Glaube*) (Hbr 12,2)³².

³⁰ Tamże, s. 122–123. Por. R. Penna, *Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità nel giudaismo*, „Lateranum” 65 (1999), nr 3, s. 481–505; Ch. Duquoc, *Das Gebet Jesu*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 18 (1982), nr 11, s. 620–625.

³¹ H III/2/2, s. 123–124. Wierze Chrystusa poświęca nasz autor wiele miejsca w swojej twórczości. Por. w szczególności jego artykuł *Fides Christi* opublikowany w zbiorze: *Sponsa Verbi...*, s. 45–79. Balthasar odwołuje się w tej kwestii do kilku innych autorów: E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, s. 238–257; F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953, s. 49–64; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, s. 48–65; E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1963; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen*, Freiburg im Breisgau 1960, s. 114; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube*, Tübingen 1970. Ukazało się ciekawe opracowanie na temat wiary Chrystusa: J. Guillet, *La foi de Jésus-Christ*, Paris 1980. Por. nadto: H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, s. 129–132; P. Hünermann, *Gottes Sohn in der Zeit*, w: H. Fries, L. Scheffczyk, *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg im Breisgau 1975, s. 132; J. Guillet, *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*, Paris 1963, s. 119–120; G. Martelet, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris 1974, s. 115 i n. Zdecydowanie przeciwny przypisywaniu postawy wiary Jezusowi jest J. Galot: *Gesù ha avuto la fede?*, „La Civiltà Cattolica” 133 (1982), nr 3, s. 460–472; tenże, *Chi tu sei, o Cristo*, Firenze 1980, s. 348–351.

³² Bazylejski teolog zdaje sobie jednak sprawę, że postawę wiary należy odnosić do Jezusa z dużą ostrożnością, by nie powstało wrażenie, że relacja Jezusa do Ojca jest jedynie doskonałym wypełnieniem postawy wiary Starego i Nowego Testamentu. Jakościową różnicę między Jego i na-

Ubóstwo Chrystusa, które paradoksalnie stanowi Jego największe bogactwo, jest dla Balthasara wyjątkowo czytelnym miejscem promieniowania chwały Boga. Duch Święty pobudza ubogiego i posłusznego Jezusa, prowadząc Go drogami realizacji woli Bożej (Mk 1,12; Łk 4,14; Dz 16,6; Rz 8,14)³³. Ma On ukazać światu, że ubogi Syn jest najdoskonalszym wyrażeniem absolutnej boskiej pełni, która nie polega na posiadaniu, lecz na byciu jako darze. W bezinteresownym darze Syna z siebie jaśnieje wspaniałość miłości Boga³⁴.

Szczególnym wyrazem ubóstwa Chrystusa jest Jego uniżenie się aż po śmierć na krzyżu. Jest to ostateczne świadectwo bezwzględnego wyrzeczenia się szukania własnej chwały, by Ojciec mógł Nim dysponować bez żadnych ograniczeń. Dla wyrażenia tej tajemnicy biblijna hymnologia chrześcijańska zastosowała pojęcie kenozy (kenosis: Flp 2,7), rozumianej jako wyniszczenie (*Vernichtung*), uniżenie (*Herabniedrigung*), „ogołocenie” (*Entleerung*) czy też „wywłaszczenie” (*Vergeblichung*). Hymn z Listu do Filipian (Flp 2,6–11) rozumie kenozę jako wyrzeczenie się boskiej postaci. Odwiecznie istniejący Syn Boży przyjmuje postać sługi. Na czas ziemskiego pielgrzymowania w formie sługi Jego własna boska forma zostaje „zdeponowana” u Ojca. Jest to równoznaczne z przyjęciem we wcieleniu postaci niewolnika. Niewolnik nie ma bowiem własnej formy, lecz za każdym razem przyjmuje w czystym posłuszeństwie formę, jaką mu nada jego pan. Gdy Jezus, odbłask chwały Ojca, w wolny sposób wyzbywa się jakiegokolwiek własnej chwały, staje się miejscem, w którym w pełni jaśnieje chwała Ojca³⁵.

3. Wywłaszczający dar z siebie w posłuszeństwie Ojcu

Charakteryzujące egzystencję Jezusa roszczenie i ubóstwo wydają się na pierwszy rzut oka niemożliwe do zharmonizowania. Wyposażony w pełnię władzy Jezus działa bowiem i mówi z mocą, w której uobecnia się Bóg, pozo-

szą wiarą dostrzega nasz autor w tym, że, podczas gdy my dopiero dzięki dojściu do wiary otrzymujemy misję, Jezus już od zawsze tę misję posiada i z nią się utożsamia, oddając się Ojcu i bez reszty Mu zawierając. Ponieważ jednak konkretne drogi misji, którymi Go Ojciec poprowadzi, nie są Mu znane ani też nie chce On ich uprzednio znać, a przy tym zachowuje świadomość, że Ojciec doprowadzi Jego misję aż do samego końca, określenie wiary z Listu do Hebrajczyków może być, zdaniem Balthasara, odniesione również do Niego (Hbr 11,1; Mt 27,45).

³³ H III/2/2, s. 124–125.

³⁴ Tamże, s. 365.

³⁵ H I, s. 455–456; H III/2/2, 134. Por. V. Battaglia, *L'autoumiliazione e l'obbedienza del Figlio di Dio incarnato*, „Antoniano” 67 (1992) nr 2/3, s. 198–239.

stając natomiast ubogim w obliczu Boga, jest On bezsilny i bezbronny. Balthasar widzi jednak możliwość pogodzenia tych dwóch ekstremalnych biegunów w całkowitym „zdaniu się Jezusa na Ojca” (*Überlassung*) i bezwzględny zawierzeniu Mu siebie, a więc w uczynionym Ojcu darze z siebie³⁶. Także u św. Pawła to, co najbardziej specyficzne i rozstrzygające w chrześcijaństwie, ujawnia się wtedy dopiero, gdy, mając na uwadze roszczenie i ubóstwo ziemskiego Jezusa, Bóg stawia w wydarzeniu odkupienia akcent na Jego wywłaszczenie i bezgraniczne oddanie się w posłuszeństwie Ojcu. On jest do tego stopnia ubogi, że nie ma nic innego, co mógłby ofiarować Bogu, jak tylko samego siebie, oddając swoje życie na okup za wielu (Mk 10,45; Mt 20,28)³⁷.

Jedynie Jezus ma możliwość uczynienia całej swojej egzystencji tak doskonałym darem złożonym w posłuszeństwie w ofierze, z czego Bóg może ukształtować w Duchu Świętym swoje ostateczne słowo dla świata³⁸. Roszczenie i ubóstwo Jezusa streszczają się w ekstremalnym geście wywłaszczenia siebie, aby uczynić je w całości swojego rodzaju materiałem, gotowym do bycia uformowanym przez rękę Boga w słowo Boże. Święty Jan wyraźnie odróżnia ten gest od zwykłej ludzkiej kondycji „bycia rzuconym” (*Geworfenheit*) w świat. Jezus ma bowiem pełną władzę ofiarowania siebie (J 10,18). Odnosi się to przede wszystkim do momentu Jego śmierci i stanowi jednocześnie treść całej Jego egzystencji³⁹.

Szczególną konkretyzację całkowitego zdania się Jezusa w posłuszeństwie na Ojca dostrzega Balthasar w Eucharystii i spisanym słowie Pisma św.⁴⁰ Istota Eucharystii streszcza się w ofiarowaniu przez Jezusa swojego Ciała, które jest w stanie „bycia wydanym” (*Dahingegebensein*) (1 Kor 11,24; Łk 22,19; por. J 6,51), i swojej Krwi, która znajduje się w stanie „bycia przelaną” (*Vergossensein*) (Mk 14,24;

³⁶ H III/2/2, s. 131.

³⁷ Tamże, s. 129–130, 338.

³⁸ Tamże, s. 147. Por. M. Deneken, *Pour une christologie de la pro-existence*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988), nr 4, s. 265–290.

³⁹ H III/2/2, s. 135–136. H. Schürmann mówi o dwójakiej proegzystencji Jezusa, która uwiadacza się w tajemnicy krzyża: egzystencji „dla Boga” i „dla ludzi”: *Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen*, „Diakonia” 3 (1972), s. 147–190; tenże, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg im Breisgau 1975, s. 121–155; tenże, *Gottes Reich, Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basilea-Verkündigung*, Freiburg im Breisgau 1983.

⁴⁰ H III/2/2, s. 136. Temat proegzystencji pojawia się także u K. Bartha: „Der Mensch Jesus ist nämlich darin der königliche Mensch, dass er nicht nur ein Mensch mit den anderen Menschen ist, sondern der Mensch für sie, so wie Gott für sie ist”: *Die kirchliche Dogmatik*. Band IV/2: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1955, s. 200 i n.

Mt 26,28; Łk 22,20). W tym niepowtarzalnym geście Jezus czyni dar, składając siebie samego w ręce Ojca. Ojciec sprawia, by stan ten stał się definitywny. Syn nieustannie składa Mu dziękczynienie, powierzając siebie jednocześnie Duchowi, uobecniającemu Jego ofiarę w sakramencie Eucharystii, oraz Kościołowi, który mocą Ducha skutecznie celebrytuje poprzez wieki to, co gest ofiary Jezusa włożył w jego ręce. Ofiara krzyża, stanowiąca syntezę całego życia i dzieła Jezusa, zostaje złożona w ręce Ojca i oddana całkowicie do Jego dyspozycji⁴¹.

Bezgraniczne zdanie się Jezusa na Ojca konkretyzuje się także w słowie spisany. Nasz autor ma tutaj na myśli odwieczne Słowo, które w ciełe stawało cię coraz bardziej milczące, a które, przy posłużeniu się ludzkim słowem, staje się wyrażalne w głoszonym kerygmacie, może być spisane w księgach natchnionych Pisma św., syntetycznie ujęte w dogmaty albo też zgłębiane w teologii. Jest to w istocie dziełem Ducha Świętego, który wydobywa na światło dzienne wszystkie ukryte w Chrystusie skarby mądrości i wiedzy (Kol 2,3), wyjaśnia je i w ten sposób doprowadza do pełni prawdy (J 16,13). Dlatego też Chrystus mówi o Duchu: On „weźmie z mego”, a więc z tego, co w Jego stanie całkowitego powierzenia siebie w posłuszeństwie Ojcu pozostaje do dyspozycji Ducha Świętego, aby ukształtować to według uznania⁴².

4. Dobrowolna śmierć na krzyżu owocem posłuszeństwa

Roszczenie, ubóstwo i wywłaszczający dar z siebie streszczają się ostatecznie w postawie bezgranicznego posłuszeństwa Chrystusa. Właśnie owo płynące z miłości dobrowolne posłuszeństwo bardzo precyzyjnie określa formę życia Syna Bożego, który stał się człowiekiem⁴³. Temat posłuszeństwa jest do tego stopnia kluczowy w chrystologicznej myśli Balthasara, że jego chrystologia określana jest mianem chrystologii posłuszeństwa⁴⁴.

⁴¹ H III/2/2, s. 136–138. Por. K.H. Schelkle, *Die Passsion Jesu*, Heidelberg 1949, s. 131–149; J. Guillet, *Le Fils de l'Homme. Titre eschatologique ou mission prophétique?*, „Recherches de Science Religieuse” 88 (2000), nr 4, s. 615–638; W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.

⁴² H III/2/2, s. 140.

⁴³ H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, s. 64 (odtąd: WC).

⁴⁴ Jak już wspomnieliśmy wcześniej, dokonując prezentacji współczesnych kierunków chrystologicznych, A. Nossol określa chrystologię Hansa Ursa von Balthasara mianem chrystologii posłuszeństwa: dz. cyt., s. 174–176. Por. A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg im Breisgau 1974, s. 63–70 (*Christologie als Auslegung*

Całkowite posłuszeństwo Jezusa woli Ojca widzi On jako fundamentalną zasadę realizacji powierzonej Mu misji. Jezus nie postępuje bowiem według własnej woli, lecz we wszystkim zdaje się na Ojca. Wola Ojca stanowi całą treść oraz formę Jego życia i misji, słów i dzieł. Święty Jan streszcza program życia Jezusa w doskonałym posłuszeństwie, o czym świadczą Jego słowa: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4,34; por. 5,19; 6,38; 8,55; 12,49). Postawę posłuszeństwa Jezusa ukazuje on jako wypełnienie przykazania Ojca (J 10,18; 12,49; 15,10) oraz bezwzględne wyrzeczenie się swojej własnej woli (J 5,30; 6,38), autonomicznego działania (J 5,19; 8,28) i przepowiadania (J 12,49; 14,10)⁴⁵. Trwając w posłuszeństwie, Chrystus zrzeka się prawa do dysponowania samym sobą (*Verzicht auf Selbstverfügung*). Oddalając wszelką przeczność, może zdać się całkowicie na posyłającego i prowadzącego Go Ojca. To uwalnia Go od konieczności jakiegokolwiek kalkulacji i dyplomacji w postępowaniu, nadając Jego misji nadzwyczajny rozmach i dynamizm. Nie musi się On martwić z powodu napotykanym przeciwności, cierpień, porażek, a nawet śmierci, ponieważ Ojciec przeprowadza Go poprzez najgłębsze nawet otchłanie nocy. Dzięki aktowi całkowitego posłuszeństwa Syn osiąga doskonałą wolność. Gdy kieruje do swoich uczniów słowa zachęty: „Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić; ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać” (Mt 6,25), wypowiada je, sam będąc wolnym od trosk tego świata (*Sorglosigkeit*). Żyje w wolności, jaką może cieszyć się wyłącznie ten, kto raz na zawsze, bez reszty, zdał się na troszczącego się o niego Ojca⁴⁶.

Nasz autor zwraca uwagę na przenikające posłuszeństwo Jezusa, Jego pokorę i uniżenie. Jego życie jest niepowtarzalnym „zstępowaniem” (J 3,13). Potwierdza to On sam w sposób szczególnie dramatyczny na Górze Oliwnej, gdzie w zmaganiu poddaje z uległością swoją ludzką wolę woli Ojca. Postawa ta ucieleśni się u kresu

des Sohnesgehorsams Christi); M. Pyc, *L'obbedienza di Cristo nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1987; M. Beaudin, *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Québec 1989; J. Servais, *Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Les Exercices spirituels selon H.U. von Balthasar*, „Nouvelle Revue théologique” 116/3 (1994), s. 353–373.

⁴⁵ WC, s. 63–64; MP, s. 197; H III/2/2, s. 226; H.U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, s. 129–132 (odtąd: NK); tenże, *Kennt uns Jesus? Kennen wir Ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980, s. 27; tenże, *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg im Breisgau 1984, s. 24. Por. G. Marchesi, *Forma e contenuto dell'obbedienza di Gesù*, „La Civiltà Cattolica” 135 (1984), nr 3, s. 359; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, s. 54; J. Galot, *Vivere con Cristo*, Milano 1986, s. 181–200.

⁴⁶ WC, s. 66–67.

Jego ziemskiego życia w wymownym geście umycia nóg, jako czynności, którą normalnie wykonywali niewolnicy, a potem osiągnie swój szczyt w haniebnej śmierci na krzyżu⁴⁷. Wypełnienie dzieła Ojca oznacza doprowadzenie do końca całego przedsięwzięcia zgodnie z absolutną wolą Boga (J 13,1–11). Charakteryzuje się ono dynamiką skierowaną ku decydującej „godzinie”. Godzina ta oznacza uczyniony w klimacie wolnego posłuszeństwa dar z siebie na krzyżu, otwarcie serca i oddanie ducha (J 19,30.34). Śmierć Chrystusa jest momentem, w którym dopełnia On w posłuszeństwie dzieła Ojca (J 4,34; 17,4), a tym samym w najpełniejszym sensie Ojca uwielbia (J 13,31; 17,4n). W misji Syna nieomylnie potwierdza się wspaniałość miłości Ojca: „Właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę. Ojcze, wsław Twoje imię” (J 12,27–28)⁴⁸.

Posłuszeństwo Chrystusa jest, w opinii Balthasara, uprzywilejowanym miejscem objawienia chwały Boga. Moc tejsze chwały promieniuje z radykalnej niemocy Chrystusa posłusznego aż do śmierci. Właśnie tu wyłania się zupełnie szczególny obraz wspaniałości Bożej miłości, czyniąc ją normatywnym kryterium wszystkiego, co rości sobie prawo do bycia określonym jako chwała. Posłuszeństwo Chrystusa aż do śmierci na krzyżu, będące ostatecznym objawieniem się Boga w historii, staje się probierzem, w konfrontacji z którym zdemitologizowana zostaje jakakolwiek inna chwała. Jedynie obierając tę centralną perspektywę za punkt wyjścia, zyskać można przestrzeń dla zrozumienia, czym właściwie jest chrześcijaństwo jako epifania chwały Boga⁴⁹.

W godzinie krzyża (J 7,30; 8,20; 13,1) Jezus, jak to określa nasz autor, zostaje dosłownie zmiążdżony ciężarem posłuszeństwa. Nie będąc już w stanie niczego uczynić od siebie (J 5,19), jest zmuszony odwołać się do Ojca. Jak czytamy w Liście do Hebrajczyków, „Chrystus nie sam siebie okrył chwałą” i nie uwielbił samego siebie (Hbr 5,5). Skierowana do Ojca przez posłusznego Syna prośba o uwielbienie

⁴⁷ WC, s. 63–65; MP, s. 197; H III/2/2, s. 228–229; H I, s. 470. Ogołocenie i uniżenie jako wyraz posłuszeństwa Ojcu aż do śmierci na krzyżu, stanowiące centralny motyw hymnu z Listu do Filipian, wykracza ponad wszelkie poprzedzające go mityczne schematy, wypełniając je nową czysto biblijną i chrystologiczną treścią. Por. J.C. Sagne, *Der christliche Gehorsam und die Annahme des Todes*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 16 (1980), s. 639; R. Blázquez, *Chi è Gesù di Nazaret?*, w: *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, red. K.H. Neufeld, Brescia 1983, s. 321–322, 328; B. van Jersel, *La via dell'obbedienza. La vita di Gesù nel Vangelo secondo Marco*, „Rivista Internazionale di Teologia «Concilium»” 16 (1980), nr 9, s. 67–71; J. Galot, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Firenze 1978; E. Puzik, *Der Kreuzesgehorsam Jesu. Zur geistlichen Besinnung*, „Theologisches Jahrbuch” 1979, s. 63–77.

⁴⁸ H III/2/2, s. 228–229.

⁴⁹ Tamże, s. 224–225.

jest logicznym następstwem uwielbienia Ojca przez okazaną Mu uległość. Chwała oddana Ojcu poprzez posłuszeństwo aż do śmierci stanowi jedno z odpowiedzią Ojca, wyrażającą się w otoczeniu Syna chwałą. Syn, który w posłuszeństwie kieruje ku Ojcu modlitwę prośby o uwielbienie, jest przekonany, że Ojciec Go zawsze wysłuchuje. Modlitwa ta zostaje niezawodnie wysłuchana właśnie ze względu na Jego posłuszeństwo, poprzez które w pełni jaśniej chwała Boga⁵⁰. Chrystus nie mówi nigdy o wydaniu samego siebie w tonie egzaltacji, lecz w słowach, które jednoznacznie wskazują na posłuszeństwo. I choć nie wzbrania się On nigdy przed wzięciem odpowiedzialności na swoje barki, sprowadza jednak całą inicjatywę i ostateczną odpowiedzialność do osoby Ojca, uwielbiając Go tym samym za Jego nadzwyczajny zamysł miłości i sposób jego realizacji. Podczas gdy w posłuszeństwie utożsamia się On z wypełnianą przez siebie misją, w Jego wyniszczeniu siebie i unieźleniu najdobitniej objawia się miłość Boga, a także odwieczny majestat Jego chwały⁵¹.

Syn okazuje posłuszeństwo Ojcu z motywu wiecznej miłości, która temu posłuszeństwu daje podstawę. Jest On posłuszny na zasadzie zupełnej bezinteresowności i dobrowolności, a więc z motywu czystej miłości, dzięki czemu może się w Nim ujawnić bezinteresowna miłość Ojca wydającego Go za grzeszników. Jest to miłość do tego stopnia bezwarunkowa, że św. Paweł nie waha się jej nazwać „szaleństwem”⁵². Posłany jako świadek i zarazem owoc zrealizowanego w posłuszeństwie paschalnego dzieła, Duch Święty będzie tą właśnie bezwarunkową, bezinteresowną, szaleńczą, jaśniejącą chwałą miłością Ojca i Syna i wyłącznie o niej będzie On dawał świadectwo⁵³.

Podsumowanie

Chrystus, który przebył aż do końca drogę posłuszeństwa, zostaje wskrzeszony z martwych i wywyższony przez Ojca⁵⁴. To właśnie dzięki Jego posłuszeństwu Ojciec wyniósł Go z posłusznego Sługi na Pana, aby „wszelki

⁵⁰ Tamże, s. 226–227.

⁵¹ H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 57.

⁵² WC, s. 65–66.

⁵³ WC, s. 66. Na temat roli posłuszeństwa Jezusa w objawieniu tajemnicy Boga: R. Guardini, *La realtà umana del Signore*, Brescia 1970, s. 94–98.

⁵⁴ H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, s. 111.

język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,11)⁵⁵. Misja Zbawiciela, przeżywana w posłuszeństwie aż do śmierci na krzyżu, uwieńczona zostaje wywyższeniem Syna i Jego powrotem w zmartwychwstaniu do Ojca (*Rückweg zum Vater*)⁵⁶. Balthasar podkreśla, że nie Chrystus wywyższa sam siebie, lecz to Ojciec wywyższa posłusznego Syna⁵⁷. „Podobnie i Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale uczynił to Ten, który powiedział do Niego: «Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził»” (Hbr 5,5). On nie uwielbia samego siebie i nie szuka własnej chwały (J 5,41; 7,18; 8,50), jest bowiem Ojciec, który dokonuje uwielbienia Syna⁵⁸.

Tak więc, pisze Balthasar, mamy, z jednej strony, uwielbienie Boga poprzez dzieło posłuszeństwa Jezusa i, równocześnie, z drugiej strony, uwielbienie Jezusa w tym dziele posłuszeństwa (J 13,31–32)⁵⁹. Te dwa momenty okazują się niemożliwe do odseparowania. Czyste posłuszeństwo Jezusa, objawione w uwielbieniu Ojca, jest nieodłącznie związane z uwielbieniem Syna ze strony Ojca i z góry je postuluje: „Jeżeli Bóg został w Nim otoczony chwałą, to i Bóg Go otoczy chwałą w sobie samym, i to zaraz Go chwałą otoczy” (J 13,32)⁶⁰. W Nim otwiera się i dla nas droga ku zwycięstwu nad śmiercią, ku zmartwychwstaniu.

Bibliografia

Balthasar H.U. von, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977.

Balthasar H.U. von, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg im Breisgau 1989.

⁵⁵ NK, s. 70. Por. J. Gnilka, *La Lettera ai Filippesi*, Brescia 1972, s. 251–252.

⁵⁶ CHS, s. 333; PI, s. 102–103; HI, s. 317; DK, s. 76. Por. J.C. Sagne, *L'obbedienza cristiana e l'accettazione della morte*, „Rivista Internazionale di Teologia «Concilium»” 16 (1980), nr 9, s. 90; W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, München 1968, s. 125 i n.; R. Blázquez, *Chi è Gesù di Nazaret?*, w: *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, red. K.H. Neufeld, Brescia 1983, s. 303–336. J. Galot pisze: „La sua obbedienza ha per messo all'azione divina di impadronirsi totalmente del suo essere umano per divinizzarlo ed elevarlo a uno stato glorioso”: *Vivere con Cristo*, s. 183.

⁵⁷ Por. G. Dellling, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag*, w: *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, red. W. Marxsen, Gütersloh 1967, s. 86–88.

⁵⁸ MP, s. 267; HI, s. 501.

⁵⁹ PI, s. 435: „Verherrlichung Gottes durch das Gehorsamswerk Jesu – Verherrlichung Jesu in diesem Gehorsamswerk”.

⁶⁰ TD II/1, s. 76.

- Balthasar H.U. von, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977.
- Balthasar H.U. von, *Die Armut Christi*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 15 (1986), nr 5, s. 385–387.
- Balthasar H.U. von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.
- Balthasar H.U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III/2: *Theologie*, Teil I: *Alter Bund*, Einsiedeln 1967.
- Balthasar H.U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.
- Balthasar H.U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III/2: *Theologie*. Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.
- Balthasar H.U. von, *Kennt uns Jesus? Kennen wir Ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980.
- Balthasar H.U. von, *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978.
- Balthasar H.U. von, *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg im Breisgau 1984.
- Balthasar H.U. von, *Mysterium Paschale*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band III/2: *Das Christusereignis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969.
- Balthasar H.U. von, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979.
- Balthasar H.U. von, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
- Balthasar H.U. von, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.
- Balthasar H.U. von, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie. II*, Einsiedeln 1971.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, Band III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- Balthasar H.U. von, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959.
- Balthasar H.U. von, *Warum ich noch ein Christ bin?*, w: H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*, München 1971, s. 11–52.
- Balthasar H.U. von, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983.
- Barth K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Band II/2: *Die Lehre von Gott*, Zürich 1943.
- Barth K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Band IV/1: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1953.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*. Band IV/2: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1955.

- Battaglia V., *L'autoumiliazione e l'obbedienza del Figlio di Dio incarnato*, „Antonianum” 67 (1992) nr 2/3, s. 198–239.
- Beaudin M., *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Québec 1989.
- Blázquez R., *Chi è Gesù di Nazaret?*, w: *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, red. K.H. Neufeld, Brescia 1983, s. 299–337.
- Cantalamessa R., *Obbedienza*, Milano 1986.
- Delling G., *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag*, w: *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, red. W. Marxsen, Gütersloh 1967, s. 65–90.
- Deneken M., *Pour une christologie de la pro-existence*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988), nr 4, s. 265–290.
- Duquoc Ch., *Das Gebet Jesu*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 18 (1982), nr 11, s. 620–625.
- Ebeling G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.
- Eichrodt W., *Teologia dell'Antico Testamento. I*, Brescia 1979.
- Fuchs E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960.
- Galot J., *Chi tu sei, o Cristo*, Firenze 1980.
- Galot J., *Gesù ha avuto la fede?*, „La Civiltà Cattolica” 133 (1982), nr 3, s. 460–472.
- Galot J., *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Firenze 1978; E. Puzik, *Der Kreuzesgehorsam Jesu. Zur geistlichen Besinnung*, „Theologisches Jahrbuch” 1979, s. 63–77.
- Galot J., *Vivere con Cristo*, Milano 1986.
- Gnilka J., *La Lettera ai Filippesi*, Brescia 1972.
- Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.
- Grässer E., *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1963.
- Grillmeier A., *Geschichtlicher Überblick über die Mysterien Jesu im Allgemeinen*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band III/2: *Das Christuserignis*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, s. 3–22.
- Guardini R., *La realtà umana del Signore*, Brescia 1970.
- Guillet J., *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*, Paris 1963.
- Guillet J., *La foi de Jésus-Christ*, Paris 1980.
- Guillet J., *Le Fils de l'Homme. Titre eschatologique ou mission prophétique?*, „Recherches de Science Religieuse” 88 (2000), nr 4, s. 615–638.
- Hünemann P., *Gottes Sohn in der Zeit*, w: H. Fries, L. Scheffczyk, *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg im Breisgau 1975.

- Jersel B. van, *La via dell'obbedienza. La vita di Gesù nel Vangelo secondo Marco*, „Rivista Internazionale di Teologia «Concilium»” 16 (1980), nr 9, s. 67–71.
- Kasper W., *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972.
- Künne W., *Theologie der Auferstehung*, München 1968.
- Lubac H. de, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965.
- Malmberg F., *Über den Gottmenschen*, Freiburg im Breisgau 1960.
- Marchesi G., *Forma e contenuto dell'obbedienza di Gesù*, „La Civiltà Cattolica” 135 (1984), nr 3, s. 359–374.
- Marchesi G., *Il mistero dell'incarnazione del Verbo: mito o realtà storica e salvifica*, „La Civiltà Cattolica” 141 (1990), nr 4, s. 434–447.
- Marchesi G., *L'obbedienza di Gesù al Padre, compimento dell'Alleanza*, „La Civiltà Cattolica” 134 (1983), nr 4, s. 558–572.
- Marchesi G., *La coscienza del Cristo Figlio di Dio. Il Padre «dimora» stabile del Gesù storico*, „La Civiltà Cattolica” 132 (1981), nr 2, s. 431–448.
- Martelet G., *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris 1974.
- Muñoz León D., *El universo creado y la encarnación redentora de Cristo*, „Scripta Theologica” 25 (1993), nr 3, s. 807–856.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Palacio C., *Studio comparativo di alcune cristologie attuali in relazione all'obbedienza di Gesù*, „Rivista Internazionale di Teologia «Concilium»” 16 (1980), nr 9, s. 131–148.
- Penna R., *Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità nel giudaismo*, „Lateranum” 65 (1999), nr 3, s. 481–505.
- Popkes W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.
- Pyc M., *Chrystus Piękno, Dobro. Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
- Pyc M., *L'obbedienza di Cristo nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1987.
- Ratzinger J., *Jesus Christus heute*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 19 (1990), nr 1, s. 56–71.
- Rondet H., *L'obéissance, problème de vie, mystère de foi*, Paris 1966.
- Sagne J.C., *Der christliche Gehorsam und die Annahme des Todes*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 16 (1980), s. 639.
- Sagne J.C., *L'obbedienza cristiana e l'accettazione della morte*, „Rivista Internazionale di Teologia «Concilium»” 16 (1980), nr 9, s. 90.
- Schäfer R., *Jesus und der Gottesglaube*, Tübingen 1970.
- Schellke K.H., *Die Passion Jesu*, Heidelberg 1949.

