

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 26

rok 2017

nr 3

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra. Pamplona)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskał (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)
ks. dr Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kafińska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: redakcja-1st@wsd.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

WSPÓŁCZESNE FORMY *QUAERERE DEUM*

MODERN FORMS OF *QUAERERE DEUM*

Redaktor naukowy/Scientific editor

s. Joanna Nowińska SM

SPIS TREŚCI

s. Joanna Nowińska SM, *Słowo wstępne. Współczesne formy Quererere deum* 7

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

- ks. Konrad Jaworecki CM, *Próba performatywnego odczytania opisu stworzenia (Rdz 1–2, 4)* 13
Joanna Rams, *Obraz Boga wylaniający się z konfrontacji bezbożnego i sprawiedliwego w wybranych księgach Starego Testamentu* 23
ks. Stanisław Hałas SCJ, *Uczuciowość odzwierciedlona w Biblii. Kilka przykładów* 33
Katarzyna Dąg, *Uwarunkowania kulturowe i komunikacyjne wyrażania religijności w kontekście pracy misjonarzy* 45
ks. Andrzej P. Perzyński, *Exchange of gifts Experience of Global Christian Forum* 55
Dominika Muńko, *Edukacyjne implikacje teorii inteligencji wielorakich w nauczaniu religijnym* 67
s. Joanna Nowińska SM, *Spektrum światła i barw w obrazie Boga w Apokalipsie św. Jana. Przesłanie teologiczne* 77
ks. Janusz Królikowski, *Twórczość artystyczna i doświadczenie religijne. Aspekt historyczny i sytuacja obecna* 95
ks. Arnold Zawadzki, *Pierwotny Kościół w konfrontacji do świata pogańskiego w świetle pism Nowego Testamentu* 109
ks. Jarosław M. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii* 145
Maria Miśduch, *Sybilliańska droga do poznania Boga. IV Księga sybilliańska drogowskazem dla pogan* 173
ks. Daniel Trocholepsz, *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła* 183

RECENZJA

- ks. Rafał Leśniczak (rec.) *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices*, ed. by Daniel Arasa, Cristian Mendoza, Sergio Tapia-Velasco, Rome: EDUSC 2016, pp. 5–580 195

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 201

TABLE OF CONTENTS

sr. Joanna Nowińska SM, *Introduction: Modern forms of Quaerere Deum* 7

ARTICLES AND DISSERTATIONS

fr. Konrad Jaworecki CM, *An attempt to read the description of creation performatively (Gen 1–2, 4)* 13

Joanna Rams, *The image of God emerging from a confrontation between the unrighteous and righteous in selected Old Testament books* 23

fr. Stanisław Hałas SCJ, *Emotionality reflected in the Bible. Some examples* 33

Katarzyna Drąg, *Cultural and communicative conditions of expressing religiosity in the context of missionary work* 45

fr. Andrzej P. Perzyński, *Exchange of gifts. Experience of Global Christian Forum* 55

Dominika Muńko, *Educational implications of the theory of multiple intelligence in religious education* 67

sr. Joanna Nowińska SM, *Spectrum of light and colour in the image of God in the Revelation of Saint John. Theological message* 77

fr. Janusz Królikowski, *Creative activity and religious experience. Historical aspect and present situation* 95

fr. Arnold Zawadzki, *Early Church in confrontation with pagan world in light of New Testament writings* 109

fr. Jarosław M. Lipniak, *Justificatory aspect of the Eucharist* 145

Maria Miduch, *Sibylline way to know God. The Fourth Sibylline Oracle as a guide for pagans* 173

fr. Daniel Trocholepsz, *Leszek Kołakowski's view of God and Church* 183

REVIEW

fr. Rafał Leśniczak (rev.) *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices*, ed. by Daniel Arasa, Cristian Mendoza, Sergio Tapia-Velasco, Rome: EDUSC 2016, pp. 5–580 195