- Schilson A., Kasper W., *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg im Breisgau 1974.
- Schürmann H., *Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen*, „Diakonia” 3 (1972), s. 147–190.
- Schürmann H., *Gottes Reich, Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg im Breisgau 1983.
- Schürmann H., *Jesu ureigener Tod*, Freiburg im Breisgau 1975.
- Schweizer E., *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums*, Göttingen 1965.
- Servais J., *Au fondement d’une théologie de l’obéissance ignatienne. Les Exercices spirituels selon H.U. von Balthasar*, „Nouvelle Revue théologique” 116/3 (1994), s. 353–373.
- Speyr A. von, *Das Buch vom Gehorsam*, Einsiedeln 1966.
- Trilling W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1967.

POSŁUSZEŃSTWO CHRYSTUSA W PISMACH HANSA URSA VON BALTHASARA

Streszczenie

Jedną z zasług współczesnej teologii jest dowartościowanie w chrystologii znaczenia historii ziemskiego Jezusa. Znaczący wpływ ma w tej dziedzinie chrystologia posłuszeństwa wielkiego teologa XX wieku Hansa Ursa von Balthasara. Autor ten próbuje opisać posłuszeństwo Chrystusa za pomocą nierozdzielnie ze sobą związanych terminów: roszczenie – ubóstwo – wywłaszczenie – krzyż posłuszeństwa. Ujawniający się w roszczeniu Jezusa boski autorytet, a tym samym przynależna Mu jako Synowi Bożemu pełnia władzy (p. 1), wyraża się poprzez niemoc Jego ubóstwa (p. 2) aż po opuszczenie, a więc wywłaszczenie, równoznaczne z powierzeniem całej egzystencji z bezgraniczną uległością do dyspozycji Ojcu, by On sam nadał jej ostateczną formę (p. 3), wyrażające się ostatecznie w posłuszeństwie aż do śmierci na krzyżu (p. 4). Chrystus, który przebył aż do końca drogę posłuszeństwa, zostaje wskrzeszony z martwych i wywyższony przez Ojca.

Słowa kluczowe: posłuszeństwo, roszczenie, ubóstwo, wywłaszczenie, krzyż, zmartwychwstanie

THE OBEDIENCE OF CHRIST IN THE WRITINGS OF HANS URS VON BALTHASAR

Summary

An undeniable merit of contemporary theology is the Christological appreciation of the significance of Jesus' earthly history. Of particular importance appears the Christology of obedience in the thought of Hans Urs von Balthasar, one of the greatest theologians of the 20th century. H.U. von Balthasar attempts to portray Christ's obedience by means of inextricably interconnected terms: *claim* – *poverty* – *expropriation* – *obedience of the cross*. The divine authority is manifest in Jesus' *claim*. This, coupled with the Son of God's fullness of power (p. 1) is revealed in the powerlessness of Jesus' *poverty* (p. 2) including the abandonment (i.e. *expropriation*), synonymous with His whole existence as the one unconditionally entrusted to the Father. It is the Father who imparts to the aforementioned existence its ultimate form (p. 3), which is demonstrated by Christ's *obedience* unto death on the cross (p. 4). Christ, who followed the path of obedience till the very end, is resurrected from the dead and elevated by the Father.

Keywords: obedience, claim, poverty, expropriation, cross, resurrection

Translated by Marek Pyc

CZY WYTRACENIE OZNACZA WYKLUCZENIE?

Mirosław Rucki*

Wydział Mechaniczny, Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny w Radomiu

Wprowadzenie

Prawo Mojżeszowe zawarte w Pięcioksięgu przewiduje za szereg występków karę nazywaną po hebrajsku *kareth* – „wycięcie”. Na czym polegała ta kara?

W polskich tłumaczeniach Biblii takie wyrażenia jak np. „zostanie wycięty z Izraela” (Wj 12,15) są przekładane jako „wyłączony będzie z Izraela” (BT)⁵ albo „usunięty będzie z Izraela” (BW)⁶. Ten drugi zwrot może oczywiście obejmować usunięcie poprzez zabicie, jednak zdecydowanie łagodzi ostry wydźwięk wyrazu oryginalnego הִתְקַדֵּשׁ – „zostanie wycięty” – sugerującego również sposób egzekucji. Można zauważyć, że w starszych tłumaczeniach oddawano znaczenie tego wyrazu w bardziej radykalny sposób: „wytracona będzie dusza ona z Izraela” (BG)⁷. Na przykład brzmienie wersetów Kpł 17,4.9 w różnych wydaniach polskich

* Dr hab. inż. Mirosław Rucki, prof. nadzw. UT-H w Radomiu – wykładowca w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Wcześniejsza kariera naukowa była związana z Instytutem Technologii Mechanicznej (Politechnika Poznańska). Zainteresowania naukowe: początki chrześcijaństwa, jego żydowski kontekst kulturowo-religijny, rozwój Kościoła w środowisku aramejskojęzycznym Wschodu. E-mail: mirosław.rucki@gmail.com.

¹ Biblia Tysiąclecia (BT) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991⁴. Jeśli nie zaznaczono inaczej, polskie brzmienie wersetów biblijnych jest podane według tego wydania.

² Biblia warszawska (BW) – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.

³ Biblia gdańska (BG) – *Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona*, Warszawa 1986.

jest następujące: „krew przelał; przetoż wytracony będzie on mąż z pośrodku ludu swego. (...) Wytracony będzie człowiek ten z ludu swego” (BG); „jakby krew wylał, tak zginie z pośrodku ludu swego. (...) Zginie z ludu swego” (JW)⁴; „przelał krew; człowiek ten będzie wytracony spośród swego ludu; (...) mąż ten będzie wytracony ze swego ludu” (BW); „Rozlał krew. Ten człowiek będzie wyłączony spośród swego ludu. (...) Będzie wyłączony spośród swego ludu!” (BT); „On bowiem przelał krew i dlatego będzie wyłączony ze swego ludu. (...) Będzie wykluczony ze swego ludu” (BP)⁵; „będzie winien rozlania krwi. Z tego powodu ma być usunięty ze swojego ludu. (...) Ma być usunięty ze swojego ludu!” (NP)⁶.

NP podaje w przypisie na s. 214: „Nie jest pewne, na czym konkretnie polegała ta kara. Być może chodzi tu o karę śmierci lub banicji, ale możliwe, że polegała ona na pozbawieniu danej osoby praw do uczestnictwa w zgromadzeniach liturgicznych”. Szukając uzasadnienia dla takiego łagodnego rozumienia kary jako „usunięcia”, przeprowadzono poniższą analizę kontekstów biblijnych i pozabiblijnych.

1. Wystąpienia słowa תָּרַח w Księdze Rodzaju

W Biblii hebrajskiej słowo תָּרַח występuje 289 razy⁷. Jego pierwotnym znaczeniem jest „ciąć, ścinać”⁸, przy czym, oczywiście, możliwe jest użycie go w sensie przenośnym lub nawiązującym do cięcia. Pierwsze wystąpienie ma miejsce w Rdz 9,11, gdzie Bóg zawiera przymierze z Noem, przysięgając: „nigdy już nie zostanie zgładzona (יִאֲלֹתֶרְכִי) wodami potopu żadna istota żywa”. Łatwo zauważyć, że już w tym miejscu słowo תָּרַח jest raczej w znaczeniu przenośnym, woda potopu bowiem nie jest narzędziem tnącym. Autor jednak ma na myśli pozbawienie życia w sposób nagły i niespodziewany, dlatego używa słowa

⁴ Biblia Jakuba Wujka (JW) – *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim w.o. Jakuba Wujka SJ*, Kraków 1962.

⁵ Biblia poznańska (BP) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1999³.

⁶ Najnowszy Przekład (NP) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

⁷ *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, red. G. Lisowsky, L. Rost, Stuttgart 1993, s. 700–703. Tutaj znaczenie rdzenia תָּרַח jest oddane jako „to cut off, to exterminate” (wyciąć, wytracić).

⁸ P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000³, s. 169–170.

„wycięta”. Septuaginta tłumaczy ten wyraz w tym miejscu jako οὐκ ἀποθανεῖται – „nie zginie, nie umrze”.

Drugi raz słowo תָּרַב występuje w Rdz 15,18: „Pan zawarł przymierze (תָּרַב תִּרְבָּ) z Abramem”. Z poprzedzających wersetów 9–17 dowiadujemy się, że jednym z najważniejszych elementów zawarcia przymierza było rozcięcie, rozdzielenie (רָתַב) tusz zwierząt złożonych w ofierze wzdłuż na pół (תָּרַב) i ułożenie tych połówek naprzeciw siebie. Po wypowiedzeniu słów przymierza strony zawierające je przeszły między tymi połówkami – Pan Bóg uczynił to w postaci jakby słupa ognia i dymu. Podobnie jak w pierwszym przypadku interesujące nas słowo występuje w znaczeniu przenośnym, wskazującym na zawarcie przymierza poprzez śmierć i rozcięcie tusz zwierząt. Septuaginta oddaje znaczenie tego wyrazu w tym miejscu jako διέθετο διαθήκην⁹. W Księdze Rodzaju תָּרַב pojawia się 5 razy w połączeniach oznaczających zawarcie przymierza (15,8; 21,27; 21,32; 26,28; 31,44).

Następne wystąpienie wyrazu תָּרַב dotyczy usunięcia ze społeczności, wykluczenia: „Nieobrzezany, czyli mężczyzna, któremu nie obrzezano ciała jego napletka, taki człowiek niechaj będzie usunięty (תָּרַבְתָּ) ze społeczności twojej” (Rdz 17,14). Trudno bowiem traktować brak obrzezania jako świadomy i dobrowolny występki popełniony w którymś momencie i wymagający natychmiastowej kary śmierci. Niemniej jednak rabini aleksandryjscy przetłumaczyli w Septuagincie ten wyraz jako ἐξολοθρευθήσεται, sugerując zniszczenie, a nie usunięcie¹⁰. Rabbi Szlomo Icchaki (Raszi)¹¹ na podstawie traktatu talmudycznego *Szabat* 25b uważa, że nie jest to nakaz usunięcia, tylko ostrzeżenie, że taki człowiek, który nie podda się obrzezaniu, umrze przedwcześnie i nie pozostawi potomstwa – czyli zostanie „wycięty” przez Boga. Komentarz Soncino z kolei sugeruje jako alternatywę wypędzenie takiego człowieka ze społeczności¹².

⁹ Zwrot ten oznaczający zawarcie przymierza pojawia się 31 razy w całej Septuagincie: E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, London–New York 1897, s. 300–302.

¹⁰ R. Popowski podaje znaczenie wyrazu ἐξολοθρεύω jako „zglądzić, zniszczyć, wypłenić” – *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 207.

¹¹ Raszi (1040–1105) – wybitny egzegeta żydowski, autor obszernych komentarzy do Biblii hebrajskiej i Talmudu. W swojej pracy posługiwał się targumami oraz literaturą rabiniczną (midrasze). Zob. np. *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-solomon-bar-isaac> (dostęp: 14.11.2014).

¹² Komentarze Soncino i Raszego zostały wydane w Jerozolimie w tłumaczeniu rosyjskim: Тора (Пятикнижие Моисеево) с классическим комментарием Сончино, Перевод: П. Гиль, З. Мешков, Иерусалим 1999.

I ostatnie użycie słowa תָּרַח w Księdze Rodzaju dotyczy wyginienia: „Tak więc nie wyginie [ludność] tego kraju z głodu” (41,36). Septuaginta ma w tym wersecie οὐκ ἐκτριβήσεται od ἐκτριβω – „wymazać, zniszczyć”¹³. Zdecydowanie chodzi tu o śmierć z głodu, a nie o wykluczenie ze społeczności. Można zatem przyjąć, że jeśli w ogóle wyraz תָּרַח zostaje użyty w znaczeniu „wykluczyć”, to chodzi o coś więcej niż po prostu usunięcie człowieka z grona wspólnoty.

2. Wystąpienia w Księdze Wyjścia

W Księdze Wyjścia wyraz תָּרַח występuje 14 razy: jeden raz w znaczeniu odcięcia napletka (obrzezanie) (4,25); 6 razy w znaczeniu zawarcia przymierza (23,32; 24,8; 34,10; 34,12; 34,15; 34,27); jeden raz w znaczeniu zniszczenia istot żywych (chodziło o żaby) (8,9) oraz jeden raz w znaczeniu zniszczenia przedmiotów nieżywych (chodziło o bałwany) (34,13).

W odniesieniu do człowieka „wyciętego” ze społeczności, z Izraela, z ludu, wyraz תָּרַח występuje 5 razy (12,15; 12,19; 30,33; 30,38; 31,14).

W pierwszym przypadku (12,15.19) jest mowa o „wycięciu” człowieka, który nie będzie przestrzegał przepisów dotyczących obchodów Paschy, jedząc zabroniony chleb z ciasta ukwaszonego. Ogólny kontekst jest związany z przejściem przez Egipt anioła śmierci zabijającego wszystkich pierworodnych tam, gdzie nie wykonano poleceń przekazanych przez Mojżesza. W zamyśle Autora zatem „wycięcie” jest czymś więcej niż usunięcie z grona świętujących Paschę, ponieważ takie usunięcie wiązało się ze śmiercią.

Drugi przypadek (30,33.38) dotyczy zakazu wykorzystywania świętych rzeczy (olejek i kadzidło) do zwykłego namaszczenia się lub wachania dla przyjemności. Znowu można prześledzić związek między naruszeniem przepisów kultowych a śmiercią. Księga Kapłańska 10,1–7 opowiada bowiem o śmierci Nadaba i Abihu, synów Aarona, z powodu spalenia niewłaściwego kadzidła. Wykroczenie było na tyle poważne, że Aaron otrzymał zakaz żałoby po zabitych przez Boga synach. Wprawdzie nie pojawia się w tym fragmencie wyraz תָּרַח, jednakże związek między zlekceważeniem przepisu ofiarniczego a śmiercią jest jednoznaczny.

¹³ B.A. Taylor, *Analytical lexicon to the Septuagint*, Stuttgart 2009, s. 175.

Trzeci natomiast przypadek występuje w wersecie 31,14. Tutaj wyraz *nichreta* („będzie wycięty”) występuje jak synonim *mot jumat* („śmiercią umrze”): „Przeto zachowujcie szabat, który winien być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią (תִּמּוֹת תָּמוּי), i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony (הִתְרַכֵּן) ze swojego ludu”. Ewidentnie praca w szabat jest znieważeniem szabatu, a wycięcie i kara śmierci oznacza to samo – nie da się przecież wyłączyć/wykluczyć ze społeczności kogoś, kto umarł.

Wykonanie tego właśnie przepisu prawa według rozumienia słowa תִּרְכָּה jako wyroku śmierci opisuje Księga Liczb 15,32–36: człowiek zbierający drwa w dzień szabatu został ukamienowany. Wersety poprzedzające opis tego zdarzenia wyjaśniają różnicę między wykroczeniem popełnionym nieświadomie a świadomym grzechem: „Nad osobą, która zgrzeszyła, kapłan dokona obrzędu prześlągnięcia, aby ją uwolnić od winy – i dostąpi ona odpuszczenia. Prawo to obowiązuje zarówno Izraelitów, jak też i obcych, którzy przebywają pomiędzy wami; jedno prawo będzie dla wszystkich, którzy zgrzeszyli nieświadomie. Gdyby ktoś uczynił to świadomie, bez względu na to, czy jest tubylcem, czy obcym, obraża Pana i ma być wyłączony (הִתְרַכֵּן) spośród ludu. Wzgardził bowiem słowem Pana i złamał Jego przykazania – taki musi być wyłączony (תִּרְכָּה ו תִּרְכָּת) bez miłosierdzia, i spadnie na niego odpowiedzialność za jego grzech” (Lb 15,28-31).

Łatwo zauważyć brak konsekwencji tłumaczenia Biblii Tysiąclecia, która oddaje podwojenie תִּרְכָּה ו תִּרְכָּת jako „wyłączony bez miłosierdzia”, nie zważając na kontekst ukamienowania człowieka łamiącego szabat świadomie i dobrowolnie. Nie ulega wątpliwości, że nieświadome wykroczenie dawałoby mu możliwość dokonania prześlągnięcia, zaś świadome i dobrowolne złamanie czy znieważenie (תִּרְכָּה) szabatu oznaczało pewną śmierć.

3. Nieświadomy występek a świadomie popełniony grzech

Przykłady takiego rozróżnienia między nieświadomym uchybieniem a świadomym złamaniem przykazania można znaleźć w dokumentach z czasów Chrystusa. Już w II wieku przed Chr. autor tekstu nazywanego *Niektóre z nakazów Tory* (zachowanego w grotach Qumran tylko we fragmentach) wspomina o tym rozróżnieniu jako o czymś ogólnie znanym i oczywistym: „Wiedziecie, że temu, kto nieumyślnie nie wypełni przykazania, odpuszcza mu się przez przyniesienie ofiary za grzech. Zaś odnośnie działającego świadomie napisano, że znieważa

i bluźni” (4Q397 1–2,3,8–10)¹⁴. Zatem „ofiara za grzech” dotyczy tych, którzy nie byli świadomi popełnionego grzechu lub stali się współuczestnikami grzechu innych Żydów przez zaniedbanie.

Reguła zrzeczenia znaleziona w Qumran i regulująca życie członków tej społeczności żydowskiej nakazuje: „za jeden nieumyślny grzech zostanie ukarany dwoma latami. Zaś umyślny sprawca nie może więcej powrócić” (1QS 9,1)¹⁵. Na temat świadomie popełnionego grzechu cudzołóstwa z żoną swojego ojca *Księga Jubileuszów*¹⁶ (33,12–15) zdecydowanie stwierdza: „Nie ma odkupienia, przez które można by odkupić człowieka, który uczynił to zło, nigdy. Może być jedynie skazany na śmierć, kamienowany, zabity kamieniem i wycięty spośród ludu”¹⁷. W tym kontekście interesujące jest stwierdzenie talmudyczne, recytowane w czasie codziennego nabożeństwa Szacharit w synagogach, dotyczące możliwości złożenia ofiary „za popełnione przewinienie” (*aszam*)¹⁸. Otóż, według rabinów, ofiary *aszam* składa się w takich sytuacjach, jak rabunek, korzystanie z rzeczy należących do Świątyni lub gdy ktoś nie jest pewien, czy przypadkiem nie popełnił grzechu nieświadomie. Oprócz tego wymieniony jest przypadek współżycia seksualnego z niewolnicą obiecaną jako żona niewolnikowi (החפש הפורח). Zapewne w rozumieniu rabinicznym taki przypadek nie był rozumiany jako „cudzołóstwo z żoną bliźniego”, za które należała się kara śmierci (Kpł 20,10), więc można było złożyć ofiarę *aszam* i uzyskać odpuszczenie zgodnie z przepisem Kpł 19,20–22.

Wracając do pism z Qumran należy odnotować, że *Dokument damasceński* z I wieku przed Chr., uznawany za regułę żydowskiej sekty zamieszkującej okolice Damaszku, przypomina, że „ten, kto zgrzeszy nieumyślnie, powinien przynieść ofiarę za grzech” (4Q266 18,5,1–3), natomiast „każdy odrzucający wyroki te (...) za bunt ze społeczności winien zostać usunięty” (tamże, wersety 5–8)¹⁹. Usunięcie jednak nie jest nazwane słowem תִּכָּת. Naukowcy wyodrębnili w *Dokumencie damasceńskim* całą listę wykroczeń, za które należała się kara wyłączenia, i tylko

¹⁴ Cyt. za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 278.

¹⁵ *Reguła zrzeczenia*. Kodeks norm prawnych społeczności esseńskiej, cyt. za: tamże, s. 34.

¹⁶ Hempel podkreśla, że *Księga Jubileuszów* była jednym z najbardziej autorytatywnych i „biblijnych” dzieł znalezionych w Qumran. W różnych jaskiniach znaleziono fragmenty aż 15 kopii tej księgi: Ch. Hempel, *The place of The Book of Jubilees at Qumran and beyond*, w: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, red. T. Lim, L.W. Hurtado, A.G. Auld, A. Jack, London–New York 2004, s. 187–196.

¹⁷ Papirus oznaczony 4Q221 4,4–6. Cyt. za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 163.

¹⁸ Zob. np. *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995, s. 21.

¹⁹ Cyt. za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 218–219.

jeden przypadek jest rozpatrywany, gdzie występuje wykroczenie karane wykluczeniem ze społeczności, omawiane jako grzech zasługujący na śmierć²⁰.

W Nowym Testamencie znajdujemy słowa św. Pawła, dobrze obeznanego z zasadami żydowskiego prawa²¹: „Dostałem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze” (1 Tm 1,13, zob. również Dz 17,30). Podobnie mówi św. Piotr do słuchaczy żydowskich: „wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi. (...) Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone” (Dz 3,17). Nieświadomość jest ważnym czynnikiem, dzięki któremu zabójcy Jezusa Chrystusa mają wciąż możliwość nawrócenia i uzyskania przebaczenia tego grzechu. Z drugiej strony, autor listu do Hebrajczyków – jak sama nazwa wskazuje, adresowanego do Żydów znających Prawo – mówi o świadomym zerwaniu relacji z Bogiem wyłącznie w kategoriach kary: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia. (...) O ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski” (10,26–29).

4. „Wycięcie” w pozostałych księgach Mojżeszowych

Mając na uwadze, że w odniesieniu do człowieka „wyciętego” wyraz חָקַק występuje 5 razy w Księdze Wyjścia, zawsze w kontekście śmierci, ograniczmy się do stwierdzenia, że w Kpł, Lb i Pwt „wycięcie z ludu” pojawia się 23 razy. Należy jednak zwrócić uwagę, że choć zazwyczaj nie podaje się żadnych szczegółów sugerujących śmierć albo wypędzenie za dane przewinienie, to jednak w niektórych miejscach kontekst przemawia raczej za śmiercią. Za przykład niech posłuży zdanie Kpł 20,7, w którym „wycięcie” ma być wykonane na oczach ludzi. W tej sytuacji

²⁰ Wykroczenie nazwane „zasługującym na śmierć” (רִבְדָּב חוֹמָה) pojawia się w papirusie 4Q266 10 II, 1. Lista wykroczeń to fragmenty CD XIV, 18b–22; 4Q266 10 I–II; 4Q277 9 VI; 4Q269 11 I–II; 4Q270 7 I (P.M. Sprinkle, *Law and Life: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul*, Tübingen 2008, s. 74).

²¹ Święty Paweł nazywa swoim mistrzem (Dz 22,3) Rabbana Gamliela, syna Szymona, wnuka Hillela Wielkiego. Był on członkiem Sanhedrynu, a pewne wiadomości o nim można znaleźć w Talmudzie (np. *Szabat* 15a, *Sanhedrin* 11b i in.). W Nowym Testamencie używa się formy „Gamaliel” (Γαμαλιήλ).

nawet tłumaczenie BT mówi o śmierci: „jest to czyn haniebnny, oboje będą zgładzeni (וְהָרְבִּי) w obecności synów ich ludu”. Z kolei w Kpł 20,2–3 Biblia Tysiąclecia pogwałca zdroworozsądkowe rozumienie tekstu: „Miejscowa ludność ukamieniuje go. Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i wyłączę²² (יִתְרַחֵד) go spośród jego ludu”. Po co wyłączać człowieka zabitego ze wspólnoty? Jeśli owo „wyłączenie” oznacza coś innego niż śmierć, wypowiedzi tego typu tracą sens. Generalnie nic nie wskazuje na to, by autor miał na myśli coś innego niż karę śmierci, używając tego samego wyrazu w 23 przypadkach w tych trzech księgach.

Należy też zwrócić uwagę na występowanie słowa תָּרַח w innych kontekstach. Najliczniej, bo aż 11 razy, pojawia się ono w omawianych księgach w znaczeniu „zawrzeć przymierze”. Jak wspomniano wyżej, wiąże się to z fizycznym rozcięciem tusz zwierząt. Siedmiokrotnie słowo תָּרַח jest używane w zdaniach, gdzie jest mowa o odcinaniu części ciała, wycinaniu drzew, gałęzi itp.

Użycie tego słowa w takich fragmentach jak, np. Lb 4,18: „Nie dopuście, by szczerp rodzin Kehatytów został spośród lewitów wytracony”, sugeruje raczej wyniszczenie/wymordowanie, zgodnie ze znaczeniem rdzenia „wyciąć”. Oprócz tego przypadku 4 razy słowo תָּרַח oznacza zburzenie, zniszczenie i wymordowanie. Przecież nie da się zastosować pojęcia „kary wykluczenia” do innych narodów, które Bóg „wytnie” przed obliczem Izraela (Pwt 12,29; 19,1).

I ostatnie wystąpienie interesującego nas wyrazu w trzech księgach Mojżeszowych również dotyczy „cięcia”, a właściwie przeżuwania, ponieważ chodzi o mięso znajdujące się w ustach jedzącego: „Mięso jeszcze było między ich zębami, jeszcze nie przeżute” (Lb 11,33). Wynika z tego, że żadna z ksiąg Mojżeszowych nie dostarcza kontekstu sugerującego łagodniejsze rozumienie „wycięcia” jako wykluczenia.

5. Inne księgi Biblii

Oprócz wymienionych wyżej znaczeń związanych z odcinaniem lub ściąganiem czegoś, rozcinaniem zwierząt w obrzędzie zawierania przymierza oraz wymordowywaniem całych grup inne księgi biblijne dostarczają niewiele urozmaiceń.

²² Odnotować należy, że ks. J. Wujek był bardziej konsekwentny, oddając ten wyraz jako „wytnę” (JW, s. 147).

W Księdze Jozuego pojawia się „rozcięcie” wód Jordanu (np. 3,13), „wycięcie imienia” w znaczeniu wymordowania (7,9) oraz „wyrwanie” z niewoli (9,23) prawdopodobnie nawiązujące do rozcięcia krępujących niewolnika lin.

W Księdze Samuela jest mowa o „odcięciu” miłosierdzia Bożego od Izraela (1 Sam 20,15). W sensie dosłownym wspomina się o „wycięciu” okultystów, którego dokonano na rozkaz króla Saula (1 Sam 28,9). Nie zostali oni wykluczeni ze społeczności Izraela, tylko zamordowani zgodnie z wymaganiem Kpł 20,6. Mimo tak oczywistego związku między nakazem i jego realizacją BT łagodzi ostrzeżenie Boże: „Także przeciwko każdemu, kto się zwróci do wywołujących duchy albo do wróżbitów, aby uprawiać z nimi nierząd, zwróć oblicze i wyłączę (יִתְּרֶקֶה) go spośród jego ludu” (Kpł 20,6).

W 1 Krl 2,4 oraz 8,25 interesujący nas wyraz jest użyty w znaczeniu braku potomstwa: „nie będzie ci odjęty (יִאֲלָתֶרְכֶּי) potomek na tronie Izraela”. Ewidentnie obietnica ta dotyczy ochrony potomków, by nie zostali wymordowani i nie zginęli bezdzietnie – odwrotnie niż w Ps 109,13: „Niech jego potomstwo ulegnie zatracie”. Z drugiej strony, w wersecie 18,4 jest mowa o Jezebel, która „wycięła” proroków Bożych, co w sposób oczywisty oznacza ich wymordowanie, a nie wykluczenie ze społeczności Izraela.

W Księdze Psalmów wyraz ten odnosi się do warg i języka, co można odczytywać dosłownie (jak w Prz 10,31) lub według wersji BT rozciągnąć to znaczenie na posiadaczy warg i języków: „Niech Pan wygubi wszystkie wargi podstępne i język pochopny do zuchwałej mowy” (Ps 12,4). Trudno byłoby jednak przypuszczać, że Psalmista chce ich wykluczenia. W Ps 34,16 idzie jeszcze dalej, pragnąc „wycięcia” nawet pamięci o złoczyńcach. Biorąc pod uwagę znaczenie pojęcia רָכַץ jako rzeczywistej obecności²³, można rozumieć ten werset jako pragnienie totalnej zagłady złoczyńców.

Księga Przypowieści mówi o „odcięciu” nadziei (23,18 i 24,14).

Jeremiasz, nawiązując do słów Pana Boga o wycięciu Babilończyków, pokazuje, że to jest coś więcej niż zabicie ludzi: „Panie, Ty zapowiedziałeś o tym miejscu, że je zniszczysz, tak że zostanie bez mieszkańców, bez ludzi i bez bydła; pozostanie pustkowiem na wieki” (Jr 51,62).

Prorok Daniel z kolei używa wyrazu מָחַץ, mówiąc o Mesjaszu, że „zostanie zgładzony” (9,26). Znowuż nie jest to kontekst sugerujący wykluczenie go ze społeczności, tylko jednoznacznie wskazujący na jego śmierć.

²³ Mor Severius Moses, M. Rucki, M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 (2016), nr 1, s. 43–67.

Prorok Joel mówi o „odcięciu” wina od ust mieszkańców kraju (1,5), co, oczywiście, jest przenośnią. W wersecie 1,9 z kolei jest mowa o „odcięciu” ofiar ze Świątyni, a w 1,16 prorok tak samo opisuje zniknięcie żywności z Judy oraz radości ze Świątyni.

Prorok Nahum, mówiąc o wycięciu narodu, precyzuje, że chodzi o wycięcie mieczem (Na 3,15).

Ogólna obserwacja potwierdza, że w tekstach biblijnych słowo תָּרַק nie występuje w znaczeniu wykluczenia ze społeczności, często jednak występuje tam, gdzie jest mowa o wymordowaniu, zniszczeniu, spustoszeniu.

6. Pozabiblijne konteksty „wycięcia”

W Talmudzie babilońskim słowo תָּרַק występuje 343 razy w samej tylko formie niezmiennionej, nie licząc wszelkich jego odmian²⁴. Traktat *Szabat* 69a powtarza omówione wyżej rozróżnienie, że za świadomie popełniony grzech jest przewidziana kara *kareth*, a za nieświadomy występki ofiara *aszam*; podobne powtórzenie jest w traktacie *Eiruwin* 104b. Kilkakrotnie pojawia się określenie תָּרַק לְקַטְוָה sugerujące ukamienowanie osoby łamiącej szabat, co kwalifikuje tę osobę na karę śmierci w myśl Lb 15,32–36 (np. 4 razy na stronach *Szabat* 6a–b). Traktat *Jewamot* wiele uwagi poświęca wykroczeniom związanym z seksem, omawiając przypadki, dla których przewidziana jest kara *kareth* (szczególnie 3b), a także problem bałwochwalstwa popełnionego świadomie lub nieświadomie (9a). Traktat *Zewachim* omawia cały szereg błędów w kulcie ofiarniczym, podejmując dyskusję, które z nich jedynie czynią złożoną ofiarę nieważną, a które zaciągają winę *kareth*. Rabini tak bardzo pogubili się w szczegółach, że na stronie 107a podejmowane jest zagadnienie, czy kara *kareth* należy się za 36 przewinień, czy za 37 – pada stwierdzenie: „to jest naprawdę trudne do rozstrzygnięcia”. Listę 36 przewinień karanych *kareth* zawiera Miszna traktatu *Kritot* 2a, zaznaczając na końcu, że jeśli te występki popełniono nieświadomie, należy złożyć ofiarę *aszam*.

Oдноśnie do prozelitów Talmud stwierdza, że należy ich zniechęcać, mówiąc: „Wcześniej, gdybyś zjadł złożony w ofierze tłuszcz, nie podlegałbyś karze wycięcia, a łamiąc szabat, nie podlegałbyś karze ukamienowania. Teraz, jeśli zjesz tłuszcz z ofiar, będziesz ukarany wycięciem, a jeśli złamiesz szabat,

²⁴ Taką obserwację pozwala poczynić narzędzie <http://kodesh.mikranet.org.il> (dostęp: 18.08.2016).

zostaniesz ukamienowany” (*Jewamot* 47a). W interesującym nas kontekście kary za wykroczenia takie ostrzeżenie wydaje się bezsensowne, jeśli słowo *kareth* zostanie odczytane jako „wykluczenie”: powrót prozelity do poprzedniego stanu nie jest ostatecznie zbyt wielkim nieszczęściem.

Rabini talmudyczni, rozważając karę „wycięcia”, przeważnie wyrażają opinię, że kara ta zostanie wykonana przez samego Boga, bez konieczności zabijania grzesznika ręką ludzką. Na przykład Miszna traktatu *Jewamot* 49a zawiera opinię rabina Szymona z Temanu, w której używa on zwrotu „wycięcie ręką niebieską” (תָּרַקָה יָדַיִם מִיָּמֶשׁ), podobne sformułowania są też w *Kiduszin* 74b. Oprócz *kritot* – kar wymierzanych przez Boga – rabini mówią też o karze śmierci wymierzonej przez sąd – Bet Din (תּוֹתִימוֹ תֵּיב וְיָד, *Szewuot* 2b). W traktacie *Ketubot* 30b pojawia się dyskusja na temat ofiarowania dzieci Molochowi, w której obie kary – śmierć zadana przez sędziów oraz przez Boga – są postawione obok siebie. Podobnie jest w innym miejscu (*Ketubot* 36a), ale w związku z problematyką „zakazanych stosunków” seksualnych między osobami spokrewnionymi.

Zastanawiając się nad podwojeniem wyrazu „wyciąć” (תָּרַקָה | תָּרַקָה) w Lb 15,31, które zazwyczaj rozumiane jest jako potwierdzenie pewności wydarzenia, rabini doszli do wniosku, że grzech bałwochwalstwa kwalifikuje Żyda do dwukrotnego „wycięcia” – w tym świecie oraz w przyszłym (*Sanhedrin* 64b, 90b oraz 99a).

Słowo תָּרַק pojawia się również w dokumentach z Qumran. Na przykład w *Dokumencie damasceńskim* (4Q265 3,6–7) jest mowa o śmierci Żydów w czasie 40-letniej tułaczki na pustyni: „zostali wycięci ich mężczyźni na pustyni”. Najwyraźniej chodzi o śmierć tych ludzi, a nie o ich odizolowanie od społeczności (wykluczenie). W niekanonicznym (niemasoreckim) psalmie *Apostrophe to Zion* תָּרַק występuje dwukrotnie: raz w odniesieniu do kłamstwa, które będzie „wycięte”, czyli wyplenione (22,7), a drugi raz w odniesieniu do otaczających Syjon wrogów (22,10–11)²⁵. Trudno interpretować takie użycie jako „wykluczenie”. Podobnie o wycięciu wrogów wspominają psalmy zachowane fragmentarycznie (4Q381 28,3; 4Q88 8,6)²⁶. W innym psalmie (151B) Dawid opowiada o tym, jak wyjął miecz i odciął głowę Goliatowi²⁷.

Jednym z ciekawszych przykładów jest interpretacja przez społeczność qumrańską nakazu wyartykułowanego w Lb 19,20: „Lecz mąż, który stał

²⁵ J.H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translation*, Tübingen 1997, s. 202.

²⁶ Tamże, s. 18 oraz 205.

²⁷ Tamże, s. 168.

się nieczysty, a nie dokonał aktu oczyszczenia, będzie wyłączony (הִתְרַכֵּן) ze społeczności”. Powszechnie przyjmuje się, że chodzi tutaj o wykluczenie, podczas gdy *Dokument damasceński* (4Q266 6 II 5–10) mówi jednoznacznie o karze śmierci (תַּפְשָׁם תוּם). Dla niektórych badaczy jest to podstawa do wnioskowania, że społeczność w Qumran, mówiąc o wykluczeniu, porównywała je do śmierci²⁸, ale przecież odwrotny wniosek też jest uprawniony: możemy przyjąć, że Lb 19,20 mówi o karze śmierci. Wniosek ten tym bardziej wydaje się słuszny, że zasadniczo można wykazać, iż qumrańczycy raczej unikali stosowania kary śmierci²⁹. Między innymi lista grzechów zawierająca takie, które według Pisma św. mają być karane śmiercią, kończy się konkluzją, że popełniających te czyny Bóg kazał usuwać spośród społeczności [a nie zabijać] (4Q270 2 I–II).

7. Wykluczenie (ekskomunika) w judaizmie

Jednym z problemów identyfikacji kary *kareth* z karą wykluczenia jest to, że kiedy Prawodawca omawia los człowieka wykluczonego, nie używa w stosunku do niego słowa תִּרְכָּ. Na przykład w Pwt 29,20 jest mowa o człowieku, który zuchwale zlekceważy ostrzeżenia zapisane w Prawie Mojżeszowym: „Pan go wyłączy (וְלִיִּבְרוֹ) na jego nieszczęście ze wszystkich pokoleń Izraela”. Z dalszego tekstu wynika, że te nieszczęścia doprowadzą do śmierci, jednak stanie się to dopiero po „oddzieleniu” (לִדָּב) go od pokoleń Izraela, a nie po „wycięciu” (תִּרְכָּ). Słowa לִדָּב używa się m.in. tam, gdzie jest mowa o wybraniu Żydów na wyjątkowy naród poświęcony Bogu (np. Kpł 20,24), oddzielaniu świętego od powszedniego (np. Kpł 10,10) lub oddzieleniu Lewitów spośród Izraela dla wyjątkowej służby Bożej (np. Kpł 16,8–9). W ten sam sposób Ezdrasz wykluczył (לִדָּב) nieposłusznych Izraelitów powracających z niewoli babilońskiej ze społeczności – oddzielił ich od pozostałych, a ich majątek poddał klątwie (Ezd 10,8). Następnie osoby, które chciały przebywać w społeczności żydowskiej, musiały odprawić, odłączyć (וְלִיִּבְרוֹ) swoich współmałżonków i nawet dzieci urodzone w związkach mieszanych (Ezd 10,11 oraz Ne 13,3). Nie była to kara, jednak chodziło o rzeczywiste i całkowite odłączenie konkretnych osób i wyklu-

²⁸ Np. C.M. Murphy, *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*, Leiden 2002, s. 56.

²⁹ Zob. np. J. Baumgarten, *The avoidance of the death penalty in Qumran law*, w: *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. E.C. Chazon, D. Dimant, R.A. Clements, Leiden–Boston 2005, s. 31–38.

czenie ich z ludu izraelskiego. Wobec braku użycia słowa תָּרַב w tym kontekście można przypuszczać, że תָּרַב nie oznacza odłączenia czy wykluczenia. Podobnie „syn obcego” u Izajasza nie powinien mówić: „Z pewnością Pan wykluczy (לְיִלְדֵי־בֵּית) mnie ze swego ludu” (56,3). Jak wiemy, obcy nie podlegali karze *kareth*, więc obawy obcego na temat wykluczenia (לְיִלְדֵי־בֵּית) w ogóle nie są powiązane z tymi przykazaniami, w których przewidziana jest ta kara.

Na wykluczenie/wyłączenie Żyda ze społeczności istnieją też inne pojęcia. Na przykład wyraz עָרַב – „odsuwać” został użyty w sytuacji, kiedy część ludzi nie mogła uczestniczyć w obchodach Paschy i poczuła się odsunięta. Biblia Tysiąclecia oddaje jego znaczenie jako „wykluczenie”: „Czemuż więc mamy być wykluczeni (עָרַבְנוּ) ze złożenia daru ofiarnego dla Pana w oznaczonym czasie razem ze wszystkimi Izraelitami?” (Lb 9,7). Jest to ewidentnie inna sytuacja niż świadome nieuczestniczenie w obchodach Paschy: „Kto zaś jest czysty i nie jest w podróży, a mimo to zaniedba świętowania Paschy, taki ma być wyłączony (הִתְרַבְּנוּ) spośród swego ludu, gdyż nie przyniósł Panu w oznaczonym czasie daru ofiarnego. Taki człowiek poniesie odpowiedzialność za swój grzech” (Lb 9,13). Logicznie rzecz ujmując, gdyby „wykluczenie” i „wyłączenie” w tych tekstach były synonimami, to za wykluczenie groziłaby kara wyłączenia, co graniczy z absurdem. Skoro jednak tekst hebrajski zawiera rozróżnienie na poziomie słownictwa, tłumaczenie powinno zadbać o oddanie sensu odczytywanego w oryginale.

Innym przykładem wykluczenia ze społeczności jest Miriam, siostra Mojżesza (Lb 12,15): „została Miriam na siedem dni wyłączona (הִתְרַבְּתָהּ) z obozu”. Tutaj pojawia się wyraz הִתְרַבְּתָהּ oznaczający zamknięcie, wielokrotnie użyty również w przypadku odosobnienia chorego na trąd (Kpł 13,4.5.11.21.26.31.33.50.54). W późniejszych księgach, np. 2 Krn 26,21, odosobnienie trędowatego było nazywane רָבַח w znaczeniu „oddzielenia”.

Stern wymienia trzy stopnie wykluczenia ze wspólnoty żydowskiej: *n'zifa* (nagana), po której winny nadal uczestniczy w życiu wspólnoty, *niddui* (wyrzucenie, odrzucenie), po którym zawiesza się go w prawach członka kahału na 30 dni, oraz *cherem* (klątwa), po której traktuje się go jak umarłego³⁰. Inne stronnictwa żydowskie miały bardziej zróżnicowany system karania: *Dokument damasceński* podaje jako kary za rozmaite przewinienia „odsunięcie” na 5, 10,

³⁰ D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 306.

30 dni oraz na rok³¹, a w innym miejscu na 60 dni³² i na zawsze („wyjdzie i nie powróci”)³³, a także na 6 i 20 dni³⁴. *Reguła zrzeczenia* uznawana za kodeks norm prawnych społeczności esseńskiej z I wieku przed Chr. wspomina o karze usunięcia na dwa lata oraz usunięcia bez prawa powrotu³⁵.

Interesujące jest wykorzystanie pojęć „odesłany ze zgromadzenia” i „wycięty z obozu” w starożytnym tekście nazwanym *Regulą Dokumentu damasceńskiego*³⁶. Na podstawie kontekstu wydaje się, że to drugie oznacza karę śmierci w czasie Sądu Ostatecznego, „gdy objawi się chwała Boża Izraelowi”. Jednak, jak już wcześniej zauważono, kara śmierci raczej nie była wykonywana (być może z powodu narzucanych przez Rzymian ograniczeń³⁷), ale ekskomunikowany Żyd był wyrzucany ze społeczności i traktowany przez innych jako zmarły³⁸. Wynikałoby z tego, że dopiero późniejsze, pobiblijne realia życia żydowskiego spowodowały, że zamiast kary śmierci stosowano ekskomunikę, pozostawiając Bogu wymierzenie *kareth*; jednak pierwotny sens wyrazu תָּרַח i oznaczanych nim kar oznaczał wycięcie, czyli śmierć.

Podsumowanie

Biblia hebrajska nie dostarcza kontekstów, w których kara *kareth* oznaczałaby coś innego niż kara śmierci zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa תָּרַח – „ciąć, ścinać”. Wszędzie, gdzie występuje jakikolwiek kontekst dotyczący stosowania tej kary, wskazuje on raczej na śmierć winowajcy. W szeregu przypadków, gdzie kontekst taki nie występuje, nic nie wskazuje na łagodniejsze rozumienie *kareth* jako wypędzenia, ekskomunikacji, wykluczenia lub zawieszenia żyda w prawach członka wspólnoty religijnej. Dotyczy to wszystkich wystąpień wyrazu תָּרַח w Biblii hebrajskiej. Co więcej, Biblia hebrajska wspomina o kilku

³¹ 4Q266, 18,4; za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 218.

³² 4Q268, 12,1; za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 222.

³³ 4Q268, 12,5; za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 222.

³⁴ 4Q269, 13,5–6; za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 225.

³⁵ Papirus 1QS, 9,2; za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 34.

³⁶ Papirus 4Q265, 20,3 oraz 20,26; za: P. Muchowski, dz. cyt., s. 208–209.

³⁷ Mając pewną swobodę rozsądzania własnych sporów, Żydzi nie mogli stosować kary śmierci: „Pilate więc rzekł do nich: «Weźcie Go wy i osądźcie według swojego prawa». Odpowiedzieli mu Żydzi: «Nam nie wolno nikogo zabić»” (J 18,31).

³⁸ Albo, używając Mateuszowego sformułowania, „jak poganin i celnik” (Mt 18,17) – czyli całkowicie wyalienowany i pogardzany.

przypadkach odizolowania różnych osób od społeczności żydowskiej za przewinienia lub z powodu nieczystości rytualnej. W żadnym z tych przypadków nie występuje słowo תָּרַח. Nie stosuje się go na oznaczenie kar ekskomuniki lub zawieszenia również we współczesnym judaizmie, a także w znanych dokumentach starożytnych znalezionych w okolicach Morza Martwego w Izraelu.

Rozumienie kary *kareth* jako pozbawienia życia jest zauważalne w tłumaczeniu Septuaginty, jest obecne w Talmudach i w regułach społeczności qumrańskiej. Wszystko jednak wskazuje na to, że ani przedstawiciele szkoły rabinicznej, ani sekciarze z Qumran nie stosowali kary śmierci, pozostawiając to Bogu zarówno w życiu doczesnym, jak i na sądzie ostatecznym („wycięcie z przyszłego świata”).

Wydaje się zatem, że tłumaczenie wyrazu תָּרַח jako „wykluczenie” lub „wyłączenie” nie jest zgodne z zamiarem autorów Biblii hebrajskiej. Łagodzenie pierwotnego znaczenia może stwarzać wrażenie, że świadomy i dobrowolny grzech nie prowadzi do śmierci grzesznika, i sąd ostateczny będzie odbywał się „z przyrzeczeniem oka”. Jednak świadectwo Nowego Testamentu nakazuje poważnie traktować ostrzeżenia zawarte w prawodawstwie i historii Izraela: „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego” (Hbr 10,31).

Bibliografia

- Baumgarten J., *The avoidance of the death penalty in Qumran law*, w: *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. E.C. Chazon, D. Dimant, R.A. Clements, Leiden–Boston 2005, s. 31–38.
- Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona*, Warszawa 1986.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000³.
- Charlesworth J.H., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translation*, Tübingen 1997.
- Hatch E., Redpath H.A., *A Concordance to the Septuagint*, London–New York 1897.
- Hempel Ch., *The place of The Book of Jubilees at Qumran and beyond*, w: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, red. T. Lim, L.W. Hurtado, A.G. Auld, A. Jack, London–New York 2004, s. 187–196.
- <http://kodesh.mikranet.org.il> (dostęp: 18.08.2016).

- Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-solomon-bar-isaac> (dostęp: 14.11.2014).
- Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, red. G. Lisowsky, L. Rost, Stuttgart 1993.
- Mor Severius Moses, Rucki M., Abdalla M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 (2016), nr 1, s. 43–67.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996.
- Murphy C.M., *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*, Leiden 2002.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim w.o. Jakuba Wujka SJ*, Kraków 1962.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991⁴.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 1999³.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995.
- Sprinkle P.M., *Law and Life: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul*, Tübingen 2008.
- Stern D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
- Taylor B.A., *Analytical lexicon to the Septuagint*, Stuttgart 2009.
- Тора (Пятикнижие Моисеево) с классическим комментарием Сончино, Перевод: П. Гиль, З. Мешков, Иерусалим 1999.

CZY WYTRACENIE OZNACZA WYKLUCZENIE?

Streszczenie

Artykuł dotyczy wyrazu hebrajskiego תָּרַח, który wielokrotnie jest tłumaczony na polski jako „wykluczenie”. W Biblii hebrajskiej wyraz ten występuje 289 razy, czasami w znaczeniu „zawrzeć przymierze” (np. Rdz 26,28 – chodzi o rozcięcie zwierząt ofiarnych i rytualne przejście stron zawierających przymierze między częściami rozciętych tusz), czasami w znaczeniu dosłownie powiązanym z cięciem (ścinanie drzew, odcinanie czegoś), a czasami w znaczeniu odebrania życia. W opracowaniu uwzględniono kilka

kontekstów biblijnych, w których wyraz תָּרַךְ nie może być przetłumaczony inaczej, jak „wycięty”. Nie znaleziono natomiast kontekstów sugerujących coś innego niż śmierć.

Osobno omówiono przypadki wyłączenia (ekskomuniki) opisane w Biblii oraz zawieszenia żyda w prawach członka wspólnoty, przewidziane w judaizmie rabinicznym oraz w prawach społeczności qumrańskiej. Przypadki te, a także wyrazy stosowane na oznaczenie tej kary nie odpowiadają przypadkom, w których występuje biblijny nakaz „wycięcia”. Prowadzi to do wniosku, że rozumienie słowa תָּרַךְ jako „wyłączenia” nie odpowiada zamysłowi autora tekstów biblijnych.

Słowa kluczowe: wycięcie, wykluczenie, wyłączenie, judaizm, Talmud, Qumran

DOES DYING MEAN EXCLUSION?

Summary

The paper is discussing the translation of the Hebrew word תָּרַךְ as ‘exclusion, excommunication’ in many Polish Bible translations. In the Hebrew Bible, this word appears 289 times, sometimes in the meaning of ‘to make a covenant’ (e.g. Genesis 26:28 where the animals are cut into halves and then the persons who make a covenant go between those halves), sometimes in the meaning of literal cutting (e.g. of trees), and sometimes in the meaning of extermination. In the paper, several Biblical contexts are emphasized, where the word תָּרַךְ cannot be translated in other way than ‘cut off; killed.’ On the other hand, none of the Biblical contexts suggests anything different from the death.

Additionally, the paper discusses the Biblical examples of the excommunication (exclusion), as well as rules of suspension of a Jew in his rights in the community found in the rabbinic Judaism and in the documents from Qumran. These exclusion rules do not contain the word תָּרַךְ and do not correspond with the Biblical commandments where the *kareth* punishment is ordered. The conclusion is that translation of the word תָּרַךְ as ‘exclusion, excommunication’ etc. does not reflect the intention of the Biblical Author.

Keywords: cut off, exclusion, excommunication, Judaism, Talmud, Qumran

Translated by Mirosław Rucki

DZIAŁALNOŚĆ PRORODZINNA BISKUPA PROFESORA KAZIMIERZA MAJDAŃSKIEGO Z PERSPEKTYWY DIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ

Grzegorz Wejman*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Kazimierz Majdański przyszedł na świat 1 marca 1916 roku w Małgowie na ziemi kaliskiej jako trzynaste, najmłodsze, dziecko Józefa i Rozalii z domu Mielczarek; w rodzinie głęboko religijnej, o szerokich zainteresowaniach społecznych i patriotycznych. Ojciec był człowiekiem niesłuchanie prawym, matka – pełną życia, a brat Walenty – żarliwym obrońcą rodziny i życia nienarodzonych oraz autorem cennych książek o Polsce bogatej dziećmi.

Atmosfera domu rodzinnego pomogła mu wzrastać w postawie szlachetności i dlatego też wyjątkowo cenił sobie życie, i to doczesne, i to Boże – tak wyraźnie doświadczone owego pamiętnego dnia – 29 kwietnia 1945 roku – kiedy bramy piekielnego obozu w Dachau zostały otwarte.

Nadto przyjaźń z wielkimi ludźmi, jak choćby z kard. Andrzejem Deskurem czy też Sługą Bożym Wilhelmem Plutą – biskupem rodzin, a także ścisła współpraca ze z Sługą Bożym kard. Stefanem Wyszyńskim, a nade wszystko ze

* Ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Kierownik Katedry Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania badawcze: dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu. E-mail: gwejman@knob.pl.

św. Janem Pawłem II – papieżem rodzin, zaowocowały wielką troską o Polskę bogatą w zdrowe rodziny.

Abp prof. dr hab. K. Majdański zmarł w Niedzielę Dobrego Pasterza 29 kwietnia 2007 roku, w Godzinie Miłosierdzia w 91. roku życia, 62. roku kapłaństwa i 44. roku biskupstwa. Odszedł do wieczności w dniu bardzo symbolicznym dla niego – rocznicy uratowania go z gehenny obozu koncentracyjnego w Dachau za sprawą św. Józefa, któremu 22 kwietnia polscy duchowni tam więzieni złożyli Akt Zawierzenia.

Setna rocznica urodzin śp. abp. K. Majdańskiego to właściwa okazja, by ukazać w różnych wymiarach jego posługę na rzecz rodziny¹. I chociaż pojawiło się już wiele opracowań dotyczących życia i działalności abp. K. Majdańskiego, to jednak postać ta ciągle domaga się nowych naukowych opracowań².

1. Działalność prorodzinna w Kościele powszechnym i polskim

Z pewnością wielkim wyróżnieniem dla biskupa szczecińsko-kamieńskiego K. Majdańskiego było powołanie go 19 stycznia 1980 roku przez papieża Jana Pawła II na wiceprzewodniczącego i sekretarza Papieskiego Komitetu ds. Rodziny (z siedzibą w Rzymie). We współpracy z sekretarzem Synodu Biskupów przygotował V Synod Biskupów roku 1980 roku nt. „Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym”³. Podjął wówczas dwie ważne dla przebiegu synodu pionierskie inicjatywy: zorganizowanie udziału w synodzie audytorów świeckich (głównie małżonków) oraz przygotowanie Światowego Dnia Rodzin w Rzymie (12 października 1980 roku). Gdy komitet został przekształcony w odrębną Radę ds. Rodzin, biskup został powołany 6 sierpnia 1981 roku na członka Prezydium Papieskiej Rady ds. Rodziny. W Prezydium bp K. Majdański reprezentował Europę; pozostał nim do 1983 roku.

¹ *Arcybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański. Obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, G. Wejman, „Rozprawy i Studia Uniwersytetu Szczecińskiego” 794 (2011), s. 189.

² Autor niniejszego artykułu naukowego złożył do druku tekst: *Abp Kazimierz Majdański (1916–2007)*, w: *Słownik teologów katolickich*, gdzie przedstawił całość publikacji naukowych dotyczących życia i posługi abp. Kazimierza Majdańskiego. Abp K. Majdański był ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej do 25 marca 1992 r. Z tym dniem został zwolniony przez papieża Jana Pawła II ze swoich obowiązków i podniesiony do rangi arcybiskupa *ad personam*.

³ K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003, s. 292.

W tym czasie, od 19 do 21 września 1980 roku, wziął udział w światowym Kongresie Kapłańskiej Ligi Maryjnej w Fatimie, podczas którego 20 września wygłosił referat: *Rodzina źródłem powołań*⁴.

Następnego roku (1981) od 5 do 16 stycznia przebywał w Rzymie, gdzie wygłosił referat na I Międzynarodowym Kongresie Rodzin Afryki i Europy pt. *Najcenniejszy dar małżeństwa*. Natomiast 3 maja 1981 roku wziął udział w światowym Kongresie Famiglie Nuove. Tutaj przewodniczył koncelebrze i wygłosił referat pt. *Podstawy teologiczne powołania rodzinnego*. Referat pt. *Rodzina jako instytucja życia* wygłosił również na międzynarodowym spotkaniu rodzin we Frascati.

W dniach 9–17 grudnia 1991 roku w Rzymie wziął udział wraz z kardynałami i biskupami w europejskim sympozjum zorganizowanym przez Papieską Radę Rodziny; 11 i 12 – spotkał się z rodzinami Europy; 12 – dla tychże rodzin odprawił Mszę św. z homilią w Domus Mariae; 14 – spotkał się z abp. Dionigim Tettamanzim, sekretarzem generalnym Konferencji Episkopatu Włoch; 15 – wziął udział w audiencji u Ojca Świętego⁵.

2. Posługa na rzecz rodziny na polu naukowym

2.1. Instytut Studiów nad Rodziną

Począwszy od 1969 roku, ksiądz biskup podjął pracę naukowo-dydaktyczną w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, prowadząc wykłady w zakresie teologii pastoralnej małżeństwa i rodziny. W 1972 roku Rada Wydziału Teologicznego ATK nadała mu stopień doktora habilitowanego. W 1982 roku otrzymał tytuł naukowy profesora.

W 1973 roku jako docent zorganizował samodzielny Zakład Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym AKT w Warszawie, powołany do życia zarządzeniem Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki z 29 kwietnia 1975 roku. 7 maja 1975 roku w piśmie rektora ATK poinformowano wszystkich ordynariuszy diecezji o fakcie utworzenia tej instytucji. Zakład Teologii Praktycznej rozpoczął swą działalność w roku akademickim 1975/1976. Na studiach

⁴ G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, w: *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, red. G. Wejman, „Studia i Rozprawy Uniwersytetu Szczecińskiego” 11 (2007), s. 384.

⁵ Tamże, s. 415–416.

dziennych wiedzę zdobywali studenci świeccy i duchowni, a na zaocznych – tylko duchowni. W roku akademickim 1978/1979 na studiach zaocznych znalazły się również siostry zakonne. 27 września 1980 roku nastąpiło formalne przekształcenie Zakładu Teologii Praktycznej w Instytut Studiów nad Rodziną, zaś w roku akademickim 1980/1981 na studiach zaocznych zaczęły studiować także osoby świeckie.

Kolejnym ważnym momentem w historii Instytutu⁶ było otwarcie 28 października 1982 roku jego domu w Łomiankach k. Warszawy. 16 czerwca 1987 roku wyodrębniono Instytut Studiów nad Rodziną z Wydziału Teologicznego ATK, stał się on samodzielną jednostką pozawydziałową⁷. Był nim do 26 czerwca 1997 roku. 20 lipca 1993 roku zostało powołane przy Instytucie uchwałą Senatu ATK Podyplomowe Studium Nauk o Rodzinie, a 12 stycznia 1995 roku Rada Główna Szkolnictwa Wyższego wprowadziła, na wniosek Instytutu nowy kierunek – nauki o rodzinie – do wykazu kierunków studiów w Polsce⁸. Obecnie Instytut działa w ramach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Biskup K. Majdański, będąc ordynariuszem szczecińsko-kamieńskim (od 1 marca 1979 roku)⁹, 18 sierpnia 1979 roku założył w Szczecinie punkt konsultacyjny Zakładu Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie. Zakład ten, a później Instytut Studiów nad Rodziną, składał się z 4 pracowni: teologii małżeństwa i rodziny, psychologii i pedagogiki, biomedycznych aspektów rozwoju człowieka oraz socjologii i ekonomii¹⁰. Zorganizowany był on z myślą o kształceniu księży, ale poczynawszy od 1984 roku zaczęto przyjmować do niego także studentów świeckich. Na pierwszy rok studiów zgłosiło się 41 kapłanów. W okresie 20-lecia działalności ISnR studia w Punkcie Konsultacyjnym w Szczecinie ukończyło 602 osób, z czego 376 uzyskało tytuł magistra teologii¹¹.