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 201

S. JOANNA NOWIŃSKA SM

SŁOWO WSTĘPNE WSPÓŁCZESNE FORMY *QUAERERE DEUM*

Poszukiwanie Boga stanowi jedną z pierwszych aktywności mentalnych człowieka. Wiąże się z pytaniem o przyczynowość zjawisk, zasadność postaw ludzkich czy kierunki podejmowanych wyborów. Konwencjonalna kognitywność, niezwykle ważna i podstawowa, wzmocniona praktyką poznanych zasad, uwzględniania odniesień wydaje się jednak nie wystarczać. Formowana ku relacji poszukuje wielokrotnie po omacku, zdana na indywidualną intuicję i osobiste wysiłki wykraczania poza popularne treści. Niniejszy tom stawia sobie za zadanie dyskurs z badanymi przez specjalistów, a przeczuwanymi przez wielu, innymi przestrzeniami doświadczania Boga oraz przybliżenie alternatywnych form spotkania z Nim, poddanie narzędzi. Celem jest tak głębokie poznanie Jego Osoby, by zachwyt nad afirmatywnym, pozytywnym podejściem Boga do stworzenia stał się udziałem każdego człowieka.

Tom otwiera artykuł **ks. mgr lic. Konrada Jaworeckiego CM**, stanowiący performatywną lekturę początku Księgi Rodzaju. Wskazuje na płaszczyznę dialogu, jaka powstaje między czytelnikiem a autorem natchnionym i Bogiem, akcentując pojawiający się tu refleks/pytanie/aspekt wiary/odniesienia do Stwórcy, bez względu na przekonania religijne odbiorcy. Dostrzeżona przez autora artykułu, niejako automatycznie odbierana teatralność pierwszego opisu stworzenia oddziałuje na obraz Boga w percepcji czytelnika, czyniąc Go plastycznym, ożywiając ruchem (poza słowem), odsłaniając bezgraniczną dobroć i afirmację. Jego głos brzmi i sprawia, a tekst zarazem lokuje czytelnika w bliskości Stwórcy, pozwalając niejako zadawać Mu pytania podczas pracy. Intrygujące jest zagadnienie performatywnego charakteru odpoczynku Boga.

Motyw obecności takiego Boga, wyciskającej znanie o na codziennych postawach człowieka podejmuje **Joanna Rams** w analizie konfrontacji sprawiedliwego i bezbożnego na przykładzie Ksiąg: Psalmów, Przysłów i Ezechiela. Pierwszy żyje w bliskości z Bogiem, natomiast drugi – podejmuje decyzję egzystowania w przestrzeni, w której Go nie ma. Jakkolwiek przywoływane w artykule teksty odnoszą się przede wszystkim do aspektu konkretnych czynów człowieka, to wydaje się, iż *clue* problemu lokuje się w odzwierciedlającej się w taki sposób decyzji życia w relacji z Bogiem lub poza Nim. Na szczególną uwagę zasługuje

przywołane stanowisko Ezechiela, który wskazuje na temporalny charakter tych wyborów, a więc tym samym możliwość zamiany miejsc i kondycji między sprawiedliwym i bezbożnym. Sam motyw kontry suponuje wagę umiejętności rozróżnienia tych przestrzeni.

Rolę uczuć, o których już wspomina J. Rams, analizując Księgę Psalmów, jako przestrzeń doświadczania Boga i poznawania Go, opracowuje **ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ**. Przedstawiając biblijne słownictwo miłosierdzia i miłości, ukazuje ogromną, intensywną czułość Boga, kryjącą się za hebrajskimi określeniami Jego postawy względem człowieka. Stary Testament odsłania Go jako bardzo wrażliwego (również na ludzkie odczucia) i bliskiego ludziom. Zastosowanie w opisie Boga określeń dotyczących emocji, zdaniem ks. prof. S. Hałasa, wskazuje na fundamentalne znaczenie relacji, do której zaprasza On człowieka. Biblia okazuje się tym samym zapisem dziejów miłości z YHWH, a każda życiowa, codzienna okoliczność – zaproszeniem do niej. Ułatwiają to obrazy Ojca i Oblubieńca, w jakich Bóg opowiada o sobie człowiekowi. Warto podkreślić także poruszony w przedłożeniu aspekt motywacyjny w ten sposób obudzonych uczuć człowieka oraz ich rolę w życiu chrześcijan.