⁶ 2–13 sierpnia 1984 r. miała miejsce pierwsza pielgrzymka Instytutu Studiów nad Rodziną do Rzymu. Tamże, s. 393–394.

⁷ Zarządzenie nr 12 Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 16 czerwca 1987 r. w sprawie zmian organizacyjnych w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zob. A. Offmański, *Instytut Studiów nad Rodziną UKSW. Punkt Konsultacyjny w Szczecinie*, Szczecin 2000, s. 5.

⁸ Uchwała nr 105/95. Zob. A. Offmański, dz. cyt., s. 5.

⁹ *Ingres szczeciński*, 8 IV 1979 r., „Prezbiterium” 76 (1979), nr 4, s. 138–153.

¹⁰ M. Wittlieb, „*Gaudeamus igitur*” w *szczecińskim Punkcie Konsultacyjnym ATK*, „Prezbiterium” 12 (1979), s. 370–371.

¹¹ A. Offmański, dz. cyt., s. 5–12.

Od roku akademickiego 2006/2007 w Szczecinie działa kierunek „studia nad rodziną” na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego jako kontynuacja powstałego jeszcze w 1979 roku ISnR. W 2009 roku powstał II stopień wspomnianego kierunku, czyli studia magisterskie.

Kardynał Pio Laghi, prefekt Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, podczas 20-lecia Instytutu 1 maja 1995 roku powiedział: „Instytut w Łomiankach stał się prototypem innych Instytutów tego rodzaju na świecie, szczególnie zaś Instytutu Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie”¹².

2.2. Seminarium duchowne

Również Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie, będące sercem diecezji, głęboko leżało na sercu jego pasterzowi. Od początku swojej biskupiej posługi bp K. Majdański starał się o pozwolenie na budowę seminarium duchownego. 24 marca 1981 roku erygował Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie pw. Najświętszej Rodziny z Nazaretu¹³.

Prace przy budowie nowego gmachu uczelni rozpoczęto dopiero 11 sierpnia 1983 roku. Do budynku wznoszonego przy ul. Papieża Pawła VI nr 2 we wrześniu 1985 roku przeniósł się szósty rocznik, a w 1987 roku już wszystkie zamieszkały w nowym seminarium. Kamień węgielny w ścianę wznoszonej budowli wmurował 11 czerwca 1987 roku papież Jan Paweł II¹⁴. Po zakończonej budowie nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk 23 października 1993 roku dokonał aktu poświęcenia kaplicy i błogosławieństwa całego seminarium¹⁵, a 28 listopada

¹² Tamże, s. 6.

¹³ Archiwum Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie, bp K. Majdański, *Dekret, znak: B 2 – 6/81*, Szczecin, 24 marca 1981 r. Oto jego treść: „Na chwałę Boga w Trójcy Świętej Jedyne, dla zapewnienia dalszego pomyślnego rozwoju Diecezji poprzez posługę kapłańską, z dniem dzisiejszym, w oparciu o przepisy Prawa Kanonicznego /por. kan. 1354 § 1 K.P.K./, niniejszym dekretem erygujemy Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej w Szczecinie po wezwaniu Najświętszej Rodziny z Nazaretu, Której opiece Seminarium to najpokorniej zawieramy”. Zobacz także: K. Majdański, *Dekret erekcji Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, „Prezbiterium” 2–3 (1981), s. 111.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do alumnów seminariów duchownych, Szczecin, katedra św. Jakuba 11 czerwca 1987 r.*, „Prezbiterium” 4–6 (1987), s. 43.

¹⁵ *Poświęcenie kościoła seminaryjnego i seminarium, inauguracja Roku Akademickiego w AWSd, konferencja biskupów archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Prezbiterium” 9–10 (1993), s. 254–255.

1993 roku abp Marian Przykucki wydał dekret ustanawiający kościół seminaryjny pw. Świętej Rodziny kościołem rektorskim¹⁶.

Od roku akademickiego 2003/2004 seminarium duchowne działa w ramach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego i kształci ok. 40 alumnów w sumie na wszystkich latach.

2.3. Sympozja naukowe

W okresie pasterzowania bp. K. Majdańskiego w diecezji szczecińsko-kamieńskiej (1979–1992) z wyższych kościelnych uczelni funkcjonowały dwie: Wyższe Seminarium Duchowne i Instytut Studiów nad Rodziną. W nich w tym czasie prowadzono głównie wykłady i ćwiczenia, a sympozja naukowe były wyjątkową rzadkością. Dlatego każde takie naukowe spotkanie było bardzo cenne.

5 listopada 1985 roku w bazylice katedralnej pw. św. Jakuba Apostoła odbyła się sesja naukowa pt. *Ze śmierci do życia* i dotyczyła „obozów koncentracyjnych z perspektywy 40-lecia”¹⁷.

Wielkim wydarzeniem było ogólnopolskie sympozjum naukowe *Dar ludzkiego życia* z okazji 20. rocznicy ogłoszenia przez papieża Pawła VI encykliki *Humanae vitae*. Odbyło się ono w WSD w Szczecinie. W sympozjum wzięło udział kilkaset osób świeckich i duchownych z diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Referaty wygłosili: bp prof. K. Majdański, bp prof. S. Smoleński, ks. prof. T. Styczeń, ks. prof. W. Skrzydlewski, ks. dr A. Szostak, ks. doc. J. Bajda, doc. M. Braun-Gałkowska, prof. T. Kukołowicz i dr W. Półtawska¹⁸.

2.4. Najważniejsze publikacje

Biskup K. Majdański w sposób wręcz doskonały wykorzystał możliwości druku, aby przybliżyć czytelnikom ważny temat, jakim jest życie. Jest on autorem ponad 30 pozycji książkowych i kilkuset artykułów w różnych językach¹⁹. Wśród prac teologicznych szczególne znaczenie ma synteza z zakresu teologii mał-

¹⁶ M. Przykucki, *Dekret ustanowienia kościoła rektorskiego w seminarium*, „Prezbiterium” 11–12 (1993), s. 328.

¹⁷ K. Majdański, *Będziecie moimi świadkami*, Szczecin 1987.

¹⁸ G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, s. 407–408.

¹⁹ D. Bazyluk, *Publikacje ks. abp. prof. dr hab. Kazimierza Majdańskiego*, w: *Arcybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański. obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, G. Wejman, „Rozprawy i Studia Uniwersytetu Szczecińskiego” 794 (2011), s. 169–189.

żeństwa i rodziny – podręcznik pt. *Wspólnota życia i miłości* (3 wydania polskie, tłumaczenia na języki włoski i francuski).

Idąc za sugestią papieża Jana Pawła II, spisał wspomnienia o przeżyciach obozowych w książce pt. *Będziecie Moimi świadkami* (3 wydania polskie, tłumaczenia na włoski, hiszpański, niemiecki i francuski).

W okresie posługi w diecezji szczecińsko-kamieńskiej wydał m.in.: *Listy pasterskie 1979–1992*, Szczecin 1997 oraz zbiory homilii: *Wrócił tu Kościół*, Szczecin 1985, *Nad Odrę i Bałtyk przyszło nowe*, Szczecin 1988, *Szczecińskie rocznice* (cz. I, Szczecin 1988, cz. II, Szczecin 1992), *Do Serca Maryi, Matki. Homilie fatimskie*, Szczecin 1992. Wybór tekstów o problematyce patriotycznej wydany został w zbiorze pt. *Ojczyzna jest Matką*, Łomianki 2005. Dokonał licznych tłumaczeń, opracowań i recenzji. Jest też redaktorem szeregu pozycji książkowych²⁰.

3. Na polu instytucjonalnym

3.1. Wspólnota Świętej Rodziny

Bp K. Majdański nie tylko pragnął zgłębiać naukowo temat rodziny, ale również rozszerzać go poprzez powoływanie służących jej instytucji. Taką była Wspólnota Świętej Rodziny.

Zamiar jej powołania został wyrażony przez bp. K. Majdańskiego po raz pierwszy w dokumencie pisanym 4 grudnia 1982 roku. Następnie zredagowana została *Reguła życia Wspólnoty Najświętszej Rodziny* (4 marca 1983 roku) i przedstawiona papieżowi Janowi Pawłowi II 24 marca 1984 roku (w przeddzień Jubileuszu Rodzin, który stał się równocześnie dniem oddania świata Niepokalanemu Sercu Maryi)²¹. W tym czasie zaczęli się zgłaszać do Wspólnoty pierwsi kandydaci. 1 grudnia 1985 roku biskup otworzył nowicjat dla kandydatek do przyszłego Instytutu Życia Konsekrowanego²², zaś 11 października 1986 roku powołał dekretem, w sposób formalny – jako ordynariusz diecezji szczecińsko-kamieńskiej – Wspólnotę Świętej Rodziny (Pia unio Sanctae Familiae), z zamiarem

²⁰ K.R. Prokop, dz. cyt., s. 295. Autor niniejszego artykułu naukowego złożył do druku tekst: *Abp Kazimierz Majdański (1916–2007)*, w: *Słownik teologów katolickich*, gdzie przedstawił wszystkie publikacje naukowe abp. K. Majdańskiego.

²¹ G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, s. 393.

²² Tamże, s. 398.

przekształcenia Wspólnoty w Instytut Świecki Życia Konsekwowanego Świętej Rodziny, gdy tylko zostaną spełnione warunki wymagane przez Kościół²³.

Pierwsze Konstytucje Wspólnoty Świętej Rodziny podpisane zostały 4 października 1986 roku²⁴. Istotny udział w powstaniu Wspólnoty miała dr n. med. M. Wójcik, od dawna współpracująca na życzenie Prymasa Tysiąclecia kard. Stefana Wyszyńskiego z abp. K. Majdańskim, współzałożycielka Instytutu. Pełniła ona funkcję zastępcy Głównego Odpowiedzialnego Instytutu Świętej Rodziny.

Złożenie ślubów wieczystych przez założyciela Instytutu i ponowienie ślubów wieczystych (złożonych w roku 1963 na ręce Prymasa Tysiąclecia w Instytucie Pomocnic Maryi) przez współzałożycielkę odbyło się 25 grudnia 1988 roku w kaplicy domu Wspólnoty Świętej Rodziny w Łomiankach.

Pierwsi członkowie zwyczajni – kapłani – rozpoczęli okres swojej formacji w roku 1984, a w 1991 roku złożyli profesję wieczystą. W roku następnym złożyli śluby wieczyste pierwsi świeccy członkowie Wspólnoty.

Wspólnota służy od początku Instytutowi naukowemu, służąc jednocześnie ewangelizacji rodzin. Praktyka wyjazdów na rekolekcje całych rodzin w okresie wakacyjnym, połączona z wypoczynkiem, została zapoczątkowana w 1988 roku. Obecnie temu celowi służy Dom Świętej Rodziny w Wiselce na wyspie Wolin. Erygował go wraz z kaplicą publiczną, ze szczególnym błogosławieństwem papieża Jana Pawła II, abp M. Przykucki 16 lipca 1994 roku²⁵.

Arcybiskup M. Przykucki również 19 marca 1999 roku, upoważniony przez Kongregację Instytutów Życia Konsekwowanego, zatwierdził kanoniczne przekształcenie Wspólnoty Świętej Rodziny w Instytut Świecki Życia Konsekwowanego Świętej Rodziny na prawach diecezjalnych, zatwierdzając również Konstytucję Instytutu. Przełożonym Instytutu, a zarazem odpowiedzialnym za krąg męski został abp. K. Majdański, natomiast za krąg żeński dr n. med. M. Wójcik. Siedziba Instytutu mieści się w Wiselce, ul. Mieszka I nr 1²⁶.

²³ Tamże, s. 401.

²⁴ Aktualne zaś obowiązują od 24 stycznia 1998 r.

²⁵ M. Przykucki, *Dekret, znak: B 2 – 4/94*, „Prezbiterium” 7–8 (1994), s. 217.

²⁶ M. Przykucki, *Dekret erekcji Instytutu Świeckiego Życia Konsekwowanego Świętej Rodziny, znak AM-III-2-50/99*, „Prezbiterium” 3–4 (1999), s. 108.

3.2. Biskupi Komitet Społeczno-Charytatywny

Kiedy nadszedł trudny czas dla ojczyzny – wprowadzenie przez władze komunistyczne 13 grudnia 1981 roku stanu wojennego – zgodnie z wolą księdza biskupa Kościół diecezjalny otoczył opieką duchową i charytatywną internowanych, uwięzionych oraz ich rodziny²⁷. Księża biskupi odwiedzali internowanych w Goleniowie i Wierzychowie, np. bp K. Majdański odwiedził internowanych w Wierzychowie 7 lutego 1982 roku, odprawił dla nich Mszę św., wygłosił słowo Boże i odwiedził poszczególne cele, rozmawiając ze wszystkimi; całość spotkania trwała od godz. 11 do 17²⁸. Poza tym bp K. Majdański powołał Biskupi Komitet Społeczno-Charytatywny, który organizował opiekę nad poszkodowanymi i uczestniczył w rozdziale napływających z zagranicy paczek z odzieżą i żywnością²⁹.

Począwszy od lata 1982 roku Biskupi Komitet Społeczno-Charytatywny organizował kolonie letnie dla dzieci z rodzin uboższych, wielodzietnych, rozbitych, dotkniętych nieszczęściem lub alkoholizmem, np. w 1982 roku w koloniach wzięło udział ok. 350 dzieci w 20 ośrodkach diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

3.3. Domy samotnej matki

Innym wymiarem służby rodzinie było poświęcenie i oddanie w opiekę Matki Bożej przez bp. K. Majdańskiego 25 kwietnia 1982 roku – w Dniu Rodzin – Domu Samotnej Matki w Karwowie³⁰. 18 czerwca 1990 roku powstał nowy Dom Samotnej Matki w Szczecinie, przy ul. Wielkopolskiej 32³¹. Dom w Karwowie jest darem ponad 90-letniej nauczycielki A. Kosobuckiej. Prowadzą go siostry

²⁷ K. Majdański, *III Komunikat do duchowieństwa diecezji*, „Prezbiterium” 1–2 (1982), s. 46–47.

²⁸ K. Majdański, *V Komunikat do duchowieństwa diecezji*, „Prezbiterium” 1–2 (1982), s. 60–62.

²⁹ Tamże.

³⁰ P. Fenrych, *Diecezja szczecińsko-kamieńska w XV-leciu. Kalendarium*, „Prezbiterium” 1–3 (1987), s. 90.

³¹ Archiwum Domu Samotnej Matki w Karwowie, *Kronika*, s. 96–97. Siostry ze Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego z wielkim oddaniem prowadzą na terenie dzisiejszej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej dwa Domy Pomocy Społecznej – w Moryniu i w Brzezinach. Pierwszy z nich jest domem państwowym, ale obsługiwany przez siostry. Rozpoczęły one pracę w tym domu 5 sierpnia 1963 r., a oficjalne otwarcie nastąpiło 17 sierpnia 1964 r. Por. Archiwum Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego w Brzezinach, *Kronika domu*. Dom w Moryniu został założony w sierpniu 1949 r. Archiwum Domu Pomocy Społecznej w Moryniu, *Kronika zakładu*.

ze Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego. Na przestrzeni 25 lat istnienia domu znalazło się w nim 510 samotnych matek z całej Polski. Urodziło się tam 309 dzieci. Najmłodsza matka w Karwowie miała 13, a najstarsza – 40 lat³².

3.4. Caritas diecezjalne

Biskup od początku swej posługi duszpasterskiej w diecezji szczecińsko-kamieńskiej zwracał wielką uwagę na dzieła charytatywne. Z oddaniem prowadzona akcja charytatywna stała się załącznikiem rozbudowy duszpasterstwa charytatywnego. Została ona ukoronowana reaktywowaniem 23 stycznia 1990 roku Caritas diecezji szczecińsko-kamieńskiej³³. Prowadziła ona wówczas m.in.: Ognisko św. Brata Alberta w Stargardzie Szczecińskim, Centrum Socjalne w Szczecinie, poprzez Parafialny Zespół Caritas w Gryfinie – jadłodajnię na 30 gotowanych posiłków dziennie, a poprzez Parafialny Zespół Caritas w Wardyniu – Ośrodek Wspierania Rodziny w Korytowie, ponadto świetlice zajęć pozalekcyjnych w Mieszkowicach, Dębnie Lubuskim, Zielinie, Szczecinie, Noclegownię dla Mężczyzn im. Matki Teresy z Kalkuty w Szczecinie, Środowiskowe Koło Pomocy Osobom Upośledzonym, punkty wydawania żywności przez Parafialne Zespoły Caritas: Najświętszego Zbawiciela w Szczecinie, Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w Szczecinie-Stołczynie, Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy w Szczecinie, św. Józefa w Szczecinie i Matki Bożej Gromnicznej w Mostach, oraz Parafialne Zespoły Caritas i Grupy Charytatywne – w liczbie 140³⁴. Caritas była również zaangażowana w wielką akcję kolonii letnich dla ubogich dzieci. 1 stycznia 2017 roku w katedrze św. Jakuba Ap. w Szczecinie abp. A. Dzięga wręczył Dyplom Benemerentii za rok 2016 Caritas Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej³⁵.

Działalność charytatywną prowadził również w tym czasie założony przez B. Oskólską w 1984 roku Archidiecezjalny Apostolat Chorych „Rodzina Miłości Miłosiernej” w Szczecinie.

³² B. Nowak, *Ćwierć wieku w służbie nowego życia*, „KnOiB-Niedziela” 30 (2007), s. I–III.

³³ K. Majdański, *Dekret powołania Caritas Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, *Znak: C 5 – 1 3/90, Szczecin, dnia 23 I 1990 r.*, „Prezbiterium” 5–6 (1990), s. 111.

³⁴ P. Pryma, *Caritas Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, „KnBiO-Niedziela” 43 (1999), s. III.

³⁵ G. Wejman, *Dyplomy Benemerenti 2016*, „KnBiO-Niedziela” 4 (2017), s. I.

3.5. Ognisko św. Brata Alberta

W duchu obrony życia i rodziny pod patronatem Caritas powstał ośrodek św. Brata Alberta w Szczecinie. Biskup powołał go dekretem 2 września 1991 roku³⁶. Jednakże swoje funkcjonowanie rozpoczął on już od 16 lipca 1991 roku. Ośrodek przeznaczony jest dla stałego pobytu trudnej i ubogiej młodzieży męskiej z rodzin wielodzietnych, rozbitych i patologicznych. Mieści się przy ul. Las Arkoński 1; znajduje się w nim 45 miejsc dla chłopców w wieku 14–19 lat³⁷.

3.6. Sanktuaria

W dzieło promocji rodziny wpisują się także sanktuaria maryjne na os. Słonecznym w Szczecinie i w Siekierkach.

Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej powołane 15 sierpnia 1988 roku³⁸ (brak dekretu) miało służyć szerzeniu orędzia fatimskiego, ale też – jak to zaznaczył ksiądz biskup w 1985 roku, powołując tutaj nową parafię poświęconą Niepokalanemu Sercu Maryi – być wotum wdzięczności za ocalenie życia Jana Pawła II 13 maja 1981 roku i dziękczynienia za objawienia Matki Bożej w całym świecie.

Sanktuarium to zaprojektowano na planie przypominającym kształt słońca: niedwuznacznie odnoszącym się do fatimskiego cudu słońca. Świątynia została poświęcona przez bp. J. Gałęckiego 14 sierpnia 1988 roku. Sanktuarium szczyci się pierwszą w Polsce figurą Matki Bożej Fatimskiej, poświęconą w Watykanie 10 listopada 1985 roku i ukoronowaną przez papieża Jana Pawła II 11 czerwca 1987 roku na szczecińskich Jasnych Błoniach. Papież powiedział wówczas: „W duchu tego właśnie zawierzenia rodzin polskich, prosimy, aby przyjęła od nas «papieskie korony» na swój fatimski wizerunek jako znak czci i miłości wszystkich rodzin całego Ludu Bożego na tej ziemi”³⁹.

Drewniana figura (wys. 120 cm) przywieziona z Fatimy, dar Błękitnej Armii USA i Francji, została intronizowana w kaplicy św. Kazimierza 1 stycznia

³⁶ P. Pryma, dz. cyt., s. III.

³⁷ Tamże.

³⁸ A. Offmański, A. Steckiewicz, *Sanktuarium Maryjne na osiedlu Słonecznym w Szczecinie*, *Prezbiterium* 7–9 (1988), s. 68–70.

³⁹ G. Wejman, A. Rasmus, *Jan Paweł II w Szczecinie*, Szczecin 2002, s. 24.

1986 roku. Po koronacji odbyła wędrówkę po ziemiach diecezji, a od 15 sierpnia 1988 roku, królując w nowym sanktuarium, jest przedmiotem kultu i żywej wiary.

Sanktuarium Nadodrzańskiej Królowej Pokoju w Siekierkach – powołane 1 lipca 1984 roku⁴⁰ (brak dekretu) – jest duchowym centrum pamięci narodowej, pamięci i ofiary Żołnierza Polskiego walczącego na licznych frontach przez wieki.

Biskup K. Majdański już w 1982 roku podjął starania o utworzenie w Siekierkach parafii. Na wiosnę 1984 roku wyraził zgodę na przyjęcie daru od księży marianów ze Stoczek Warmińskiego. Dar ten to obraz – wierna kopia tamtejszego cudownego obrazu Śnieżnej Królowej Pokoju, przed którym prymas Polski kard. Stefan Wyszyński oddał się w macierzyńską niewolę Maryi – namalowany przez Elżbietę Werc-Czczot z Poznania w celi więziennej prymasa Polski w Stoczku Warmińskim w 1980 roku. Uroczysty ingres obrazu z zapoczątkowaniem sanktuarium odbył się w niedzielę 1 lipca 1984 roku. W 1985 roku nadano obrazowi tytuł „Nadodrzańskiej Królowej Pokoju”. 19 stycznia 1986 roku została erygowana parafia. Biskup w 1988 roku wmurował i poświęcił kamień węgielny pod budowę sanktuarium (pochodzący z góry Syjon), a 6 maja 1990 roku dokonał uroczystej konsekracji świątyni⁴¹.

4. Posługa duszpasterskim w służbie rodziny

Cała posługa duszpasterska księdza biskupa przesiąknięta była zagadnieniem troski o rodzinę. Jednakże niektóre fakty domagają się szczególnego podkreślenia. Wymieńmy kilka: 23 marca 1980 roku we wszystkich kościołach diecezji modlono się o przebłaganie za grzechy przeciw życiu nienarodzonych⁴²; 6 lipca 1985 roku, w święto Matki Bożej Uzdrawienia Chorych, w kościele Królowej Korony Polskiej w Szczecinie odbyło się diecezjalne spotkanie Rodziny Apostołatu Chorych, w którym wzięło udział ok. 800 chorych z całej diecezji pod opieką

⁴⁰ Wcześniej, 1 lipca 1984 r., odbył się uroczysty ingres obrazu Śnieżnej Matki Pokoju, a zarazem zapoczątkowanie istnienia sanktuarium. 15 sierpnia 1985 r. ksiądz biskup nadał Matce Bożej w Siekierkach tytuł „Nadodrzańskiej Królowej Pokoju”. Konsekracja kościoła Matki Bożej Nadodrzańskiej Królowej Pokoju miała miejsce 6 maja 1990 r. Por. B. Wojtkiewicz, *Królowa Nadodrzańskich Legów, Sanktuarium w Siekierkach*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 19 (1992), s. 8.

⁴¹ K. Majdański, *Homilia wygłoszona podczas uroczystości konsekracji Sanktuarium Matki Bożej Nadodrzańskiej Królowej Pokoju w Siekierkach nad Odrą 6 maja 1990 r.*, „Prezbiterium” 5–6 (1990), s. 119–123.

⁴² G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, s. 382.

30 osób z apostołatu⁴³; 31 maja 1986 roku biskup wydał Instrukcję diecezjalną *Miłosierni wobec Najmniejszych*⁴⁴; 18 czerwca 1986 roku, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, pasterz diecezji ogłosił w bazylice katedralnej „Program życia i miłości”. Program był planem duszpasterskim na zbliżające się 15-lecie diecezji (28 czerwca 1987 roku). Nadto przekazał aparat ultrasonograficzny klinice ginekologiczno-położniczej w szpitalu na szczecińskich Pomorzanach⁴⁵.

Jednakże najważniejszym momentem posługi pasterskiej bp. K. Majdańskiego i w dziejach Pomorza Zachodniego była wizyta papieża Jana Pawła II w Szczecinie. Biskup wręcz nalegał na papieża Jana Pawła II, prosząc o pielgrzymkę do Szczecina. Mówił: „Ojciec Święty powinien być w Szczecinie, bo inaczej obciąży to moje sumienie. A gdy papież zapytał, czy nie będzie przeszkód – odpowiedziałem, że nie będzie. I przyjechał”⁴⁶. Była to tym bardziej ważna wizyta, że słowa papieża w tym miejscu miały rangę europejską. Papież – jak wspominał bp K. Majdański – wiedział: „co znaczy Szczecin, co znaczy Odra i co znaczą porty szczecińskie. Dlatego tak mocno zagrzmał: Wieje wiatr, wiatr od naszego morza”⁴⁷.

Papieska pielgrzymka miała miejsce 11 czerwca 1987 roku i trwała 7 godzin i 15 minut. Przebiegała pod hasłem związanym z małżeństwem i rodziną. Były to dla wszystkich bardzo wzniosłe chwile. Papież z różnymi grupami szczecinian spotkał się w trzech miejscach: na Jasnych Błoniach (sprawował tutaj Mszę św. wobec 700 tys. społeczności; na koniec poświęcił figurkę Matki Bożej Fatimskiej, która nawiedziła wszystkie parafie diecezji szczecińsko-kamieńskiej), w seminarium duchownym (gdzie wmurował kamień węgielny) i w bazylice katedralnej (spotkał się tutaj z duchowieństwem, alumnami, siostrami zakonnymi i członkami instytutów świeckich).

Msza św. koncelebrowana przez papieża i 20 kapłanów odprawiona została w intencji rodzin ziemi pomorskiej i całej Polski. Również do nich skierowana była papieska homilia.

W słowach powitania biskup powiedział: „Przypomniał ostatni Sobór, że te dwie podstawowe wartości chrześcijańskie stanowią zarazem imię własne rodziny, «wspólnoty życia i miłości» (KDK, 9). A Ty nas uczysz, Ojciec Święty, że przyszłość Kościoła i ludzkości idzie tędy, przez rodzinę (por. Fc, 89). Łaska

⁴³ Tamże, s. 397.

⁴⁴ Tamże, s. 400.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Prywatne wyznanie abp. K. Majdańskiego.

⁴⁷ G. Wejman, *Odszedł dobry Pasterz, obrońca życia i rodziny*, „Prezbiterium” 5–6 (2007), s. 174.

to więc niezwykła, że małżeństwa nasze odnowią dziś wobec Ciebie, Papieża rodzin, przymierze miłości; i że usłyszą słowa tego przymierza miłości: i ci, którzy są powołani do małżeństwa i rodzicielstwa, i ci, których Jezus woła, by zostawili wszystko i szli za Nim – w kapłaństwie, w życiu zakonnym i w instytucjach świeckich życia konsekrowanego. Jest ta Ziemia bardzo spragniona takiej miłości. (...) Niech rozraduje Twoje serce, Ojciec Święty, votum składane dziś, na Twoje ręce, Jezusowi Eucharystycznemu, który jest: Chlebem życia” (por. J 6,35): votum uratowanego życia najmniejszych dzieci tej Ziemi”⁴⁸.

Papież powiedział m.in.: „Małżeństwo – to wspólnota życia. To dom. To praca. To troska o dzieci. To także wspólnota radości i rozrywka”⁴⁹. Ojciec Święty mocno wyartykułował zagrożenia rodziny. Dlatego też nawoływał, aby „o tym zagrożeniu, o własnym losie mówili, pisali, wypowiadali się przez filmy czy środki przekazu społecznego nie tylko ci, którzy – jak twierdzą – «mają prawo do życia, do szczęścia i samorealizacji», ale także ofiary tego obwarowanego prawami egoizmu. Trzeba, by mówiły o tym zdradzone, opuszczone i porzucone żony, by mówili porzuceni mężowie. By mówiły o tym pozbawione prawdziwej miłości, ranione u początku życia w swej osobowości i skazane na duchowe kalectwo dzieci, dzieci oddawane ustawowo instytucjom zastępczym – ale... jaki dom dziecka może zastąpić prawdziwą rodzinę?”⁵⁰.

Jan Paweł II stanowczo stwierdził, iż nie ma skutecznej drogi odrodzenia społeczeństw, jak ich odrodzenie przez zdrowe rodziny. Ważne na tej drodze były:

1. Modlitwa – „Modlimy się gorąco, by nie brakowało nikomu dobrej woli, inicjatywy, realizacji. By rodzina była silna Bogiem, a kraj był silny rodziną, zdrową fizycznie i moralnie”⁵¹.
2. Odpowiedzialne rodzicielstwo – „godne osoby ludzkiej, stworzonej «na obraz i podobieństwo Boga» (por. Rdz 1,26). Odpowiedzialność za miłość. Tak: miłość, Drodzy Małżonkowie, mierzy się właśnie tą rodzicielską odpowiedzialnością. A więc – rodziny odpowiedzialne za życie, za wychowanie. Czyż nie o tym właśnie mówią słowa przysięgi małżeńskiej? Odpowiedzialność wzajemna: męża za żonę, żony za męża, rodziców za dzieci”⁵².

⁴⁸ G. Wejman, A. Rasmus, dz. cyt., s. 15–16.

⁴⁹ Tamże, s. 19.

⁵⁰ Tamże, s. 20–21.

⁵¹ Tamże, s. 21.

⁵² Tamże, s. 21–22.

3. Praca. W latach 80. Szczecin był miejscem doniosłych wydarzeń i doniosłych umów pomiędzy władzami państwowymi a przedstawicielami świata pracy. Ojciec Święty przypomniał, że „została nam zadana praca nad pracą”⁵³. Idąc dalej w tych rozważaniach, papież przywołał słowa ze swojej encykliki (*Laborem exercens*, 10): „Rodzina jest bowiem równocześnie wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy i jest zarazem pierwszą wewnętrzną szkołą pracy dla każdego człowieka”⁵⁴. Mówiąc dalej o pracy, papież przypomniał zasadę benedyktyńską „módl się i pracuj” oraz słowa kard. Stefana Wyszyńskiego, według którego praca ma dwa cele: „udoskonalenie rzeczy i udoskonalenie człowieka pracującego (...) ma być tak wykonywana, by w jej wyniku człowiek stawał się lepszy”⁵⁵.

Następnie Ojciec Święty zaprosił wszystkie małżeństwa zgromadzone na Jasnych Błoniach i wszystkie małżeństwa na ziemi polskiej, aby odnowiły ślubowania małżeńskie wobec Matki Bożej w Jej fatimskim wizerunku. Powiedział: „Odnawiając Wasze przyrzeczenia małżeńskie, oddajcie całe Wasze życie rodzinne, Wasze dzieci, Wasze troski rodzicielskie w macierzyńskie dłonie Maryi. Złóżcie je pod sercem tej matki, która idzie przed nami «w pielgrzymce wiary»”⁵⁶.

Mieszkańcy Szczecina jako dar wdzięczności dla papieża przekazali votum życia, księgę z 234 istnieniami ludzkimi, uratowanymi przed zamordowaniem w wyniku aborcji. Po Komunii św. (papież udzielił Komunii św. 102 osobom), Ojciec Święty dokonał poświęcenia i ukoronowania figury Matki Bożej Fatimskiej.

Podsumowanie

Arcybiskup Majdański był wielkim patriotą, był szlachetnym i mądrym człowiekiem. Rada Miasta Szczecina nadała mu honorowe obywatelstwo (1996). To samo uczyniła Rada Miasta Stargardu Szczecińskiego (2005)⁵⁷ i Polic (2005), a także Warszawy (2004) i Łomianek (2003). Za zasługi na polu pojednania polsko-niemieckiego został odznaczony Orderem Wielkim Niemieckiego Krzyża Zasługi z Gwiazdą przyznany przez prezydenta RFN Richarda von Weizsäckera

⁵³ Tamże, s. 22.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 23.

⁵⁶ Tamże, s. 23–24.

⁵⁷ Obecnie Stargard.

(1991)⁵⁸. Ksiądz biskup jest pierwszym Polakiem, który otrzymał tak wysokie odznaczenie. W 1995 roku został uhonorowany Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski⁵⁹. Za całokształt zasług 11 listopada 2006 roku otrzymał w pałacu prezydenckim z rąk prezydenta Rzeczypospolitej Lecha Kaczyńskiego najwyższe i najstarsze polskie odznaczenie – Order Orła Białego⁶⁰.

Arceybiskup K. Majdański był człowiekiem służącym prawdzie. Wiedział, że służąc prawdzie, służy wolności, wyzwoleniu człowieka i narodów, a nade wszystko – życiu i rodzinie. Ostatnia opublikowana wypowiedź księdza arcybiskupa niosła ze sobą jego życiowe wyzwanie: „Słuchać Boga, by żyć”⁶¹.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie, bp K. Majdański, *Dekret, znak: B 2 – 6/81*, Szczecin, 24 marca 1981 r.

Archiwum Domu Pomocy Społecznej w Moryniu, *Kronika zakładu*.

Archiwum Domu Samotnej Matki w Karwowie, *Kronika*.

Archiwum Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego w Brzezinach, *Kronika domu*.

Opracowania

Arceybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański. *Obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, G. Wejman, „Rozprawy i Studia Uniwersytetu Szczecińskiego” 794 (2011).

Bazyluk D., *Publikacje ks. abp. prof. dr. hab. Kazimierza Majdańskiego*, w: *Arceybiskup prof. dr hab. Kazimierz Majdański. Obrońca życia i mąż stanu*, red. K. Kozłowski, G. Wejman, „Rozprawy i Studia Uniwersytetu Szczecińskiego” 794 (2011), s. 169–189.

Fenrych P., *Diecezja szczecińsko-kamieńska w XV-leciu. Kalendarium*, „Prezbiterium” 1–3 (1987), s. 80–95.

⁵⁸ Uroczystość udekorowania Wielkim Niemieckim Krzyżem Zasługi z Gwiazdą Jego Ekscelencji Księdza Biskupa prof. dr. hab. Kazimierza Majdańskiego, Szczecin, dom biskupi, dn. 3 sierpnia 1991 r., „Prezbiterium” 7–8 (1991), s. 219–227.

⁵⁹ Uroczystości pogrzebowe w Łomiankach, „Prezbiterium” 5–6 (2007), s. 170.

⁶⁰ Ks. Arceybiskup Kazimierz Majdański – odznaczony Orderem Orła Białego, „Prezbiterium” 5–6 (2007), s. 168.

⁶¹ K. Majdański, *Słuchać Boga, by żyć*, Warszawa–Łomianki 2007, s. 24.

- Ingres szczeciński*, 8 IV 1979 r., „Prezbiterium” 76 (1979), nr 4, s. 138–153.
- Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do alumnów seminariów duchownych, Szczecin, katedra św. Jakuba 11 czerwca 1987 r.*, „Prezbiterium” 4–6 (1987), s. 43–50.
- Ks. Arcybiskup Kazimierz Majdański – odznaczony Orderem Orła Białego, „Prezbiterium” 5–6 (2007), s. 168.
- Majdański K., *Będziecie moimi świadkami*, Szczecin 1987.
- Majdański K., *Dekret erekcji Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, „Prezbiterium” 2–3 (1981), s. 111.
- Majdański K., *Dekret powołania Caritas Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, Znak: C 5 – I 3/90, Szczecin, dnia 23 I 1990 r., „Prezbiterium” 5–6 (1990), s. 111.
- Majdański K., *Homilia wygłoszona podczas uroczystości konsekracji Sanktuarium Matki Bożej Nadodrzańskiej Królowej Pokoju w Siekierkach nad Odrą 6 maja 1990 r.*, „Prezbiterium” 5–6 (1990), s. 119–123.
- Majdański K., *III Komunikat do duchowieństwa diecezji*, „Prezbiterium” 1–2 (1982), s. 46–47.
- Majdański K., *Słuchać Boga, by żyć*, Warszawa–Łomianki 2007.
- Majdański K., *V Komunikat do duchowieństwa diecezji*, „Prezbiterium” 1–2 (1982), s. 60–62.
- Nowak B., *Ćwierć wieku w służbie nowego życia*, „KnOiB-Niedziela” 30 (2007), s. I–III.
- Offmański A., Steckiewicz A., *Sanktuarium Maryjne na osiedlu Słonecznym w Szczecinie*, Prezbiterium 7–9 (1988), s. 68–70.
- Offmański A., *Instytut Studiów nad Rodziną UKSW. Punkt Konsultacyjny w Szczecinie*, Szczecin 2000.
- Poświęcenie kościoła seminaryjnego i seminarium, inauguracja Roku Akademickiego w AWSD, konferencja biskupów archidiecezji szczecińsko0kamieńskiej*, „Prezbiterium” 9–10 (1993), s. 254–255.
- Prokop K.R., *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003.
- Pryma P., *Caritas Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, „KnBiO-Niedziela” 43 (1999), s. III.
- Przykucki M., *Dekret erekcji Instytutu Świeckiego Życia Konsekrowanego Świętej Rodziny*, znak AM-III-2-50/99, „Prezbiterium” 3–4 (1999), s. 108.
- Przykucki M., *Dekret ustanowienia kościoła rektorskiego w seminarium*, „Prezbiterium” 11–12 (1993), s. 328.
- Przykucki M., *Dekret*, znak: B 2 – 4/94, „Prezbiterium” 7–8 (1994), s. 217.
- Uroczystości pogrzebowe w Łomiankach*, „Prezbiterium” 5–6 (2007), s. 170.
- Uroczystość udekorowania Wielkim Niemieckim Krzyżem Zasługi z Gwiazdą Jego Eks-celencji Księdza Biskupa prof. dr. hab. Kazimierza Majdańskiego*, Szczecin, dom biskupi, dn. 3 sierpnia 1991 r., „Prezbiterium” 7–8 (1991), s. 219–227.

Wejman G., *Dyplomy Benemerenti 2016*, „KnBiO-Niedziela” 4 (2017).

Wejman G., *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, w: *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, red. G. Wejman, „Studia i Rozprawy Uniwersytetu Szczecińskiego” 11 (2007), s. 361–462.

Wejman G., *Odszedł dobry Pasterz, obrońca życia i rodziny*, „Prezbiterium” 5–6 (2007), s. 171–176.

Wejman G., Rasmus A., *Jan Paweł II w Szczecinie*, Szczecin 2002.

Wittlieb M., „*Gaudeamus igitur*” w *szczecińskim Punkcie Konsultacyjnym ATK*, „Prezbiterium” 12 (1979), s. 370–371.

Wojtkiewicz B., *Królowa Nadodrzańskich Łęgów, Sanktuarium w Siekierkach*, „Kościoł nad Odrą i Bałtykiem” 19 (1992), s. 8.

Zarządzenie nr 12 Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 16 czerwca 1987 r. w sprawie zmian organizacyjnych w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

DZIAŁALNOŚĆ PRORODZINNA BISKUPA PROFESORA KAZIMIERZA MAJDAŃSKIEGO Z PERSPEKTYWY DIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ

Streszczenie

Abp prof. dr hab. Kazimierz Majdański (+ 29 kwietnia 2007 roku) był człowiekiem służącym prawdzie. Wiedział, że służąc prawdzie, służy wolności, wyzwoleniu człowieka i narodów, a nade wszystko służy życiu i rodzinie. Zdrowe i silne Bogiem rodziny były jego największą troską. Na tym polu podjął wiele bardzo cennych inicjatyw, zarówno w przestrzeni Kościoła powszechnego, w Polsce, jak i w diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Wśród nich można wymienić powołanie do istnienia: Instytutu Studiów nad Rodziną, Wspólnoty Świętej Rodziny, Wyższego Seminarium Duchownego, Domu Samotnej Matki, Caritas Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, sanktuariów Maryjnych, to także sympozja naukowe i liczne publikacje naukowe na temat życia i rodziny, a nade wszystko nieustrudzone zabiegi o to, aby diecezja szczecińsko-kamieńska i całe Pomorze Zachodnie spotkało się w Szczecinie z Janem Paweł II – papieżem rodzin. Ostatnia opublikowana wypowiedź abp. K. Majdańskiego niosła ze sobą jego życiowe wyzwanie: „Słuchać Boga, by żyć”.

Słowa kluczowe: abp Kazimierz Majdański, rodzina, służba rodzinie, życie, diecezja szczecińsko-kamieńska

**PRO-FAMILY ACTIVITY OF BP. PROF. KAZIMIERZ MAJDANSKI FROM
THE PERSPECTIVE OF THE SZCZECIN-KAMIEŃ DIOCESE****Summary**

Abp Prof. Dr hab. Kazimierz Majdański (+ 29.04.2007) was a man serving the truth. He knew that by serving the truth, he served freedom, the liberation of man and the nations, and above all serves life and family. Healthy families and strong by God is his greatest concern. In this field he undertook many very valuable initiatives, both in the space of the universal Church, in Poland, and in the diocese of Szczecin-Kamień. Among them is the call to existence: Institute of Family Studies, Community of the Holy Family, High Seminary, House of the Single Mother, Caritas of the Diocese Szczecin-Kamień, Marian shrines and scientific symposia, numerous scientific publications on life and family and above all untiring efforts to ensure that the Diocese of Szczecin-Kamien and the whole Western Pomerania met in Szczecin with Pope John Paul II – the pope of the family. The last published statement of Archbishop. K. Majdański brought with him his life-long challenge: “Listen to God to live”.

Keywords: Archbishop Kazimierz Majdański, family, family service, life, Diocese of Szczecin and Kamień

Translated by Mirosława Landowska

SERIA „BIBLIA IMPULSY” JAKO NOWA PROPOZYCJA TŁUMACZENIA I KOMENTOWANIA TEKSTÓW BIBLIJNYCH

*Pismo [św.] można zrozumieć tylko wtedy,
kiedy się nim żyje*
Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 47

Janusz Wilk*
Katowice

Wprowadzenie

Seria „Biblia Impulsy” jest obecnie najmłodszą propozycją wydawniczą oferowaną polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu lekturą Biblii. Jej początki wiążą się z zamówieniem, jakie wiosną 2014 roku Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Metropolitarnej w Katowicach złożył autorowi tych słów. Zlecenie to dotyczyło opracowania książki, która mogłaby służyć jako pamiątka dla młodych ludzi po przyjęciu przez nich sakramentu bierzmowania. Nie określono jednak, jakiego rodzaju miałyby być ta publikacja oraz jakiej tematyki miałyby dotyczyć.

Decyzja o opracowaniu Ewangelii według św. Marka była całkowicie własna. O wyborze drugiej Ewangelii przemówiły dwa argumenty: pierwszy – Ewangelia ta stanowi swego rodzaju „vadamecum katechetyczne”, którego celem jest syn-

* Ks. dr hab. Janusz Wilk – prezbiter archidiecezji katowickiej. Dr hab. teologii w zakresie biblistyki. Zainteresowania naukowe: Corpus Paulinum oraz Księga Psalmów. E-mail: j.wilk@katowice.opoka.org.pl.

tetyczne ukazanie tajemnicy „Jezusa Chrystusa, Syna Boga” (Mk 1,1)¹, a drugi – jest ona najkrótszą ze wszystkich kanonicznych Ewangelii (16 rozdziałów), co dla współczesnego młodego czytelnika, który w znacznej mierze jest wychowany na lekturze nagłówków i krótkich tekstów portali opiniotwórczych i społecznościowych, nie jest bez znaczenia.

W czasie prac nad publikacją po pierwszych roboczych opiniach biblistów, duszpasterzy, a przede ludzi świeckich w różnym wieku i o różnorodnym wykształceniu pojawiła się idea przygotowania tego rodzaju komentarza do całego Nowego Testamentu. Jego adresatami mają być zarówno ludzie młodzi, jak i czytelnicy w dojrzałym wieku, ale nieposiadający biblijnego (filologiczno-teologicznego) warsztatu naukowego. „Biblia Impulsy” może być (i już jest) wykorzystywana również w szeroko rozumianym apostołacie biblijnym (kaznodziejstwo, katecheza, formacja przed przyjęciem sakramentu bierzmowania, praca w grupach, dni i konkursy biblijne)².

Tom poświęcony Ewangelii według św. Marka, do którego wstęp przygotował i przekładu z oryginału dokonał ks. dr hab. Artur Malina, prof. UŚ, a komentarz sporządził ks. dr hab. Janusz Wilk (redaktor naukowy serii), stał się wyznacznikiem dla następnych opracowań poszczególnych ksiąg.

1. Przekład z oryginału Ewangelii według św. Marka

O swoim najnowszym przekładzie Ewangelii według św. Marka ks. prof. Artur Malina³ napisał: „Przekład jest przygotowany w całości przez jednego tłumacza. W odróżnieniu od prac nad tłumaczeniem w Biblii ekumenicznej, w których przygotowywano najpierw tekst bazowy, a następnie poddawano go opracowaniu językowemu i merytorycznemu przez polonistów, biblistów i teologów, tłumaczenie BI jest przygotowane jako tekst celowy, a jedynie w pracy redakcyjnej poddane korekcie stylistycznej oraz merytorycznej (na podstawie uwag recenzentów).

W przypadku Ewangelii Marka tłumaczenie jest dokonane przez autora komentarza naukowego, który ukazał się w serii Nowy Komentarz Biblijny

¹ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 31.

² Zob. K. Romaniuk, *Apostolat biblijny*, Kraków 2005, s. 105–173.

³ A. Malina, *Wypowiedź tłumacza Ewangelii wg św. Marka (Biblia Impulsy. Nowy Testament II)*, Katowice 2016 (maszynopis w archiwum autora).

(część 1: Mk 1,1–8,26)⁴. Ten komentarz zawiera tłumaczenie oddające dokładnie możliwie wszystkie słowa i formy tekstu oryginalnego – także w porządku odzwierciedlającym w dużym stopniu sekwencję wyrazów w zdaniach greckich.

W przekładzie BI odstąpiono od tej zasady: na przykład zamiast tłumaczyć greckie równoważniki imiesłowowe przez imiesłowy przysłówkowe (przyszedłszy, ujrzawszy), wprowadzono zdania podrzędnie złożone (Gdy przyszli..., Gdy ujrzał...).

Starano się także oddać dokładnie brzmienie tekstu oryginalnego – przykłady:

- 1) Mk 1,10: *Natychmiast, gdy wstępował z wody, ujrzał rozdzierane niebios*a – zamiast *niebios*a *rozwar*te/otwarte.
- 2) W opowiadaniu o paralityku uzdrowiony znajduje się na macie oraz podnosi matę i z nią wychodzi, a nie znajduje się na łożu czy noszach ani nie dźwiga łoża czy noszy (Mk 2,1–12).
- 3) Jezus nie mówi do Piotra: *Zejdź mi z oczu, szatanie* (Mk 8,33), ale: *Idź za mną, szatanie*. Jezus nie każe odejść Piotrowi od siebie, lecz wzywa go do powrotu na miejsce wyznaczone przy powołaniu”.

2. Komentarz do Ewangelii według św. Marka

Zarówno w soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (Dei Verbum, 22–23)*⁵, jak i w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*⁶ zwrócono uwagę na potrzebę aktualizacji⁷ i wprowadzenia do poszczególnych kultur orędzia biblijnego, co wiąże się z „rzetelnym poszukiwaniem światła, jakie teksty [biblijne] mogą rzucić na nasze czasy”⁸. Zalecenie to stało się dominantą w planowaniu układu komentarza,

⁴ Częstochowa 2013.

⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Verbum)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008².

⁶ Tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

⁷ „Aktualizację można zdefiniować jako możliwy i konieczny proces odniesienia przesłania Pisma Świętego do czasów współczesnych, który przedstawia zarówno sens dosłowny tekstu biblijnego, jak i jego chrystologiczny, kanoniczny i eklesjalny wymiar, bez manipulowania tekstem, lecz poszukujący światła, które Pismo Święte rzuca na czasy współczesne, po to, aby odmienić nasze życie zgodnie w wolą Chrystusa” – Ł. Kamieński, *Aktualizacja Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” jako nowy sposób odniesienia słowa Bożego do życia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 69 (2016), nr 3, s. 211.

⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, IV, A.1.

który zarówno w istniejącym już opracowaniu Ewangelii wg św. Marka, jak i we wszystkich kolejnych tomach „Biblia Impulsy” otrzymał swoje miejsce na prawej stronie książki⁹.

Komentarz składa się z czterech punktów: „Lektura tekstu” (zawiera wskazania pomagające w jak najlepszej lekturze poszczególnych perykop); „Refleksja” (najczęściej nawiązuje ona do obecnych spraw społeczno-kulturowych); „Aktualizacja” (odnosi rozważany tekst do życia czytelnika) oraz „Czy wiesz, że...” (poszerza wiedzę biblijną czytelnika)¹⁰.

Nazwa całej serii wydawniczej „Biblia Impulsy” wywodzi się z typu komentarza, który w formie krótkich wskazówek – impulsów stara się wieloaspektowo wyjaśnić poszczególne perykopy danej księgi.

Trzy pierwsze jego elementy („Lektura tekstu”, „Refleksja”, „Aktualizacja”) wspierają czytelnika w trudzie podjęcia własnych przemyśleń oraz mobilizują do konkretnych działań (aspekt emocjonalno-wolitywny). Człon czwarty („Czy wiesz, że...”) dostarcza podstawowych informacji biblijno-historycznych dotyczących analizowanej perykopy (aspekt intelektualny).

Oprócz czteroaspektowego komentarza każdy wolumin „Biblia Impulsy” będzie zaopatrzony również we wstęp wprowadzający czytelnika w świat danej księgi biblijnej oraz zwięzłą bibliografię wskazującą nie tylko na źródła i pomoce, z których korzystał autor opracowania, ale również umożliwiającą poszerzenie biblijnych zainteresowań odbiorcy. Tam, gdzie dana księga na to pozwala, zostanie ponadto przygotowana mapa, zgodnie z kanonami graficznymi wyznaczonymi w publikacji Ewangelii wg św. Marka¹¹.

3. Opinie recenzentów oraz cenzora dotyczące opracowania Ewangelii wg św. Marka w serii „Biblia Impulsy”

Tekst tłumaczenia oraz komentarz Ewangelii wg św. Marka otwierający serię „Biblia Impulsy” zostały poddane ocenie dwóch recenzentów wydawniczych: biblisty – ks. prof. dr. hab. Dariusza Koteckiego z Uniwersytetu Mikołaja

⁹ Por. J. Wilk, *Wtyczne dla opracowujących poszczególne księgi NT w serii „Biblia Impulsy”*, Katowice 2016 (maszynopis w archiwum autora).

¹⁰ Por. J. Wilk, *Przedmowa*, w: *Ewangelia według świętego Marka*, wstęp i przekład z oryginału A. Malina, komentarz J. Wilk, Katowice 2016, s. 5 (Biblia Impulsy. Nowy Testament II).

¹¹ Zob. tamże, s. 212.

Kopernika w Toruniu oraz specjalisty z zakresu katechetyki – ks. dr. hab. Jana Kochela, profesora Uniwersytetu Opolskiego. Obydwaj profesorowie wydali pozytywne recenzje.

Ks. prof. Dariusz Kotecki napisał m.in.: „Znakomite tłumaczenie tekstu Ewangelii wg św. Marka, które uwzględnia specyfikę oryginalnego tekstu Markowego; nie powtarza błędów, które można spotkać w wielu współczesnych tłumaczeniach (...).

Sam komentarz odpowiada na pytanie, które stawia w swojej narracji Ewangelista Marek «Kim jest Jezus» i «Co to znaczy żyć po chrześcijańsku». Refleksja ogólna w formie pytań bardzo dobrze wprowadza do lektury poszczególnych perykop ewangelicznych, zachęcając do szukania odpowiedzi w tekście.(...).

Cała publikacja na pewno będzie wielką pomocą nie tylko dla ludzi młodych w odkrywaniu Ewangelii wg św. Marka¹².

Katechetyk ks. prof. Jan Kochel w następujący sposób podsumował swoją recenzję: „Istotnym rysem prezentowanej pracy jest jej wymiar praktyczny i formacyjny. Autor komentarza, analizując fragmenty Ewangelii, konsekwentnie pokazuje, w jaki sposób mogą być one zastosowane w animacji biblijnej duszpastwstwa i formacji duchowej młodzieży (np. osobistej i wspólnotowej praktyce *lectio divina*; por. VD 72–75). W ten sposób książka staje się pomocą (inspirowaną) dla nauczycieli, wychowawców, katechetów, animatorów grup (kręgów) biblijnych i kierowników duchowych, podpowiadając im rodzaj przyjęcia i zastosowania określonych rozwiązań. Pozostaje też wierna zasadzie wyrażonej przez średniowiecznych mistrzów duchowości: *Contemplari et contemplata aliis tradere* («Kontemplować i owoc tej kontemplacji przekazywać innym»)¹³”.

Przed nadaniem publikacji imprimatur Kuria Metropolitarna w Katowicach wyznaczyła cenzora, którym został ks. dr Maciej Basiuk (wykładowca przedmiotów biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach). W piśmie opiniującym tłumaczenie i komentarz Ewangelii wg św. Marka w serii „Biblia Impulsy” stwierdził on: „Recenzowana pozycja będzie cennym wkładem w popularyzację Pisma św. wśród wiernych. Swoim charakterem różni

¹² D. Kotecki, *Recenzja Wydawnicza Ewangelii według św. Marka, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk*, Toruń 2016 (maszynopis w archiwum autora).

¹³ J. Kochel, *Recenzja Wydawnicza Ewangelii według św. Marka, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk*, Opole 2016 (maszynopis w archiwum autora). Zob. także recenzję książki *Ewangelia według świętego Marka*, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk, Katowice 2016, ss. 215 (Biblia Impulsy. Nowy Testament II), którą przygotował ks. J. Kochel w: http://www.ssb24.pl/warto_przeczytac,209 (dostęp: 1.10.2016).

się ona od innych dostępnych komentarzy. Może być wykorzystana zarówno podczas indywidualnej lektury, jak również jako pomoc do prowadzenia spotkań w małych grupach gromadzących się na rozważaniu Biblii”¹⁴.

Wszystkie te recenzje potwierdziły słusność przekładu oraz nowej formy komentarza do Ewangelii według św. Marka, wskazując zarówno na fachowość tłumaczenia tekstu oraz nowatorską formę komentarza. Żywić należy nadzieję, że recenzenci i cenzorzy kolejnych tomów serii „Biblia Impulsy” będą mogli napisać równie pozytywne recenzje.

4. Perspektywy serii „Biblia Impulsy”

Na całą serię „Biblia Impulsy” będzie składało się dziewiętnaście woluminów poświęconych pismom Nowego Testamentu. Ich układ zaprezentowano w tabeli.

Numer tomu	Księgi Nowego Testamentu
I.	Mt
II.	Mk
III.	Łk
IV.	J
V.	Dz
VI.	Rz
VII.	1 Kor
VIII.	2 Kor
IX.	Ga
X.	Ef
XI.	Flp
XII.	Kol, Flm
XIII.	1–2 Tes
XIV.	1–2 Tm, Tt
XV.	Hbr
XVI.	Jk
XVII.	1–2 P, Jud
XVIII.	1–3 J
XIX.	Ap

¹⁴ M. Basiuk, *Recenzja cenzora Ewangelii według św. Marka, wstęp i przekład z oryginału, A. Malina; komentarz J. Wilk*, Tychy 2016 (kopia w archiwum autora).

W późniejszym czasie zostanie podjęta decyzja, czy w analogiczny sposób będą opracowane przynajmniej niektóre księgi Starego Testamentu.

Aktualnie grono osób opracowujących poszczególne księgi Nowego Testamentu tworzą następujący polscy bibliści¹⁵: bp prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski; ks. dr Piotr Kot; ks. dr Marcin Kowalski; ks. dr hab. Józef Kozyra; ks. dr Tomasz Kusz; ks. dr Dawid Ledwoń; ks. dr hab. Artur Malina, prof. UŚ; ks. dr Marcin Moj; dr Anna Rambiert-Kwaśniewska; ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik; dr Beata Urbanek, ks. dr hab. Janusz Wilk; ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM. Zespół ten nie jest jeszcze kompletny.

Wydawcą pierwszego woluminu w serii „Biblia Impulsy” jest Instytut Gość Media. Wydawcą kolejnych tomów będzie Księgarnia św. Jacka w Katowicach. Planowane jest wydawanie czterech woluminów rocznie.

Podsumowanie

Obecnie pomimo kryzysu czytelnictwa Biblia to wciąż jedna z najczęściej kupowanych, ale niekoniecznie czytanych, publikacji. Istnieje nawet powiedzenie, że Biblia to „bestseller pozbawiony czytelników”¹⁶. Warto uczynić wszystko, aby ziarna Słowa Bożego docierały do gleby ludzkiego serca, a następnie wzrastały w niej i przynosiły owoc obfity. „Biblia Impulsy” jest tego najnowszą próbą.

Bibliografia

- Basiuk M., *Recenzja cenzora Ewangelii według św. Marka, wstęp i przekład z oryginału, A. Malina; komentarz J. Wilk*, Tychy 2016 (kopia w archiwum autora).
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Verbum Domini*, Katowice 2010.
- Ewangelia według świętego Marka*, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk, Katowice 2016 (Biblia Impulsy. Nowy Testament II).
- Kamiński Ł., *Aktualizacja Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” jako nowy sposób odniesienia słowa Bożego do życia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 69 (2016), nr 3, s. 197–215.

¹⁵ Wszyscy są członkami Stowarzyszenia Biblistów Polskich – zob. „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 14 (2017), red. H. Witczyk.

¹⁶ Cytat za: K. Romaniuk, *Apostolat biblijny...*, s. 102.

- Kochel J., recenzja książki *Ewangelia według świętego Marka*, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk, Katowice 2016, ss. 215 (Biblia Impulsy. Nowy Testament II), http://www.ssb24.pl/warto_przeczytac,209 (dostęp: 1.10.2016).
- Kochel J., *Recenzja Wydawnicza Ewangelii według św. Marka, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk*, Opole 2016 (maszynopis w archiwum autora).
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008², s. 540–563.
- Kotecki D., *Recenzja Wydawnicza Ewangelii według św. Marka, wstęp i przekład z oryginału A. Malina; komentarz J. Wilk*, Toruń 2016 (maszynopis w archiwum autora).
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament II/1).
- Malina A., *Wypowiedź tłumacza Ewangelii wg św. Marka (Biblia Impulsy. Nowy Testament II)*, Katowice 2016 (maszynopis w archiwum autora).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Romaniuk K., *Apostolat biblijny*, Kraków 2005.
- Romaniuk K., *Wypowiedź tłumacza Ewangelii wg św. Marka (Biblia Impulsy. Nowy Testament II)*, Katowice 2016 (maszynopis w archiwum autora).
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Wilk J., *Przedmowa*, w: *Ewangelia według świętego Marka*, wstęp i przekład z oryginału A. Malina, komentarz J. Wilk, Katowice 2016 (Biblia Impulsy. Nowy Testament II), s. 5.
- Wilk J., *Wytyczne dla opracowujących poszczególne księgi NT w serii „Biblia Impulsy”*, Katowice 2016 (maszynopis w archiwum autora).
- „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich”, 14 (2017), red. H. Witczyk.

SERIA „BIBLIA IMPULSY” JAKO NOWA PROPOZYCJA TŁUMACZENIA I KOMENTOWANIA TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Streszczenie

Artykuł prezentuje najnowszy polski projekt tłumaczenia i komentarza ksiąg Nowego Testamentu, który otrzymał nazwę „Biblia Impulsy”. Nazwa ta wywodzi się z typu komentarza, który w formie krótkich wskazówek – impulsów – stara się wieloaspektowo wyjaśnić poszczególne perykopy danej księgi.

„Księgą typiczną” dla całej serii jest tom poświęcony Ewangelii według św. Marka (Katowice 2016), w którym wstęp przygotował i przekładu z oryginału dokonał ks. Artur Malina, a komentarz sporządził ks. Janusz Wilk, będący równocześnie redaktorem naukowym serii.

Słowa kluczowe: „Biblia Impulsy”, tłumaczenie, komentarz, aktualizacja Pisma św.

‘THE NEW BIBLE IMPULSES’ SERIES AS A NEW PROPOSAL TO TRANSLATE AND COMMENT BIBLICAL TEXTS

Summary

The paper presents the latest polish project of translation and comment of Books of The New Testament which got the name “The Bible Impulses”. This name comes from the type of the comment that in form of short pointers - impulses tries to explain in multifaceted ways the precise pericope of the given book.

For the whole series ‘the Typify Book’ is the volume devoted to the Gospel according to Saint Mark (Katowice 2016), where as well the introduction as the translation from the original were made by priest Artur Malina, and the comment was prepared by priest Janusz Wilk, who is as well the general editor.

Keywords: “The Bible Impulse”, translation, comment, actualization of the Holy Bible

Translated by Patrycja Tomaszewska

**POSTAĆ PODOBNA SYNOWI CZŁOWIECZEMU
Z KOBIECYM BIUSTEM
PRZEPASANYM ZŁOTYM PASEM (POR. AP 1,13)
– TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE ZRÓŻNICOWANIA
TERMINÓW *σῆθος* ORAZ *μαστοί* W PRZEKŁADZIE
APOKALIPSY ARCYBISKUPA JANA MARII MICHAŁA
KOWALSKIEGO UŻYWANYM W KOŚCIOŁACH
MARIAWITÓW W POLSCE**

Kalina Wojciechowska*

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Wprowadzenie

Na przełomie XIX i XX wieku na terenie zaboru rosyjskiego powstał i wyodrębnił się z Kościoła rzymskokatolickiego nowy ruch religijny zwany mariawityzmem. Jego zwolennicy deklarowali chęć naśladowania życia Marii, Matki Jezusa – praktykowanie *Mariae vita*, stąd nazwa³. Twórcami ruchu, który wkrótce stał się niezależną wspólnotą wyznaniową, byli Maria Franciszka Felicja Kozłowska (1862–1921), zwana później Mateczką, oraz pierwszy biskup

* Dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT – profesor w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wykładowczyni w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu oraz na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: analiza ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu z wykorzystaniem elementów językoznawstwa kognitywnego i narratologii oraz translatoryka biblijna. E-mail: k.wojciechowska@chat.edu.pl.

³ M. Karas, „Mateczka – Boska Parakletka, Zbawicielka świata”. *Nowa nauka trynitarna w felicianowskim nurcie mariawityzmu*, w: *Religie i religijność w Polsce*, red. J. Drabina, Kraków 2001, s. 113.

Kościół Mariawitów – ks. Jan Maria Michał Kowalski (1871–1942). Maria Franciszka w latach 1893–1918 otrzymała szereg objawień spisanych w latach 20. XX wieku jako *Dzieło Miłosierdzia Bożego/Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*. Po śmierci założycielki mariawityzmu we wspólnocie sukcesywnie wprowadzano reformy doktrynalne, m.in. rozbudowany kult Mateczki, nową teologię trynitarną, eschatologię oraz rosnący ekskluzywizm, które stały się przyczyną rozłamu w łonie młodego Kościoła, co nastąpiło w roku 1935². W ten sposób powstały dwa wyznania: Kościół Starokatolicki Mariawitów z siedzibą w Płocku, który nie przyjął radykalnych reform i teologii abp. Kowalskiego, oraz Kościół Katolicki Mariawitów z siedzibą w Felicjanowie, na czele którego stanął usunięty z Płocka abp Michał³.

Artykuł niniejszy odnosi się jednak do czasów sprzed rozłamu – do lat 1921–1925, kiedy ukazało się pierwsze wydanie Biblii w tłumaczeniu abp. Kowalskiego. Arcybiskup przez około 20 lat dokonywał przekładu Starego i Nowego Testamentu głównie z łaciny, zgodnie z ówczesną tradycją katolicką, pościłkował się jednak często tekstem greckim oraz Biblią Leopoldy⁴. Obok abp. Kowalskiego jako współpracujący przy tłumaczeniu wymienieni są również bp Roman M. Jakub Próchniewski, bp Leon M. Andrzej Gołębiowski, kpl. Klemens M. Filip Feldman oraz kpl. Wacław M. Bartłomiej Przysiecki⁵. Nowy przekład Biblii na język polski okazał się niezbędny, ponieważ w niepodzielonym jeszcze Kościele mariawitów bardzo wcześnie wprowadzono w liturgii język narodowy, a większość dotychczasowych polskich przekładów rzymskokatolickich, o protestanckich nie wspominając, abp Kowalski uznał za nieadekwatne. Wyróżnił wyraźnie Biblię Leopoldy i częściowo Biblię królowej Zofii jako tłumaczenia „starożytnie”, do których należy się odwoływać i z nich czerpać. Krytykował

² Tamże.

³ Tamże, s. 114. W roku 1940 abp Kowalski został aresztowany i osadzony w obozie koncentracyjnym w Dachau. Następnie wraz z transportem więźniów inwalidów został wywieziony z Dachau do Hartheim koło Linzu i zmarł tam 26 maja 1942 r., zabity przez hitlerowców gazem trującym. Po śmierci arcybiskupa denominacją felicianowską kierowała jego małżonka – arcykapłanka Izabella Maria Antonina Wiłucka-Kowalska (1890–1946), a po jej śmierci – w 1950 r. – arcybiskup Józef Maria Rafael Wojciechowski (1917–2005). Obecnie na czele Kościoła Katolickiego Mariawitów stoi s. biskupka Damiana Maria Beatrycze Szulgowicz.

⁴ „[Z] Wulgaty z uwzględnieniem tekstu Greckiego na język Polski podług starożytnego przekładu Biblii Polskiej, drukowanej w 1577 roku w Krakowie w drukarni Mikołaja Scharffenbergera” (We wszystkich cytatach zachowano oryginalna pisownię). *Pismo Święte Nowego Testamentu. Nowy Testament po Polsku czyli święta Pana naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia przez Ewangelistów i innych Apostołów napisana*, Płock 1923, strona tytułowa bez numeracji.

⁵ Tamże.

natomiast Biblię ks. Jakuba Wujka i zarzucał tłumaczowi zbytne trzymanie się Wulgaty klementyńskiej oraz zniekształcanie pierwotnej myśli Pisma św. fałszywymi komentarzami⁶. Uznał przekład⁷ Wujkowy z jednej strony za zbyt archaiczny, z drugiej – tam, gdzie tłumaczenie ks. Wujka „jest dobre i w mowie polskiej się przyjęło”⁸, postanowił z niego nie rezygnować i uwzględniać rozwiązania translatorskie uczonego jezuitę. Założeniem arcybiskupa Kowalskiego było również upowszechnienie Biblii w społeczeństwie, „aby te Księgi święte przez wszystkich były czytane” i przyczyniały się do wzrostu duchowego czytających⁹.

1. Charakterystyka komentarzy abp. Kowalskiego do Apokalipsy

W przekładzie abp. Kowalskiego z lat 20. XX wieku pojawiają się komentarze teologiczne (nie filologiczne) do tłumaczonego tekstu, które mają na celu pokazanie, że całkowite wypełnienie treści i prorocत्व biblijnych dokonuje się w mariawityzmie i na/w osobie błogosławionej Marii Franciszki. Dla prezentowanego artykułu najistotniejszy będzie komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Choć do omawianego tłumaczenia dołączony jest również *Wykład na Apokalipsę*, jest on jednak w tych rozważaniach mniej przydatny, ponieważ nawiązuje bardziej do teologii systematycznej niż biblijnej. Bardziej odpowiednim źródłem będzie natomiast *Apokalipsa w szczegółach* ukazująca się w roku 1930 w kolejnych numerach tygodnika mariawickiego „Królestwo Boże na Ziemi”. *Apokalipsa w szczegółach* ma charakter komentarza, choć nie są w nim omawiane i wyja-

⁶ Tamże.

⁷ „Wierząc też mocno, że najlepiej się przysłużymy drogiej naszej Ojczyźnie – pisał arcybiskup w Słowie Wstępnym od Biskupa Maryawitów – gdy jej podamy do czytania te Księgi Święte w przekładzie nie tyle nowym, co odnowionym i od najdawniejszych czasów niegdyś w Chrześcijańskim Kościele Polskim powszechnie używanym, a dopiero później przez inne przekłady obce duchowi naszemu zastąpionym – starożytny ten i zarazem odnowiony przekład podajemy tu podług Drugiego, poprawionego wydania Biblii Polskiej, drukowanej w Krakowie w (...) r. 1577, znanej pod nazwą Leopoldy. Mniemaliśmy bowiem, że w tak ważnej sprawie, jak przekład Pisma Świętego, należy się pilnie trzymać starożytności, która sama jedna daje rękojmię prawdy i zgodności z natchnionym pierwotnym tekstem, a nawet za natchnioną uważaną być powinna”, *Słowo Wstępne od Biskupa Maryawitów*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu. Nowy Testament po Polsku czyli święta Pana naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia przez Ewangelistów i innych Apostołów napisana*, Płock 1923, s. 4.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

śniane po kolei wszystkie passusy z Apokalipsy. Arcybiskup odnosi się przede wszystkim do tych tekstów, które można zinterpretować w duchu „materculacentryzmu”¹⁰. Termin ten, podobnie jak zasada hermeneutyczna, obok kapłaństwa kobiet, które do praktyki mariawickiej wprowadzone zostało już pod koniec lat 20.¹¹, dobrze oddaje feministyczny charakter religijności, a zwłaszcza teologii mariawickiej. Maria Franciszka ukazana jest jako Oblubienica/Małżonka Chrystusa, podkreślane jest jej mesjańskie posłannictwo (Maria Franciszka jest Nowym Mesjaszem), uważa się ją za Boską Parakletkę – wcielenie Ducha Świętego, trzecią Ewę, a jej *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia* – za narzędzie, dzięki któremu Bóg postanowił dokończyć dzieł swej miłości wobec człowieka.

W *Apokalipsie w szczegółach* podana została również metodologia zawierająca elementy egzegezy antologicznej (często to rodzaj testimoniów) oraz alegorii i aktualizacji. Interpretacja abp. Kowalskiego polega na tym, że jedne passusy biblijne wyjaśniane są przez inne, w których występuje podobna terminologia. Arcybiskup dodaje do tego jeszcze działanie Ducha Świętego: „A [Duch św.] wyjaśnia je albo przez inne słowa Pisma św., gdzie indziej w Księgach świętych zapisane, albo Sam bezpośrednio przez natchnienie i oświecenia wewnętrzne. Ponieważ najwięcej przekonywające bywają wyjaśnienia jednych miejsc Pisma św. przez drugie, więc i dla wyjaśnienia tajemnic w Apokalipsie zawartych, zwracać się będziemy przede wszystkim do innych miejsc Pisma św., które by mogły te tajemnice odsłonić. Chociaż i ten sposób tłumaczenia Pisma św. nie może być dokonany bez łaski i oświecenia Ducha św.”¹². Ta antologiczna zasada będzie pomocna również w niniejszym opracowaniu.

¹⁰ Mateczkocentryzmu (termin „materculacentryzm” pozwoliłam sobie ukuć na potrzeby niniejszego tekstu; pochodzi od rzeczownika *matricula*, -ae – mateczka). Generalnie literatura naukowa dotycząca teologii zwłaszcza felicianowskiej gałęzi mariawityzmu jest bardzo skąpa, wiedzę należy więc czerpać głównie ze źródeł niepublikowanych, które jednak mają ogromne znaczenie dla poznania oryginalnej koncepcji teologicznej mariawityzmu.

¹¹ Por. M. Karas, *Kobieta w mariawityzmie*, „Nomos” 77 (2012), s. 92–97. Pierwsze święcenia 12 sióstr zakonnych na diakonisę i kapłanki odbyły się w Płocku, w mariawickiej Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Wielki Czwartek (28 marca) 1929 r. Tego samego dnia na arcykapłankę została wyświęcona Izabela Maria Wiłucka, która otrzymała też sakrę biskupią i została ustanowiona arcykapłanką. Nauka o kapłaństwie kobiet wynika z koncepcji równości obu płci, która została uzupełniona teorią o kapłankach jako „córkach duchowych Mateczki” oraz „chórze Kapłanek Barankowych”. Ponadto obowiązuje oczywiście nauka o powszechnym kapłaństwie, które sprawować mogą wierni obojga płci.

¹² M. Kowalski, *Apokalipsa w szczegółach. Podobna Synowi Człowieczemu*, „Królestwo Boże na Ziemi” 20 (1930), s. 1 (dalej w tekście jako KBnZ).

Warto wspomnieć, że abp Kowalski zarówno w *Wykładzie na Apokalipsę*, jak i w *Apokalipsie w szczegółach* wykorzystuje też twórczość polskich wieszczów narodowych z intencją wykazania, że jest ona w swoim duchowym nurcie całkowicie zgodna z wizją proroczą przekazaną przez ostatnią księgę NT¹³. Jak napisze później abp Rafał Wojciechowski, „Bóg dał ich [wieszczów] naszemu narodowi, aby w swej genialnej twórczości, ponawiając istotne wizje Apokalipsy w oryginalnej szacie artystycznej, poetyckiej, na nowo zapowiedzieli nadejście mariawityzmu świętego, ukazali piękno posłannictwa Niewiasty obleczonej w słońce czyli Mateczki i jej świętego dzieła”¹⁴. Trzeba jednak przyznać, że o wiele więcej miejsca odniesienia do twórczości wieszczów zajmują w pierwszym *Wykładzie na Apokalipsę* niż w *Apokalipsie w szczegółach*.

2. Antologia tekstów

Na potrzeby niniejszego artykułu wyselekcjonowano teksty ST i NT, w których występuje rzeczownik *μαστός/μαστοί* oraz takie, w których występuje rzeczownik *στῆθος*. Zazwyczaj oba leksemy w przekładzie oddaje się jako „pierś, piersi”, a dopiero kontekst pozwala dookreślić, czy chodzi o pierś kobiecą/damski biust, czy o piersi męskie – klatkę piersiową. Tymczasem zróżnicowanie znaczeniowe obu terminów widać już na poziomie definicji słownikowej.

W znaczeniu słownikowym *μαστός* to „pierś kobiety, wymię, kielich w kształcie piersi”, także „okrągłe wzgórze, pagórek”¹⁵. Trzeba przyznać, że u Homera rzeczownik *μαστός* pojawia się również w znaczeniu „brodawka piersi męskiej”¹⁶. W ST i NT leksem *μαστός* występuje jednak niemal wyłącznie jako pierś kobieca, o czym świadczą konteksty *passusów* zaznaczonych w siglach: Rdz 49,25 (błogosławieństwo piersi i łona)¹⁷; **Pnp 1,2.4.13; 4,5.10; 6,11; 7,4.8.9.13;**

¹³ J.M.R. Wojciechowski, *Pisma wybrane. Dzieło Bożego ratunku. Mariawicki znak czasu*, Felicjanów 2003, s. 40. W 1933 r. abp Kowalski przetłumaczył *Boską komedię* Dantego, którą również uznał za swoisty wykład Apokalipsy. Opiewana w *Boskiej komedii* postać Beatrycze, w której „Bóg przebywa, innej od osoby Marii Matki Bożej, ale do niej we wszystkim podobnej, jest uprzywilejowaną, mesjańską postacią niewiasty, której przyjście w czasach ostatecznych zapowiada Apokalipsa”.

¹⁴ J.M.R. Wojciechowski, dz. cyt., s. 41.

¹⁵ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962, s. 78.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Sigla biblijne wg *Biblii Tysiąclecia*.

8,1.8.10 (piersi oblubienicy)¹⁸; Jr 18,14 (wzgórza) – jedno z nielicznych miejsc, gdzie termin *μαστός* został użyty przenośnie; Lm 2,20 (karmione piersią/pieszczone niemowlęta); Ez 16,7; 23,3.21 (uksztaltowane piersi kobiety); Ez 23,3.21 (piersi ściskane); Hi 3,12 (piersi podające pokarm); Hi 24,9 (sieroty odrywane od piersi); Iz 28,9 (dzieci odstawione od piersi); Iz 32,12 (bicie się w piersi – wezwanie skierowane do kobiet); Iz 66,11 (ssanie z piersi do nasycenia); Oz 2,4 (ozdobione piersi nierządnic); Oz 9,14 [wyschnięte (kobiece) piersi]; Jl 2,16 [ssące piersi (czyli niemowlęta)]; Ps 21[22],10 (być bezpiecznym u piersi matki); 2 Mch 3,19 (kobiety przepasane workami pod piersiami); 2 Mch 6,10 (niemowlęta wiszące u piersi); Łk 11,27; 23,29 (ssanie piersi); **Ap 1,13 (postać przepasana pod piersiami)**.

Στήθος z kolei ma znaczenie bardziej anatomiczne, wskazuje po prostu na „piers, klatkę piersiową”, także „piers jako siedlisko uczuć i myśli”, jest zatem pewną metoniimią „serca”. Zdarza się, że w ten sposób określana jest również pierś kobieca oraz – i to dość często – zwierzęca¹⁹ (np. jako część do jedzenia lub część ofiary). W Biblii, jak wspomniano, rzeczownik ten oznacza zazwyczaj pierś w znaczeniu zupełnie neutralnym, zwierzęco-ofiarniczym, metonimicznym oraz pierś męską, o czym świadczą następujące teksty: Rdz 3,14 (piers zwierzęca); **Wj 28,29.30 (napierśnik na piersi/sercu Aarona)**; Wj 29,26.27 (piers zwierzęca – mostek); Kpł 7,30.31.34; 8,29; 9,20.21; 10,14.15 (piers zwierzęca – mostek); Lb 6,20; 18,18 (piers zwierzęca – mostek); Hi 39,20 (piers/serce jako synonim odwagi); Dn 2,32 (srebrna pierś posągu); Łk 18,13; 23,48 (bicie się w piersi); **J 13,25 (opieranie się o piersi Jezusa)**; **J 21,20 (spoczywanie na piersi Jezusa)**; **Ap 15,6 (aniółowie przepasani na piersiach złotymi pasami)**²⁰.

W Wulgacie στήθος tłumaczone jest zazwyczaj jako *pectus*²¹, czyli pierś, klatka piersiowa, Natomiast *μαστός* to przede wszystkim łacińskie *ubera*²², a więc pierś kobieca. Szczególnym miejscem pozostaje Ap 1,13, gdzie Hieronim wydaje się jeszcze mocnej niż zwykle akcentować kobiecość, a nawet macierzyńskość piersi postaci podobnej do Syna Człowieczego. Używa tu rzadszego określenia

¹⁸ Pogrubiono konteksty szczególnie interesujące dla niniejszego opracowania.

¹⁹ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. IV, Warszawa 1965, s. 106.

²⁰ W przypadku pism Janowych, zwłaszcza Apokalipsy, warto zwrócić uwagę na to zróżnicowanie. Oznacza to, że autor ostatniej księgi NT zna oba określenia. Być może obu przypisuje to samo znaczenie i używa ich zamiennie – mógłby o tym świadczyć kontekst i podobny obraz: „piersi przepasane złotym pasem”.

²¹ Por. wyżej.

²² *Uber, uberis* – wymię u zwierząt, pierś macierzyńska, karmiąca.

– *mamilla*²³, czyli gruczoł piersiowy, brodawka piersiowa, sutek jako dosłowne tłumaczenie greckiego *μαστοί*. W całej Wulgacie *mamilla* występuje jeszcze zaledwie trzy razy oprócz Ap 1,13. W łacińskiej wersji Iz 60,16 odnosi się do karmienia piersią przez matkę: *et suges lac gentium et mamilla regum lactaberis*; „ssać będziesz mleko narodów i piersi królewskie będziesz ssać”, a więc ewidentnie to określenie dotyczy piersi kobiety karmiącej. Ciekawe, że ani w LXX²⁴, ani w tłumaczeniu arcybiskupa nie ma w tym miejscu tak wyraźnych odniesień do matczynych piersi, jak u Hieronima: „Będziesz się żywić mlekiem narodów i rozkoszować się królewskimi dostatkami” – tłumaczy ten fragment abp Kowalski. Trzecim i czwartym miejscem, w którym użyty został rzeczownik *mamilla*, jest 4 Ezd 8,10: *imperasti ut ex ipsis membris, hoc est mamillis, praeberere lac, fructum mamillarum* („Tyś nakazał, aby z samych członków, czyli z matczynych piersi, podawać mleko, owoc piersi matczynych”).

Warto zwrócić uwagę na nowotestamentowe passusy, zwłaszcza te należące do tradycji Janowej, gdzie greka i łacina wyraźnie różnicują męskie bądź neutralne (bez dookreślenia płci, np. w przypadku Ap 15,5 i aniołów) piersi oraz piersi kobiece. Już sam zaprezentowany przegląd, bez wgłębiania się w teologię mariawicką, każe się zastanawiać, czy Jezus z czwartej Ewangelii jest tą samą postacią, którą opisuje Ap 1,13, skoro umiłowany uczeń spoczywał na klatce piersiowej (στήθος) Jezusa, a postać podobna Synowi Człowieczemu ma matczyne, kobiece piersi? Arcybiskup Kowalski w *Apokalipsie w szczegółach* z 1930 roku odpowiada przecząco, choć jeszcze w *Wykładzie na Apokalipsę* z 1923 roku nie rozważał szczegółowo tej kwestii, a jego przekład z tego okresu brzmi bardzo ortodoksyjnie: „I obróciwszy się ujrzałem siedem Lichtarzów złotych, a pośród onych siedmiu Lichtarzy złotych – podobnego Synowi Człowieczemu, obleczonego w długą szatę i przepasanego u piersi pasem złotym. A głowa i włosy **Jego**²⁵ były białe jako biała wełna i jako śnieg; a oczy Jego – jako płomień ognia, a nogi jego – podobne mosiądźowi, jakoby w piecu rozpalonemu, a głos Jego jako głos wielu wód”. W komentarzu do tekstu nie ma podziału na poszczególne wiersze, pojawia się on jednak w głosach marginalnych, kiedy podawane są sigła tekstów podejmujących podobną tematykę. W przypadku Ap 1,13 jest to Dn 10,5.16 oraz Mt 28,18²⁶.

²³ Por. czasownik *mammo* – podać pierś, dać ssać; rzeczownik *mamma*, -ae – pierś kobieca, wymię; także mamka.

²⁴ Καὶ θηλάσεις γάλα ἐθνῶν καὶ πλοῦτον βασιλέων φάγεσαι (Iz 60,16 LXX).

²⁵ W tym przekładzie abp Kowalski stosuje jeszcze zaimki rodzaju męskiego.

²⁶ Oryginalna pisownia sigłów: Dan. 10,5,16. Mat. 28,18.

Nie podaje też arcybiskup wyjaśnień co do piersi. Ogranicza się tylko do skomentowania szat, w jakie ubrana jest postać podobna do Syna Człowieczego. Ale i tu wyjaśnienia są bardzo lakoniczne; pod literą „d)” bowiem można przeczytać tylko: „Długa szata, jaką żydowscy arcykapłani i królowie nosili”²⁷. Nie odbiega to od współczesnych komentarzy, w których bibliści pomijają niemal zupełnie problem piersi i skupiają się na kwestii, czy długą szatę przepasaną złotym pasem należy kojarzyć ze strojem kapłańskim czy królewskim.

3. [Postać] Podobna Synowi Człowieczemu w teologii mariawickiej

O wiele mniej powściągliwy w kwestiach teologicznych i w wykorzystaniu materculacentrycznej hermeneutyki jest abp Kowalski w drukowanej w „Tygodniku Religijno-Społecznym «Królestwo Boże na Ziemi»” *Apokalipsie w szczegółach*. W arcybiskupim komentarzu dzieje ludzkości dzielą się na trzy okresy, trzy dzieła Boże: dzieło stworzenia, dzieło odkupienia oraz dzieło (wielkiego) miłosierdzia. To ostatnie przypada na czasy współczesne komentatorowi i pokrywa się z nastaniem tak zwanego Kościoła Janowego (który przyszedł po Kościele Piotrowym i Pawłowym) oraz ze Złotym Wiekiem ludzkości (zwanym też Rajem na ziemi) zapoczątkowanym przez Mateczkę. Trójpodział dziejów i ery trzech Kościołów nie są oczywiście przypadkowe; nawiązuje to do trynitologii²⁸: „Chrystus Pan ustanowił trzy Kościoły, które stanowią jeden Kościół Boży, tak jak trzy Osoby Boskie stanowią jednego Boga prawdziwego, jedną Trójcę przenajświętszą”²⁹. Złoty Wiek ma odzwierciedlać sytuację rajska à *rebours*, to znaczy nastąpi wtedy, gdy znajdzie się ktoś, kto byłby posłuszny woli Bożej, w przeciwieństwie do Adama i Ewy, którzy się tej woli sprzeciwili. Częściowo warunek ten wypełnił Chrystus, ale reprezentuje On tylko jedną, męską część ludzkości, Adama. Potrzebna jest jeszcze kobieta, Ewa, która posłuszeństwem woli Bożej dorównywałaby Chrystusowi: „Przyjście tego Złotego Wieku, tego Raju na ziemi, tego Nowego Nieba na świecie (...) uzależnił Bóg od przyjścia na ten

²⁷ *Objawienie Błogosławionego Jana Apostoła*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu. Nowy Testament po Polsku czyli święta Pana naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia przez Ewangelistów i innych Apostołów napisana*, Płock 1923, s. 788.

²⁸ Podobną koncepcję trynitarnego podziału dziejów zbawienia propagował już Joachim da Fiore.

²⁹ KBnZ, nr 15, s. 1.

świat człowieka, któryby we wszystkim doskonale pełnił wolę Bożą, człowieka podobnego Synowi Człowieczemu, to jest Chrystusowi Panu”³⁰.

Złoty Wiek nie wiąże się zatem z tak zwanym powtórным przyjściem Jezusa, ponieważ paruzja rozumiana jest jako nieustanna, ale niewidoczna obecność Jezusa w Najświętszym Sakramencie, którego cześć stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych rysów mariawickiej teologii i duchowości. Ten obecny pod postacią chleba i wina Chrystus nie wcieli się po raz drugi, żeby być widzialnym „dla każdego oka” i przyjść wraz z obłokami w chwale (por. Ap 1,7). Arcybiskup pyta retorycznie i nieco kpiąco: „Czy Zbawiciel po raz wtóry stanie się dla nas człowiekiem widzialnym tak, jak teraz jest niewidzialnym? Czy przybierze na Siebie postać ogrodnika, czy jednego z podróżnych, jak to uczynił po Swem zmartwychwstaniu, ukazując się niewiastom i swym uczniom?”³¹. Nie należy się zatem spodziewać powtórnego wcielenia i przyjścia tego samego zbawiciela/Chrystusa, który już dokonał swego dzieła, ale kogoś, kto jest Mu podobny w świętości: „potrzeba ludziom osoby ludzkiej, widzialnej, Którą by mogli oni nazwać Świętą Bożą. Takiego właśnie Chrystusa Drugiego, zjednoczonego absolutnie z Chrystusem Jezusem, takiego wodza ludzkości, w Którym żyje Chrystus i przez Którego przemawia i działa, zapowiedziała nam Apokalipsa, a czasy obecne, jako fakt już dokonany, spełniony nam Go przedstawiaj”³². Na tym kończy się czwarty odcinek cyklu *Apokalipsa w szczegółach*.

Jak widać, abp Kowalski umie doskonale stopniować napięcie. Pozostawia czytelników w niedosycie i oczekiwaniu. W kolejnym numerze „Królestwa Bożego na Ziemi” swoje rozważania rozpoczyna formą komentarzową; przytacza tekst z Ap 1,12–13, który szczegółowo wyjaśnia, odwołując się do innych miejsc w Piśmie św., do pism Adama Mickiewicza i Artura Górskiego oraz do objawień Marii Franciszki. Szczególne znaczenie ma eksplikacja z elementami narodowymi: „Już mieliśmy sposobność zwrócić uwagę na ten wstęp Apokalipsy o podobnym Synowi Człowieczemu. (...) Jest nim wedle słów Pisma św. nie mężczyzna, ale Niewiasta, Arcykapłanka, bo obleczona w szaty arcykapłańskie i przepasana pasem arcykapłańskim³³ u **piersi swych niewieścich** (πρὸς τοὺς μαστοὺς – *ad mamillas*), jak to wskazuje wyraźnie tekst grecki i łaciński

³⁰ KBnZ, nr 17, s. 2.

³¹ KBnZ, nr 18, s. 1.

³² KBnZ, nr 18, s. 2.

³³ Najprawdopodobniej jest to odniesienie do wspomnianego wyżej wyjaśnienia z minikommentarza do *Objawienia Błogosławionego Jana Apostoła*.

tego ustępu [pogrubienie – K.W.]. Teraz wypada nam wskazać, że tym podobnym Synowi Człowieczemu, o którym mówi tu Apokalipsa, nie jest kto inny, lecz nasza Najdroższa Mateczka, Założycielka Maryawityzmu i Kierowniczką tego Dzieła Wielkiego Miłosierdzia po wszystkie czasy (...) Ona to jest podobna Synowi Człowieczemu we wszystkim oprócz Bóstwa, które właściwe jest tylko Bogu. Ona to nosi w sobie ideał doskonałego Człowieka i Wodza naszego Narodu i nie kto inny, jeno Ona prowadzi ten naród do świetlanej przyszłości Królestwa Bożego na ziemi”³⁴.

W następnym numerze wyjaśniany jest kolejny fragment – Ap 1,14–15. Tym razem arcybiskup sięgnął po analizę porównawczą apokaliptycznego obrazu postaci z „włosami białymi jako biała wełna i jako śnieg, z oczami jako płomieniem ognia i nogami podobnymi mosiądzowi, jakoby w piecu rozpalonemu i z głosem jako głos wielu wód”³⁵ i bliźniaczej, jakby się na pierwszy rzut oka wydawało, wizji z Dn 7 i 10. Okazuje się jednak, że biblijne deskrypcje dotyczą dwóch zupełnie różnych osób, a elementem dyferencyjnym są właśnie kobiece piersi postaci z Apokalipsy! Fragment 7 rozdziału Księgi Daniela (w. 9–10) w przekładzie arcybiskupa brzmi następująco: „I przypatrywałem się, aż oto ustawiona stolice i Starowieczny zasiadł, a szata Jego biała jako śnieg, a włosy głowy Jego jako wełna czysta, stolica jego jako płomienie ogniste, a wkoło niej ogień gorejący”³⁶. W mariawickim wydaniu Biblii nie pojawiają się w tym miejscu żadne komentarze ani odwołania do innych ksiąg biblijnych. W *Apokalipsie w szczegółach* natomiast arcybiskup wyjaśnia, że Starowiecznym jest sam Bóg, dodaje jednak zaraz, że z tym widzeniem należy powiązać następne, opisane w rozdziale 10 Dn (w. 5–6): „I podniosłem oczy moje, i ujrzałem, a oto mąż jeden obleczony w płócienną szatę (kapłańską)³⁷, a biodra jego przepasane złotem najczystszym...”. W nawiasie arcybiskup natychmiast komentuje to w odniesieniu do Apokalipsy: „a nie u piersi niewieścich, jak u św. Jana), a ciało Jego jako chryzolit, a oblicze [w Dn jeszcze: jego] jako błyskawice [w Dn – błyskawica],

³⁴ KBnZ, nr 19, s. 1.

³⁵ *Objawienie...*, dz. cyt., s. 788.

³⁶ *Księga Daniela Proroka*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu czyli Zakon Mojżeszowy i Prorocy teraz na nowo na język polski z łacińskiej Wulgaty, z uwzględnieniem tekstu hebrajskiego i greckiego, podług starożytnego przekładu Biblii Polskiej, zwanej „Leopolita”*, t. 2: *Prorocy, przełoż. i objaśn. Opatrzony przez Jana Maryę Michała Kowalskiego i przy współpracy ojców mariawitów i siostr martyawitek wyd.*, Płock 1925, s. 380.

³⁷ Dodatek „(kapłańskie)” nie znajduje się w tłumaczeniu Księgi Daniela, por. *Księga Daniela Proroka...*, dz. cyt. s. 384.

a oczy jego jako lampy gorejące, a ramiona jego i co poniżej jest aż do stóp, jako miedź błyszcząca się (to jest rozpalona) [w Dn brak tego dopowiedzenia nawiasowego], a jego głos jako głos mnóstwa” (Dn 10,5–6)³⁸. Wizję tę tłumaczy jako widzenie „Syna Bożego, przyszłego Zbawiciela świata, które tem tylko różniło się od widzenia «podobnego Synowi Człowieczemu», jakie miał później św. Jan, że «podobny Synowi Człowieczemu» w widzeniu św. Jana przepasany jest u piersi swych niewieścich”. Następnie stanowczo stwierdza, że podobny Synowi Człowieczemu z Apokalipsy był niewiastą; „natomiast u Daniela «podobny Synowi Człowieczemu» był przepasany na biodrach [gr. ὀσφύς; łac. *renes*³⁹ – uwaga K.W.] i nazwany jest tam najwyraźniej mężczyzną. Obaj zaś mieli cechy wspólne ze Starowiecznym, t.j. z Bogiem. Stąd taki wniosek, że On «podobny Synowi Człowieczemu» w Objawieniu św. Jana t.j. Najdroższa nasza Mateczka, została tak ściśle zjednoczona z Chrystusem i jest Mu podobna, że doskonałość Bóstwa Starowiecznego t.j. Boga Ojca, odbiła się także i na niej w podobny sposób, jak i na Człowieczeństwie samego Chrystusa; a także i ten drugi wniosek, że co o Chrystusie w Apokalipsie jest powiedziane, stosuje się także i do Mateczki, owej Arcykapłanki Najwyższej, przepasanej pasem arcykapłańskim i obleczonej w szatę arcykapłańską³⁴⁰.

W *Apokalipsie w szczegółach*, jak widać, rezygnuje abp Kowalski z podwójnej – królewsko-kapłańskiej – symboliki szat i skupia się tylko na symbolice arcykapłańskiej, którą można skonfrontować z przepisami zawartymi w Pięcioksięgu. W dalszym toku dowodzenia pozwala sobie na ingerencje w tekst biblijny, aby jeszcze wyraźniej i jednoznacznie wskazać na Mateczkę jako bohaterkę Apokalipsy. Stosuje mianowicie formy żeńskie czasowników i zaimków jako wyjaśnienie form męskich, co sprawia wrażenie użycia języka inkluzywnego: „Skoro tak jest tedy i powtórne przyjście Syna Człowieczego na ten świat opowiedziane w Apokalipsie przez św. Jana, o Niej przede wszystkim i głównie rozumieć należy, jak to wyrażnie z dalszych słów św. Jana o Onym «podobnym Synowi Człowieczemu» się okazuje: «I miał (a raczej miała) w swej ręce prawej siedem gwiazd, a z ust Jego (Jej raczej) wychodził miecz z obu stron ostry; a oblicze Jego (Jej) jako słońce świecące w mocy swej. I ujrzawszy Go (Ją) upadłem do nóg Jego (Jej raczej) jako umarły, a On (Ona) włożył na mnie prawą rękę swoją, mówiąc:

³⁸ KBnZ, nr 19, s. 1.

³⁹ Renes, renium – nerki, lędźwie.

⁴⁰ KBnZ, nr 20, s. 1.

Nie bój się: Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żywy; i byłem umarły, a oto jestem żywy na wieki wieków, i mam klucze śmierci i piekła» (Obj. 1,16-18)⁴¹.

Takie zjednoczenie z Chrystusem jest możliwe dzięki Eucharystii. Arcybiskup powołuje się na J 6,56–57 i wyjaśnia, że słowa o zjednoczeniu mogły się wypełnić właśnie w osobie Mateczki zjednoczonej z Chrystusem: „A na kimże mogły się tak doskonale spełnić te słowa Pana Jezusa, jeżeli nie na Świętej Bożej, Założycielce Związku Nieustającej Adoracji Ublągania Przenajświętszego Sakramentu, Ustawicznej Adoratorce Przenajświętszej Hostyi, którą jej Chrystus rozkazał podczas Podniesienia ofiarować Ojcu niebieskiemu na ubłaganie Miłosierdzia (...). Zaiste, po Matce Najświętszej nie było i nie ma nikogo innego, na kim mogłoby się odbić to doskonałe zjednoczenie z Chrystusem w takim stopniu, w jakim odbiło się ono na naszej Najdroższej Mateczce, Arcykapłance Nowego i Wiecznego Przymierza”⁴².

W jaki sposób rozumieć to zjednoczenie, tłumaczył abp Kowalski już w komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami* wydanym wraz z całym ST w 1923 roku. Nieprzypadkowo zatem Pnp traktuje arcybiskup tak samo jak Apokalipsę, czyli księgę prorocką odnoszącą się do czasów ostatecznych i sobie współczesnych, a nie jak większość komentatorów i egzegetów jako ponadczasową alegorię. Nieprzypadkowo też w wyjaśnianiu Pnp stosuje te same założenia hermeneutyczne i metodologiczne, co przy wykładzie Apokalipsy: „Pieśń nad Pieśniami jest to księga prorocza – pisze arcybiskup w komentarzu do 1,1 – w której przepowiedziane jest odnowienie i odrodzenie rodzaju ludzkiego [por. motyw nowego stworzenia w Apokalipsie] przez zjednoczenie go z Panem Jezusem Chrystusem Utajnionym w Przenajśw. Sakramencie związkiem małżeńskim, o którym mówi św. Jan najpierw w Ewangelii swojej (r. 6), a następnie i w Objawieniu czyli Apokalipsie (r. 21,22) [*sic!*]. Oblubienicą czyli Małżonką, która w *Pieśni nad Pieśniami* zwraca się do Pana Jezusa z prośbą, aby ją pocałował pocałowaniem ust Swoich, jest nasza najdroższa Mateczka, Małżonka Barankowa. Pocałowanie to doskonałe zjednoczenie się z Panem Jezusem ustami, sercem i ciałem przez godne przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej i przez szczególne mistyczne zbliżenie małżeńskie. Następstwem tego zbliżenia jest zjednoczenie umysłu, serca i woli w takim stopniu, że według Apostoła [Pawła – uwaga KW] człowiek staje się z Panem Jezusem jednym Duchem i jednym Ciałem (1 Kor 6,17; Ef 4,4) i żyje już nie on, ale żyje w nim Chrystus”⁴³.

⁴¹ KBnZ, nr 20, s. 1–2.

⁴² Tamże, s. 2.

⁴³ *Księga Pieśni nad Pieśniami*, komentarz, w: *Pismo Święte Starego Testamentu czyli Zakon Mojżeszowy i Prorocy teraz na nowo na język polski z łacińskiej Wulgaty, z uwzględnieniem tekstu*

4. Piersi oblubienicy w Pieśni nad Pieśniami

Nieprzypadkowo też w Pnp większość miejsc, w których hagiograf stosuje omawiany tu rzeczownik *μαστός/μαστοί*, odnosi arcybiskup alegorycznie do duchowości, życia, działalności i objawień Marii Franciszki lub do historii – w 1925 roku jeszcze stosunkowo krótkiej – mariawityzmu. I tak Pnp 1,12 – „Jak bukiet mirry, tak Miły mój u mnie, między piersiami [gr. *μαστοί*, łac. *ubera*] memi spoczywać będzie” – dotyczy objawień Marii Franciszki z lat 1899–1900: „między piersiami, to jest w sercu Mateczki Pan Jezus założył przybytek i stolicę swoją, jak to Sam jej objawił”⁴⁴. Arcybiskup Kowalski powołuje się tu bezpośrednio na wydane w 1922 roku *Objawienia Mateczki*, choć ich nie cytuje, zakładając zapewne znajomość tych pism przez użytkowników komentarza: „Później, podczas czytania duchownego, znowu przemówił Pan: «Jak Najświętsza Panna w piętnastym roku poczęła mnie w żywocie, tak ty w piętnastym roku poczęłaś mnie w sercu przez łaskę, a jak Ona po 15-tu stopniach wstępowała do Świątyni, tak Ja przez 15-cie stopni oczyszczałem twoje serce, które stało się moją świątynią»”⁴⁵.

Fragment Pnp 7,12: „a rano wstawszy, pójdziemy do winnic i zobaczymy, czy wypuściły już swoje latorośle i zakwitły pokazując owoc; i czy kwitną już jabłka granatowe; tam okażę Ci piersi [*μαστοί*, *ubera*] i pieszczoty moje” potraktowany został dość ogólnie, skomentowany zbiorczo jako wiersze 10–12 opisujące miłość Marii Franciszki do boskiego Oblubieńca – Jezusa Chrystusa, która przejawia się m.in. w spełnianiu Jego woli, czyli założeniu męskiego i żeńskiego zgromadzenia zakonnego oraz Kościoła mariawitów: „W tych słowach Mateczka wyraża swą miłość dla swego Boskiego Oblubieńca oraz doskonałość darów tego wiana, jakie mu przyniosła, utworzywszy Zgromadzenie sióstr, Zgromadzenie Ojców i Kościół ludu wybranego, oraz wydawszy na świat przez swoje Siostry nowy rodzaj ludzki”⁴⁶. Jeszcze bardziej ogólnie, jako zbiorczy komentarz do 7,6–9, potraktowana została wypowiedź Oblubieńca z Pnp 7,8–9: „Postać twoja podobna jest palmie, a piersi [*μαστοί*, *ubera*] twoje jako grona winne. Rzekłem więc w sobie: wejdę na palmę i uchwycę się gałęzi jej i piersi [*μαστοί*, *ubera*] twoje będą mi jako grona winne –

hebrajskiego i greckiego, podług starożytnego przekładu Biblii Polskiej, zwanej „Leopolitą”, t. 2: Prorocy, przełoż. i objaśn. Opatrzony przez Jana Maryę Michała Kowalskiego i przy współpracy ojców mariawitów i sióstr martyawitek wyd., Płock 1925, s. 121.

⁴⁴ Tamże, s. 123.

⁴⁵ *Objawienia Mateczki*, Płock 1922, s. 36; reprint zatytułowany *Dzieło Miłosierdzia*, Płock 2002, s. 50.

⁴⁶ *Księga Pieśni nad Pieśniami...*, s. 130.

W tych słowach Oblubieniec, Chrystus, wyraża swą niezmierną miłość do Mateczki i Swoje zupełne zadowolenie i szczęście z posiadania takiej Małżonki⁴⁷.

Ukształtowane już piersi kobiece są też wyrazem dojrzałości i doskonałości, jaką osiągnęła założycielka mariawityzmu; pojawiają się przy tym wyraźne wątki eschatologiczne, rozwijane później w wykładniach Apokalipsy. W komentarzu do Pnp 8,10: „Ale ja jestem murem, a piersi [μαστοί, *ubera*] moje jako baszty dlatego, żem w oczach Jego doszła do doskonałości” arcybiskup wskazuje, że to Maria Franciszka jest znanym z Apokalipsy Nowym Jeruzalem, zstępującym z nieba, przystrojonym niczym oblubienica dla swojego męża (por. Ap 21,2), tutaj nazywanym Miastem Niebieskim; tak bowiem należy potraktować metonimię „mur i baszty: Sama więc Mateczka jest tego Miasta Niebieskiego murem i basztami, ponieważ doszła do szczytu doskonałości”⁴⁸. Już kilka wierszy wcześniej wątek ten jest inicjowany poprzez porównanie dojrzałych piersi oblubienicy z niedojrzałymi, a właściwie brakiem piersi jej młodszej siostry (Pnp 8,8: „Siostra nasza mała i piersi [μαστοί, *ubera*] nie ma: co mamy uczynić z siostrą naszą w dniu zręków in jej”?). W komentarzu zostaje wyjaśnione, że „Siostrą swoją nazywa Mateczka wszystkie Siostry Zakonne, na czele których stoi M. Izabela. Nie mają one same w sobie całkowitej doskonałości, aby być murem obronnym i basztami (...) Miasta Niebieskiego Jeruzalem, gdyż mają na sobie tylko tej doskonałości odbicie”⁴⁹.

Najbardziej konkretną historycznie interpretacją piersi oblubienicy w Pnp są komentarze do Pnp 4,5 oraz 7,3–5. W komentarzu do Pnp 4 i 7 abp Kowalski wzoruje się na alegorycznych komentarzach patrystycznych, w których oblubienica symbolizuje Kościół, a oblubieniec – Chrystusa. Podobnie jak w literaturze wczesnochrześcijańskiej, również tutaj każdy niemal szczegół opisu postaci oblubienicy odnosi się do organizacji, funkcjonowania i dziejów Kościoła, oczywiście Kościoła mariawitów, a dodatkowo do życia i działalności Marii Franciszki. I tak np. „stada kóz z obrazu włosy twoje jako stada kóz” (Pnp 4,2) to „ojcowie mariawici oraz Siostry Zakonne, które pasie ona [Mateczka] na żyznych pastwiskach pełnienia woli Bożej”⁵⁰, usta z obrazu „usta twe jako

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 131. W komentarzu do Pnp 5,10 również zostało to wyeksplikowane, choć nie-jako z innej perspektywy: „Małżonkiem Mateczki i onego Nowego Jeruzalem Niebieskiego jest sam Pan Jezus, Bóg prawdziwy i Człowiek” – tamże, s. 127.

⁴⁹ Tamże, s. 131.

⁵⁰ Tamże, s. 125.

wstęga purpurowa (Pnp 4,3) to usta, które stały się purpurowe przez krew i żółć, którymi [Maria Franciszka] została zalana⁵¹ – tutaj pojawia się aluzja do choroby założycielki mariawityzmu, najprawdopodobniej nowotworu objawiającego się m.in. puchliną, na którą Maria Franciszka cierpiała przez półtora roku i która była przyczyną jej śmierci 23 sierpnia 1921 roku. Puchlina ta sprawiała również, że Maria Franciszka wyglądała jak kobieta w zaawansowanej ciąży, co stało się podstawą do porównań i identyfikacji jej z brzemienną kobietą cierpiącą „bóle i męki porodu” z Apokalipsy (por. Ap 12,1–2)⁵², a w Pnp do tego ma też nawiązywać *passus* z Pnp 7,1 mówiący o krągłości bioder oblubienicy⁵³. Zęby oblubienicy to „Siostry płodne w dobre uczynki”⁵⁴, góry mirry i pagórki kadzidła (w. 6) to „nasza Świątynia” [Świątynia Miłosierdzia i Miłości w Płocku wybudowana w latach 1911–14], Liban (w. 7) to „Kościół Rzymski, którego Święci, duchowe cedry, pościnane zostały przez papieża”⁵⁵ – tu pojawia się element polemiczny i konfrontacyjny – a włos (w. 9) to umartwienia i włosiennice Mateczki, „którymi dręczyła swe ciało, aby się mogła podobać swemu Oblubieńcowi”⁵⁶. W tej samej konwencji interpretowane są piersi oblubienicy w Pnp 4,5: „Dwoje piersi [μαστοί, *ubera*] twoich jako dwoje bliźniąt młodej sarny, które się pasą między liliami; Dwoje piersi Jej, są dwaj jej synowie: O.O. Michał [Kowalski – uwaga KW] i Jakób [Próchniewski – uwaga KW], których Mateczka uważała w Duchu św. za jedno”⁵⁷. W komentarzu do Pnp 7,4: „Dwoje piersi [μαστοί, *ubera*] twoich jako dwoje kozłat i bliźniąt”, gdzie pojawiają się i wspomniane wcześniej

⁵¹ Tamże, s. 126.

⁵² „Św. Jan wieszczyl o (...) matce, rodzącej w boleściach «syna-mężczyznę» (...) – To obraz Matki Maryawityzmu. W jakich boleściach konania Niewiasta obleczona w Słońce porodziła Maryawityzm, ci tylko wiedzą, którzy na te boleści rodzenia Jej patrzyli, którzy jęków Jej często w życiu, a wciąż ostatnich miesięcy dzień i noc słuchali. A ci, którym nie dane było tego ani widzieć ani słyszeć, mogą sobie wyobrazić te boleści, gdy spojrzą na zdjęcie fotograficzne tej Niewiasty zaraz po oddaniu przez Nią ducha Bogu (...). Na fotografii tej widać, że ta rodząca w boleściach Męczennica nie małe dziecko, ale ogrom bólów całego świata w swych wnętrznościach zawarła (...). Napelnione zostały Jej wnętrzności żółcią, palącą i rozsadzającą te wnętrzności jak lawa ognista zwykła palić, rozsadzać górę, wewnątrz której się gotuje i kipi (...), cała opuchła była i sina, od stóp do głów niemająca zdrowia w sobie. Taki kielich pić mogła w ciągu roku Swego konania tylko Ta Niewiasta obleczona w Słońce Chrystusowe” (KBnZ, nr 45, s. 1)

⁵³ „Okragłe się też stały biodra Mateczki przez opuchlinę, którą nieprzyjacieli zbawienia jak wałem je otoczył” – *Pieśń nad Pieśniami...*, dz. cyt., s. 129.

⁵⁴ Tamże, s. 126.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

„koźłeta” i dodatkowo apozycyjne dookreślenie „bliźnięta”, motyw ten potraktowany jest podwójnie: „Dwoje piersi jej to dwaj Ojcowie, duchowo najpierw zrodzeni przez nią: O. Arcybiskup Michał i O. Biskup Jakób; a po nich dwaj następni: O. Filip [Feldman – uwaga KW] i O. Bartłomiej [Przysiecki – uwaga KW]. Symbolem ich są dwie wieże boczne przy naszej Świątyni”⁵⁸.

Oprócz tego *μαστοί/ubera* są też w Pnp traktowane literalnie, niemal słownikowo, zdawałoby się, że bez alegorii – jak w 8,1: „O gdybyś był bratem moim, ssącym piersi matki mojej...” . Komentarz zbiorczy do ww. 1–4 ma jednak wyraźny kierunek eschatologiczny, co po raz kolejny wiąże mariawicką interpretację Pnp z Apokalipsą: „Wyrażone tu jest pragnienie Oblubienicy przywrócenia całej ludzkości pierwotnej czystości i niewinności, odcięcia od niej skażenia i grzechu”⁵⁹, a więc odnowienia stworzenia w czasach ostatecznych. Apokalipsa z kolei w *Wykładzie* (i – jak już opisano – również w *Apokalipsie w szczegółach*) określona jest jako księga, która wskazuje „nam prostą i krótką drogę powrotną do utraconego przez grzech Raju rozkoszy, do pierwotnej niewinności i szczęścia, jakim się cieszyli pierwsi nasi rodzice przed swym upadkiem”⁶⁰.

Podsumowanie

W teologii mariawickiej, zwłaszcza w denominacji felicianowskiej, która jest spadkobierczynią nauki abp. Kowalskiego, Maria Franciszka Kozłowska, Mateczka, jawi się jako Oblubienica i Małżonka Chrystusowa, co zostało wyprowadzone przede wszystkim z tekstów Pnp i Apokalipsy. Ap 1,13, w której postać podobną Synowi Człowieczemu identyfikuje się z założycielką mariawityzmu, m.in. podkreślając jej kobiecość fizyczną, wskazuje, że Mateczka uważana jest za postać eschatologiczną, wprowadzającą ludzkość w nową erę, Złoty Wiek. Na to nakłada się jeszcze obraz niewiasty obleczonej w słońce, rodzącej syna, czyli nowej Ewy rodzącej nową ludzkość dzielającą i praktykującą idee mariawityzmu. Afirmując kobiecość postaci podobnej Synowi Człowieczemu,

⁵⁸ Tamże, s. 130.

⁵⁹ Tamże, s. 130–131.

⁶⁰ M. Kowalski, *Wykład na Apokalipsę*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu. Nowy Testament po Polsku czyli święta Pana naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia przez Ewangelistów i innych Apostołów napisana*, Płock 1923, s. 826.

w teologii mariawickiej wskazuje się na specyficzny paralelizm płci w Bożym dziele zbawienia. Ma to swoje źródło w historii początków, stworzeniu Adama i Ewy, a następnie w grzechu zarówno Adama, jak i Ewy. Przychodzący na obłokach Chrystus nie będzie tym samym, który już dokonał dzieła zbawienia, a teraz przebywa wśród ludzi – w Eucharystii, Chrystusem Jezusem – mężczyzną. Przychodzący na obłokach Chrystus będzie nowym Mesjaszem, Mesjaszem-kobietą, która – jak pisze arcybiskup – „przyszła w osobie Mateczki i zajaśniała profetycznymi znamionami [aluzja do Ap 12,1–18] Swej doskonałości, okazała się równą we wszystkim Swemu Małżonkowi Chrystusowi, okazała, że jest Mu równa także w Bóstwie⁶¹ (...), jest obiecany Duchem Prawdy, Boską pociesicielką ludzkości, Trzecią Osobą Trójcy św.”⁶². Rozwojowi teologii paralelizmu płci od początku sprzyjała mariawicka materculacentryczna interpretacja Biblii. W efekcie zaowocowało to specyficzną trynitologią, której element pneumatologiczny został właśnie przytoczony.

Bibliografia

- Karas M., „*Mateczka – Boska Parakletka, Zbawicielka świata*”. *Nowa nauka trynitarna w felicianowskim nurcie mariawityzmu*, w: *Religie i religijność w Polsce*, red. J. Drabina, Kraków 2001, s. 113–127.
- Karas M., *Kobieta w mariawityzmie*, „*Nomos*” 77 (2012), s. 87–97.
- Kowalski M., *Apokalipsa w szczegółach. Podobna Synowi Człowieczemu*, „*Królestwo Boże na Ziemi*” 15–52 (1930); 1–6 (1931).
- Kowalski M., *Wykład na Apokalipsę*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu. Nowy Testament po Polsku czyli święta Pana naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia przez Ewangelistów i innych Apostołów napisana*, Płock 1923.
- Kozłowska M. F., *Dzieło Miłosierdzia*, Płock 2002 (reprint).
- Ku Królestwu Bożemu. Pierwotny tekst Objawień Mateczki. Listy Mateczki. Listy pasterskie i odezwy arcybiskupa Jana M. Michała Kowalskiego. Listy Juliusza Słowackiego do matki (wybór)*, red. zespołowa, Felicianów 2009.
- Mazur K., *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991.

⁶¹ Tekst pochodzi z czasów po rozłamie w łonie mariawityzmu i wyraża *stricte* felicianowskie przekonanie oraz specyficzną trynitologię, której denominacja płocka nie przyjmuje.

⁶² J.M.R. Wojciechowski, *Kościół Katolicki Mariawitów w Polsce*, w: *Leksykon religioznawczy*, red. W. Tyloch, Warszawa 1988, s. 137.

Mistrzynie Ducha. W 120. rocznicę objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia, red. zespołowa, Felicjanów 2013.

Pismo Święte Nowego Testamentu. Nowy Testament po Polsku czyli święta Pana naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia przez Ewangelistów i innych Apostolów napisana, Płock 1923.

Pismo Święte Starego Testamentu czyli Zakon Mojżeszowy i Prorocy teraz na nowo na język polski z łacińskiej Wulgaty, z uwzględnieniem tekstu hebrajskiego i greckiego, podług starożytnego przekładu Biblii Polskiej, zwanej „Leopolitą”, t. 2: Prorocy, przełoż. i objaśn. Opatrzony przez Jana Maryę Michała Kowalskiego i przy współpracy ojców mariawitów i siostr martyawitek wyd., Płock 1925.

Rybak S., *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. IV, Warszawa 1965.

Wojciechowski J.M.R., *Kościół Katolicki Mariawitów w Polsce*, w: *Leksykon religioznawczy*, red. W. Tyloch, Warszawa 1988, s. 136–139.

Wojciechowski J.M.R., *Pisma wybrane. Dzieło Bożego ratunku. Mariawicki znak czasu*, Felicjanów 2003.

**POSTAĆ PODOBNA SYNOWI CZŁOWIECZEMU Z KOBIECYM
BIUSTEM PRZEPASANYM ZŁOTYM PASEM (POR. AP 1,13)
– TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE ZRÓŻNICOWANIA TERMINÓW
στῆθος ORAZ μαστοί W PRZEKŁADZIE APOKALIPSY
ARCYBISKUPA JANA MARII MICHAŁA KOWALSKIEGO
UŻYWANYM W KOŚCIOŁACH MARIAWITÓW W POLSCE**

Streszczenie

W artykule przedstawiono różnice w znaczeniu greckich terminów oznaczających piersi – στῆθος (odnoszące się zazwyczaj do klatki piersiowej oraz piersi męskich) i μαστοί (odnoszące się najczęściej do piersi kobiecych) oraz ich kontekst biblijny. W postaci podobnej do Syna Człowieka w Księdze Objawienia 1.13 użyto terminu μαστοί. Arcybiskup Jan Maria Michał Kowalski (1871–1942) – tłumacz Biblii używanej w Katolickim Kościele Mariawitów oraz w Starokatolickim Kościele Mariawitów – zauważył tę różnicę i zidentyfikował postać w Księdze Objawienia jako żeńską. Zdaniem Kowalskiego ktoś

podobny do Syna Człowieczego obleczonego w szatę ze złotym pierścieniem wokół piersi to Maria Franciszka Kozłowska (zwana Mateczką), założycielka Mariawitów. Identyfikacja ta ma konsekwencje dla teologii, soteriologii, eschatologii i trynitologii.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, tłumaczenie, mariawici, Kościół Katolicki Mariawitów, Kościół Starokatolicki Mariawitów, arcybiskup Jan Maria Kowalski, Powtórne Przyjście, Paruzja, trynitologia

**A SIMILAR FIGURE TO THE HUMAN SON WITH A FEMININE BUST
GIRDLE WITH GOLD BELT (CF. AP 1:13)
- THE THEOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE DIFFERENTIATION
OF THE TERMS $\sigma\tau\eta\theta\omicron\varsigma$ AND $\mu\alpha\sigma\tau\omicron\iota$ IN THE TRANSLATION OF THE
APOCALYPSE OF ARCHBISHOP JAN MARIA MICHAŁ KOWALSKI
USED IN THE MARIAVITES CHURCHES IN POLAND**

Summary

This article presents the differences in meaning of the Greek terms $\sigma\tau\eta\theta\omicron\varsigma$ and $\mu\alpha\sigma\tau\omicron\iota$ and their biblical contexts. In the description of the figure similar to the Son of Man in Revelation 1,13 was used the term $\mu\alpha\sigma\tau\omicron\iota$. Archbishop Jan Maria Michał Kowalski (1871-1942) – the translator of the Bible used in the Catholic Mariavite Church and in the Old Catholic Mariavite Church noticed this difference, and identified the figure in the Book of Revelation as female. According to Kowalski *someone like a son of man dressed in a robe reaching down to his feet and with a golden sash around his breast* is the founder of the Mariavitism – Feliksa Maria Franciszka Kozłowska (called by the Mariavites *the Little Mother*). This identification had consequences for mariavite theology – soteriology, eschatology and trinitology.

Keywords: Apocalypse of John, Son of Man, translation, Mariavitism, Catholic Mariavite Church, Archbishop Jan Maria Michał Kowalski, Second Coming, Porousia, trinitology

Translated by Kalina Wojciechowska

**ANDRZEJ KRZYSZEK, *KATEDRA – NIGDY NIE UKOŃCZONA,
DZIEDZICZONA I ZADAWANA*,
SZCZECIN 2017, SS. 215**

Krzysztof Konecki*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu

Kościół, do którego istoty należy gromadzenie się na sprawowanie „pamiętki Pana”, od samego początku potrzebował miejsca, przestrzeni, aby to podstawowe powołanie móc realizować. Stąd związek Kościoła ze świątynią sięga samych jego początków. W miarę rozprzestrzeniania się wiary chrześcijańskiej wzrastało zainteresowanie budownictwem sakralnym. Zjawisko to zauważalne jest szczególnie po Edykcji mediolańskiej, kiedy do Kościoła zaczęły napływać wielkie masy wiernych, co dało początek budowaniu okazałych bazylik.

Architektura sakralna od początku chrześcijaństwa poszukiwała coraz to nowych form, które byłyby wyrazem aktualnej wiary i myśli teologicznej Kościoła. Szczególnym świadectwem wiary i jej rozwoju jest właśnie budynek kościoła. Patrząc na świątynie chrześcijańskie na przestrzeni wieków, wyraźnie dostrzegamy, jak zmieniające się warunki, nowe kierunki w budownictwie i style znajdowały swój oddźwięk w budownictwie sakralnym. Budownictwo to nie tylko przodowało i było awangardą w tym, co nowe, ale nieustannie szukało najlepszych i najpiękniejszych rozwiązań architektonicznych. Należy jasno powiedzieć, że duży wpływ na architekturę i wystrój przestrzeni celebracyjnej miały także nowe kierunki w teologii, eklezjologii i liturgii. A ponieważ na przestrzeni dziejów Kościoła zachodziły zmiany i reformy liturgii, nowo powstające świątynie

¹ Ks. prof. zw. dr hab. Krzysztof Konecki – prezbiter diecezji toruńskiej. Kierownik Katedry Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze: liturgika i teologia praktyczna. E-mail: kkkonecki@o2.pl.

musiały adaptować i dostosowywać swoje wnętrza do aktualnie panującego ducha liturgii. Doskonale widać to na przykładzie reformy ostatniego Soboru Watykańskiego, gdzie wypracowana przez jego ojców samoświadomość Kościoła odnośnie do tego, co czyni w liturgii, spowodowała daleko idące zmiany w jego przestrzeni celebracyjnej i wystroju wnętrza świątyni chrześcijańskiej. Tak było zresztą zawsze, że w stylu i wystroju świątyni znajdowała odbicie, swój rezonans wiara Kościoła, która niezmiennie wyraża się i jest celebrowana w obrzędach liturgicznych. Stąd istnieje istotowy, organiczny związek wystroju świątyni z aktualnie panującym duchem liturgii. Parafrazując zasadę Prospera z Akwitanii, można by więc zaryzykować twierdzenie: *lex credendi – lex edificandi*.

Obiektywna wartość badań nad budownictwem sakralnym wyraża się nie tylko w tym, że pozwalają one odkryć styl architektoniczny, poznać nazwiska znakomitych projektantów i architektów, których twórcza obecność była często wynikiem szerokich kontaktów sponsorów i ofiarodawców ze światem artystów, ale także w tym, że prowadzą one do odkrywania wiary i pobożności ludu Bożego, środowiska parafialnego, które z wielkim nakładem środków i determinacją wznosiło swoją świątynię. Wiary, która wyrażała się w wyborze takiego, a nie innego patrona świątyni, wystroju, figur, obrazów, witraży, polichromii i innych. Dlatego istnieje ciągła potrzeba nowych publikacji i opracowań, pogłębionych i kompleksowych badań naukowych dotyczących architektury kościelnej, budownictwa sakralnego, świątyń, szczególnie zaś katedr, które obok tego, że tak bardzo wyraziście wpisują się w krajobraz naszych polskich miast, to przede wszystkim w zdecydowanej większości są niekwestionowanymi dziełami sztuki, stanowią wartość kulturową, przynależą do dziedzictwa narodowego, przede wszystkim zaś są świadectwem wiary minionych pokoleń Polaków. Na pewno ten rodzaj badań naukowych nie należy do łatwych i efekciarskich; są to prace z reguły interdyscyplinarne, wymagające od ich autorów odpowiedniej wiedzy i kompetencji z zakresu historii sztuki, architektury, ale także teologii, liturgii czy historii Kościoła. Recenzowane opracowanie poświęcone katedrze szczecińskiej jest tego właśnie dobrym przykładem.

Jak wskazuje już sam tytuł recenzowanej książki, obejmuje ona swoim zakresem niezwykle ciekawą historię katedry, mówi o jej teraźniejszości oraz kreśli perspektywy na przyszłość. Ta trójwymiarowość czasowa katedry współbrzmi bardzo dobrze z klasyczną definicją liturgii, dla sprawowania której

przeznaczona jest każda katedra. Liturgia bowiem, jak powie Oscar Cullmann, jest „przyszłością dokonującą się w teraźniejszości na bazie przeszłości”².

Katedra szczecińska, wyrastająca ponad wszystkie budynki ją otaczające, a nawet stanowiąca zdecydowaną dominantę w mieście, wpisuje się i przynależy do ogromnego dziedzictwa katedr średniowiecznych Europy. Budzi przeżycie *sacrum*, *tremendum* i *fascinosum*. Jest nie tylko zachwycającym zabytkiem, ale symbolem całego miasta, jest jego dumą. Jej wielkość i niepowtarzalność wynika z tego, że gotycka katedra w jej historycznym znaczeniu była przede wszystkim miejscem modlitwy, ale także azylem dla zagubionych, schronieniem dla ubogich, była dumą miasta, przestrzenią sztuki, najpiękniejszej muzyki i wielu innych wartości.

Autorem książki jest ks. dr Andrzej Krzystek, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Szczecińskim, którego osobista historia bardzo mocno związana jest z nową historią kościoła św. Jakuba. Jako liturgista i ceremoniarz od kilkudziesięciu lat przygotowuje i uczestniczy we wszystkich najważniejszych liturgicznych wydarzeń Kościoła partykularnego. Dlatego jak mało kto czuje ducha tego wszystkiego, co się w katedrze dzieje. Czuje jej każdy duchowy i mistyczny oddech obecny w niej przez całe stulecia. Jako teolog liturgista, posługując się metodologią liturgiczną, a ściśle metodą hermeneutyki, poszukuje zrozumienia, odkrywa sens i podejmuje interpretację rzeczywistości liturgicznych. Jako wytrawny liturgista uczestniczący w świętych czynnościach potrafi lepiej od innych dotrzeć do prawdziwego sensu liturgii, być tłumaczem i interpretatorem rzeczywistości liturgicznych, więcej – mistagogiem katedry i tego, co w jej sakralnych murach się dokonuje. Czytelnik może to zauważyć po lekturze już pierwszych stron opracowania.

Książka podzielona jest na siedem rozdziałów tworzących oddzielne tematy, wybrane dowolnie przez autora, które on uważa za ważne w pierwszym etapie „odczytywania” katedry. Do każdego rozdziału dołączona jest szeroka bibliografia przedmiotu, która bez wątpienia podbudowuje i ubogaca charakter naukowy recenzowanej książki. Także dołączony materiał zdjęciowy stanowi element pobudzający w czytelniku zainteresowanie zawartością książki. Zachowując konwencję przejścia, autor kieruje się ku poszczególnym miejscom w przestrzeni kościoła. Od wejścia, od drzwi jubileuszowych (rozdział I) wzrok zatrzymuje w prezbiterium na katedrze biskupa (rozdział II). Słusznie zauważa, że wyeks-

² O. Cullman, *Christ et de temps*, Neuchatel 1957.

ponowana katedra biskupa w kościele katedralnym, zgodnie z teologicznym znaczeniem i wskazaniami liturgiczno-prawnymi stanowi wzorcowe rozwiązanie przestrzeni celebracyjnej w strefie przewodniczenia. Przestrzeń liturgiczna i sama liturgia sprawowana w kościele katedralnym, zwłaszcza pod przewodnictwem biskupa, musi być zawsze wzorem dla całej diecezji. Te dwa rozdziały stanowią część pierwszą opracowania, wprowadzającą w przestrzeń sacrum i wyjaśniającą, dlaczego ten kościół nazywamy katedrą.

W części głównej opracowania (rozdziały III i IV) autor skupia uwagę czytelnika na centrum duchowym kościoła, to znaczy na kaplicy Najświętszego Sakramentu, obecności Chrystusa w Eucharystii. W jej wnętrzu mieści się współczesne tabernakulum, w którym przechowywany jest Najświętszy Sakrament, a nad nim najstarszy w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej tryptyk ołtarzowy z końca XIV wieku (1370–1390), który w przeszłości stanowił nadstawę ołtarza, zwaną retabulum. Następnie prowadzi nawami bocznym, drogą odkrywania obecności Matki Bożej, której kult pozostaje integralną częścią życia liturgicznego i pobożności ludowej w Kościele nad Odrą i Bałtykiem. Dlatego lektura ta, krok po kroku, odsłania bogactwo teologiczne kultu maryjnego odczytywanego z tak wielu różnorodnych przedstawień w formie witraży, rzeźb (tryptyków) i obrazów.

Trzecia część opracowania, zamykająca całość, ukazuje element charakterystyczny dla katedry – *depositio episcoporum* (rozdział V), czyli spis biskupów będący świadectwem sukcesji apostolskiej, wierności autentycznej nauce Chrystusa, związku Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym. W rozdziale VI ukazana została historia niedawnego odkrycia serca Carla Loewego (1796–1869), kompozytora, znanego kantora i organisty kościoła św. Jakuba. W końcowej części (rozdział VII) autor przywołuje niektóre ważne z ostatniej historii katedry wydarzenia poprzez prezentacje przebiegu liturgii, a także tekstów błogosławieństw dotyczących najnowszych miejsc i obiektów kultu w katedrze. Jest to także niezwykle interesująca część książki, dająca panoramę życia liturgicznego katedry, do którego z natury swej jest przeznaczona.

W opinii recenzenta opracowanie nie jest wyłącznie kolejnym tradycyjnym przewodnikiem po katedrze szczecińskiej, ale czymś znacznie więcej. Myśląc bowiem o katedrze, zawsze dotykamy dziedzictwa historii Kościoła, architektury i sztuki, ale nie tylko. Katedra nie jest muzeum, choć posiada wiele przedmiotów o wielkiej wartości muzealnej. Recenzent całkowicie zgadza się z opinią autora, że wszystko, co tworzy przestrzeń liturgiczną, miejsca, przedmioty, jest nie tylko świadectwem przeszłości, ale „uczestniczy”, jest obecne tu i teraz, aktualnie,

w wydarzeniu zbawczym, które dokonuje się w liturgii. A zatem jest świadectwem wiary żywej, doświadczanej, która trwa. Dlatego słusznie zauważa autor, że potrzebne jest zatrzymanie się w określonych miejscach kościoła i odkrycie głębszego znaczenia: przejście od tego, co ziemskie, do tego, co niebiańskie, od tego, co materialne, postrzegalne zmysłami, do tego, co duchowe, nadprzyrodzone, czego dotykamy duszą i sercem. Dlatego przemierzając katedrę, patrząc na poszczególne miejsca, obiekty i przedstawienia, nie powinno się zatrzymywać w wymiarze historii Kościoła czy historii sztuki, jak czynią to tradycyjne przewodniki, ale na drodze wiary powinno się odkrywać ich znaczenie symboliczne, sens teologiczny, liturgiczny, duchowy i pastoralny.

Lektura książki, która jest napisana w oparciu o najnowsze dokumenty liturgiczne Kościoła i współczesną literaturę teologiczną, sprawia, że przebywanie w katedrze, jej zwiedzanie otrzymuje inny wymiar, inne znaczenie. Uświadamia czytelnikowi, że bycie w katedrze jest nie tylko lekcją historii, kultury, religii, ale staje się katechezą, a nawet więcej, katechezą mistagogiczną, ponieważ wtajemnicza zwiedzającego i prowadzi go do odkrywania najgłębszych podstaw wiary zapisanej i utrwalonej w dziełach sztuki, w przedmiotach materialnych, a tym samym prowadzi do Boga żywego. Każdy, kto przekracza próg katedry, wchodzi w strefę *sacrum*, niezależnie od poziomu wiary i swoich przekonań staje wobec wielkiej kultury, która w tym miejscu wyrasta od pokoleń z wiary wyrażonej w modlitwie liturgicznej i prywatnej. Pięknie powiedział o tym św. Jan Paweł II – że wiara zawsze powinna przechodzić w kulturę i w niej się wyrażać.

Książka jest przygotowana niezwykle starannie i jest przemyślana. Umiejętność przełożenia trudnych treści teologicznych na płaszczyznę życiową sprawia, że opracowanie obok teoretycznego wymiaru ma również wymiar praktyczny, co znacznie podnosi jego walor. Także od strony formalnej ujawniła ona dobre przygotowanie metodologiczne jej autora. Przede wszystkim uderza przejrzysta i logiczna struktura kompozycyjna książki. Twierdzenia są dobrze i obficie udokumentowane, co wskazuje na szeroką znajomość i właściwe wykorzystanie źródeł i literatury przedmiotu z zakresu historii sztuki i liturgii. W strukturze pracy widać poprawne wnioskowanie. Język, w którym jest napisana, przez swą staranność i poprawność ułatwia odbiór niełatwej niekiedy treści tego opracowania. Dużym ubogaceniem edycji są zamieszczone zdjęcia ilustrujące wystrój katedry.

Należy zauważyć i podkreślić, że książka wymagała od autora wiele pracy, inwencji i pomysłowości. Wykonał on ogromną pracę najpierw dotarcia, a następnie przestudiowania obszernego materiału źródłowego, który stanowią

średniowieczne materiały z zakresu historii sztuki oraz liturgii. Dzięki temu wysiłkowi intelektualnemu powstało wartościowe i pożyteczne studium, niezmiernie przydatne dla wszystkich, którzy przekraczać będą portal tej niezwykle katedry na polskich ziemiach, która aż osiem wieków czekała z pokorą, aby sprawować swą funkcję przeznaczenia. Monografia stanowi cenny, naukowy wkład w dokumentowanie dziejów kultury religijnej, budownictwa sakralnego i odnowy posoborowej liturgii na Pomorzu Zachodnim. I za to należy się jego autorowi uznanie i wdzięczność.

Konkludując należy stwierdzić, że książka ks. dr. Andrzeja Krzystka: *Katedra – nigdy nie ukończona, dziedziczona i zadawana* to wartościowe i potrzebne opracowanie, zrealizowane niezwykle rzetelnie, świadczące o wszechstronności i erudycji autora, o jego szerokim, a zarazem fachowym i dojrzałym warsztacie naukowym. Dzięki temu można je zaliczyć do najciekawszych i najbardziej wartościowych pod względem merytorycznym i poziomu naukowego warsztatu spośród znanych mi, wydanych ostatnio publikacji zwartych dotyczących tematyki ścisłego związku budownictwa sakralnego i liturgii posoborowej. Polecam ją studentom teologii, sztuki i architektury, a także wszystkim, którzy pełnią posługę przewodników po miejscach świętych.

**KS. ANDRZEJ KRZYTEK, *KATEDRA –
NIGDY NIE UKOŃCZONA, DZIEDZICZONA I ZADAWANA,*
SZCZECIN 2017, SS. 215**

Streszczenie

Książka ks. dr. Andrzeja Krzystka: *Katedra – nigdy nie ukończona, dziedziczona i zadawana* to wartościowe i potrzebne opracowanie, zrealizowane niezwykle rzetelnie, świadczące o wszechstronności i erudycji autora, o jego szerokim, a zarazem fachowym i dojrzałym warsztacie naukowym. Dzięki temu można je zaliczyć do najciekawszych i najbardziej wartościowych pod względem merytorycznym i poziomu naukowego warsztatu spośród znanych mi, wydanych ostatnio publikacji zwartych dotyczących tematyki ścisłego związku budownictwa sakralnego i liturgii posoborowej. Polecam ją studentom teologii, sztuki i architektury, a także wszystkim, którzy pełnią posługę przewodników po miejscach świętych.

Słowa kluczowe: katedra, liturgia, katecheza, Carl Loewe, biskupi szczecińsko-kamieńscy

**KS. ANDRZEJ KRZYTEK,
CATHEDRAL – NEVER COMPLETED, INHERITED AND ASKED,
SZCZECIN 2017, PP. 215**

Summary

Book of Fr. Dr. Andrzej Krzystek: *The Cathedral – never completed, inherited and asked*, is a valuable and necessary work, carried out extremely reliably, proving the versatility and erudition of the author, his broad and yet professional and mature scientific workshop. This makes it one of the most interesting and most valuable in terms of content and scientific level of the workshop, among the well-known recent published publications on the subject matter of the close association of sacral and post-conciliar liturgical works. I recommend it to the students of theology, art and architecture and to all who serve the guides of the holy places.

Keywords: cathedral, liturgy, catechesis, Carl Loewe, bishops of Szczecin – Kamien

Translated by Mirosława Landowska

WYSTAWA *MADE IN ROMA AND AQUILEIA***Cezary Korzec***

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Otwarta w sobotę 11 lutego 2017 roku w pałacu Meizlik w Akwilei wystawa jest wydarzeniem kulturalnym mającym istotny aspekt naukowy i popularyzujący badania historyczne. Wydarzenie zostało przygotowane i szeroko rozreklamowane przez Fondazione Aquileia we współpracy z innymi instytucjami: Assessorato Alla Crescita Culturale di Roma Capitale, Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali – Mercati di Traiano Museo dei Fori Imperiali, Polo Museale del Friuli Venezia Giulia, urząd miejski Akwilei i Associazione Nazionale per Aquileia. Partnerami w realizacji projektu były instytucja finansowa Banca di Credito Cooperativo di Fiumicello e Aiello i przedsiębiorstwa: Trieste Airport, Confindustria e Palmanova Outlet Village. Wystawa została zorganizowana jako przedłużenie rzymskiej wystawy wyeksponowanej w Forum Trajana zatytułowanej *Made in Roma*. Kuratorami wystawy akwilejskiej byli Annalisa Giovannini, realizatorka wielu historycznych ekspozycji na terenie miasta, Marta Novello, dyrektorka miejscowego muzeum archeologicznego i Cristiano Tiussi, przewodniczący Fondazione Aquileia.

Umiejscowienie wystawy w Akwilei ma swoje racje z powodu bogatej historii miasta. Założone w roku 181 przed Chr., stało się niecałe sto lat później stolicą X regionu (Venetia et Histria) cesarstwa rzymskiego. Poprzez swoje położenie geograficzne – pomiędzy wybrzeżem Morza Śródziemnego a pasmem

* Ks. dr hab. Cezary Korzec, prof. US – prezbiter diecezji archidiecezji szczecińsko-kamińskiej. Profesor nadzwyczajny w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania badawcze: teologia i archeologia biblijna. E-mail: cezary.korzec@usz.edu.pl.

Alp – stanowiło doskonały punkt w łańcuchu produkcji, importu i eksportu. Przylegający do miasta port rzeczny połączony systemem kanałów z Morzem Śródziemnym i najbliższą okolicą sam w sobie stanowił mikroświat więzi ekonomicznych. Jednocześnie stwarzał okazję do ekspansji ekonomicznej i kulturowej wewnątrz regionu oraz poza nim w kierunku północnym do obszarów pozaalpejskich. Nie mniej interesująca i bogata jest historia miasta w wiekach średnich. Także współcześnie dzięki zakrojonym na szeroką skalę pracom archeologicznym na terenie rzymskiej Akwilei i renowacjom chrześcijańskich bazylik miasto stało się ważnym centrum turystycznym położonym pomiędzy Wenecją i Triestem.

Celem wystawy stało się wyeksponowanie i docenienie marek i znaków związanych z produkcją i posiadaniem przedmiotów w przeszłości. Wystawie towarzyszyło fundamentalne przekonanie, że produkty pochodzące z regionu Friuli-Wenecja Julijska, którego Akwileja przez długie wieki była centrum administracyjnym, kulturowym i ekonomicznym, mają wysoką jakość, czego korzeni można doszukać się w trwającej dwa tysiące lat produkcji mającej swój początek w epoce imperium rzymskiego.

W przestrzeni wystawowej zostało zgromadzonych i zaprezentowanych ponad 300 obiektów muzealnych pochodzących ze zbiorów Muzeum Archeologicznego w Akwilei i Mercati di Traianodi w Rzymie. Na uwagę zasługują bardzo cenne przedmioty przekazane w depozyt od instytucji zagranicznych, jak na przykład Römisch-Germanisches Museum der Stadt w Kolonii (Niemcy) czy Arheološki muzej w Splicie (Chorwacja). Zgromadzone przedmioty w większości były już udostępnione dla zwiedzających, czy to formie stałych ekspozycji muzealnych w Akwilei i Rzymie, czy też w postaci okresowych wystaw organizowanych przez zainteresowane instytucje.

Na liście wystawienniczej znalazły się: brązowa obręcz niewolnika, przedmioty ze szkła, lampki, ozdoby, amfory, narzędzia medyczne i wiele innych obiektów będących w codziennym użytku starożytnych mieszkańców obu miast. Ekspozaty charakteryzuje obecność różnorodnych znaków przynależności, jak marki, stemple, godła miasta, „logo” właściciela czy podpisy. Są one świadectwem rozwijającej się w czasie relacji producenta, sprzedawcy i nabywcy. Jednocześnie jest to relacja pomiędzy przedmiotem i każdą wspomnianych kategorii osób. O tej sieci relacji sprzed wieków opowiada wystawa. Producent „wyciskający” swój znak, często własne imię, na przedmiocie, produkcie swojej pracy, dokonuje aktu komunikacji, który daje gwarancję określonej jakości produktu dla osoby, która go zakupi. Kupiec szukający towarów do zbycia, ale

i nabywca, ostatni w łańcuchu osób, nabywając produkt, dokonują gestu zaufania w oparciu o wyciśnięty na nim znak. Ten gest w wielu wypadkach skutkuje wyborem, w wyniku którego spośród wielu istniejących na rynku przedmiotów kupuje się ten jeden odróżniający się od pozostałych marką producenta. Istniejący i wystawiony na widok publiczny poprzez wystawę łańcuch gwarancji i wyborów nie jest jednak czymś odległym, przeszłym. Choć zgromadzone obiekty pochodzą ze starożytności, proces ten nie zakończył się z upadkiem starożytnego Rzymu i Akwilei, ale trwa z wieku na wiek aż do dziś, przybierając formę wybujałą, a nie rzadko patologiczną – konsumpcjonizmu. Marki najczęściej są to po prostu nazwiska przedsiębiorców, z upływem czasu stają się coraz liczniejsze. Wskazują na śmiałych mężczyzn i, co ważne, kobiety, którzy w tamtych czasach szukali ciągle nowych i bardziej chłonnych rynków zbytu.

Zwiedzając wystawę, można podziwiać zgromadzone znaki umieszczone na wytworach przemysłu budowniczego i monetach pochodzący z imperium rzymskiego. Znaczną część kolekcji stanowią wyroby, które w przeszłości budowały markę Akwilei: szklane, medyczne, kamieniarskie, lampki oliwne. Nie zabrakło odniesień do „produktów”, które także dziś stają się niezwykle modne, jak tatuaż. Stał się on szczególnie popularny w połowie XIX wieku za sprawą ponownego odkrycia dokonanego przez James Cooka w roku 1769.

Inną ciekawą część wystawy stanowią eksponaty zgromadzone w celu udokumentowania mało dotychczas przebadanego i znanego aspektu przemysłu budowlanego, jakim są przedsiębiorstwa, w których udział miały kobiety. Temat praktycznie nieobecny w źródłach spisanych znajduje swoją dokumentację w postaci pieczęci wyciśniętych na produktach budowlanych, jak cegły czy dachówki. Znaki noszą imiona kobiet znanych w czasach imperialnych, jak Augusta Pompeja Plotina, żona cesarza Trajana, Vibia Sabina, żona Hadriana, czy Annia Galeria Faustina, córka Marka Antoniusza. Na 150 imion zachowanych na przedmiotach z wieku II i III pochodzących z tego sektora przemysłu pięć jest kobiecych. Na uwagę zasługuje Flavia Seia Isauryjska, pochodząca z rodu senatorskiego, która osiągnęła wielki sukces i otrzymała tytuł pierwszej producentki cegieł w swoim rodzie.

Możliwość zapoznania się z przedmiotami „opowiadającymi” o tak mało znanych aspektach życia codziennego w starożytności, jak i współczesności czyni z wystawy *Made in Roma and Aquileia* wydarzenie niezwykle ciekawe dla różnych typów odbiorców. Wystawa dokumentuje i popularyzuje wysiłek badawczy archeologów i historyków, ale i wskazuje na obszary jeszcze mało znane i oczekujące

na swoich odkrywców w przeszłości tej odległej, jak i tej całkiem bliskiej. Z pewnością wartością, nie tylko dodaną, jest wykreowanie w świadomości odwiedzających marki, jaką jest Akwileja, i umocnienie „pierwszomarkowego produktu” w regionie, to jest Wenecji, która znajduje się w odległości 120 kilometrów.

WYSTAWA MADE IN ROMA AND AQUILEIA

Streszczenie

Zainaugurowana w sobotę 11 lutego 2017 roku w pałacu Meizlik w Akwilei wystawa jest wydarzeniem kulturalnym mającym istotny aspekt naukowy i popularyzujący badania historyczne. Stanowi ona dokumentację i popularyzację wysiłku badawczego archeologów i historyków, ale i wskazuje na obszary jeszcze mało znane i oczekujące na swoich odkrywców w przeszłości odległej, jak i całkiem bliskiej. Z pewnością wartością jest wykreowanie w świadomości odwiedzających marki, jaką jest Akwileja, i umocnienie „pierwszomarkowego produktu” w regionie, to jest Wenecji, która znajduje się w odległości 120 kilometrów.

Słowa kluczowe: Akwileja, wystawa, starożytność, wyroby, handel

EXHIBITION MADE IN ROMA AND AQUILEIA

Summary

Inaugurated on Saturday, February 11, 2017 at the Meizlik Palace in Aquileia, the exhibition is a cultural event that has a significant scientific aspect and popularized historical research. It documents and popularizes the research effort of archaeologists and historians, but also points to areas still unknown and awaiting their explorers in the distant past and in the near future. Certainly worth not only being added is the creation of brand awareness in the mind of the visitor and the strengthening of the “first product” in the region, ie Venice, which is located at a distance of 120 km.

Keywords: Aquileia, exhibition, antiquity, wares, trade

Translated by Mirosława Landowska