Silnie wybrzmiewające w artykule ks. prof. S. Hałasa zagadnienie kłopotu translacyjnego w przypadku słownictwa dotyczącego uczuć, zaznaczające się pomiędzy biblijnym tekstem hebrajskim a greckim, uwarunkowane mentalnością, a rzutujące bardzo na proces poznawania Boga, stanowi niejako przedmowę do artykułu **dr Katarzyny Drąg**, dotyczącego uwarunkowań kulturowych i komunikacyjnych w wyrażaniu religijności w kontekście pracy misjonarzy. Istotę problemu stanowi kompleksowe rozumienie kultury, która zgodnie z przedstawionym przez dr K. Drąg schematem góry lodowej najczęściej jest percypowana jedynie w jej przejawach zewnętrznych, jakkolwiek w całości (ze swoimi wartościami i ich postrzeganiem, prawem, duchowością, rozumieniem relacji itd.) jest nierozłącznie związana z komunikacją. Fakt ten znajduje swoje głębokie odzwierciedlenie nie tylko w formach obrzędów liturgicznych, ale i w sposobie indywidualnego kontaktu z Bogiem. Spostrzeżenia i wnioski badawcze dr K. Drąg uświadamiają oryginalność procesu poznawczego w odniesieniu do Boga, ale również implikują refleksję nad znamionami kulturowymi przekazu biblijnego, stojącego u podstaw *quaerere Deum*. Przeanalizowane doświadczenia misjonarzy zestawione z kompetencjami międzykulturowymi stanowią mocny impuls kognitywny dla każdego odbiorcy.

Ciekawą kontynuację tematu podejmowanego przez dr K. Drąg stanowi artykuł **ks. prof. dr hab. Andrzeja P. Perzyńskiego** *Exchange of gifts Experience of Global Christian Forum*. Porusza on problem ekumenizmu w optyce wymiany darów, wskazując na komunikację jako przestrzeń umożliwiającą to działanie. Wyakcentowany aspekt duchowy ukierunkowuje na odkrywanie jedności, ofiarowanej przez Ducha Świętego. Niebagatelną rolę odgrywa wewnętrzne nawrócenie, indywidualny kontakt z Bogiem, pierwszeństwo łaski jako tworzącej wspólnotę oraz przyznanie wagi dziedzictwu, przejętemu od Apostołów, które powinno stać się również pierwszą materią dzielenia się/wymiany. Godny uwagi jest obszerny dyskurs, prowadzony przez autora w obrębie artykułu z licznymi teologami na tle dokumentów Vaticanum II

i wypowiedzi Jana Pawła II w odniesieniu do myśli Global Christian Forum, z wyróżnieniem kultury relacji, zasadzającej się na uczestnictwie, wzajemnych więziach, świadectwie i odniesieniu do chwały Bożej, z intencją uczenia się Kościołów od siebie nawzajem. Aplikacja tego modelu pozwala na pogłębione poznawanie Bożego zamysłu i logiki.

Dostrzeżenie i uszanowanie różnorodności implikuje pytanie o praktyczne wykorzystanie inności w procesie poznania Boga. Podejmuje je **mgr lic. Dominika Muńko**, prezentując edukacyjne implikacje teorii inteligencji wielorakich według modelu Howarda Gardnera w nauczaniu religijnym. Wychodząc od redefinicji inteligencji jako zdolności do rozwiązywania problemów lub dynamicznego kształtowania wytworów ważnych dla danej kultury, wskazuje siedem jej rodzajów: językową, matematyczno-logiczną, ruchową, muzyczną, wizualno-przestrzenną, intrapersonalną i interpersonalną. Kładąc nacisk na rys inkluzywistyczny edukacji religijnej, D. Muńko podaje zalety indywidualizacji procesu dydaktycznego, polegającej na przygotowaniu różnych propozycji pracy, stosownie do wachlarza inteligencji, by aktywować potencjał każdego z uczniów. Podkreśla wpływ tych działań na interioryzację treści oraz życiowe wybory. Odwołanie się do modelu inteligencji wielorakich pozwala rozbudzić pasję poznawania Boga oraz wzmacnia wrażliwość na Jego doświadczenie w realiach codzienności.

Jednym z aspektów inteligencji wielorakiej jest szczególna wrażliwość wizualna. Zaznacza się ona również u autorów biblijnych, a dochodzi do głosu szczególnie w tekstach prorockich i apokaliptycznych. Niezwykle frapujący jest fakt, że znajduje swoje odbicie w obrazie Boga. Przedstawione w kolejnym artykule **s. dr Joanny Nowińskiej SM** [redaktor naukowej tomu – dop. red. S.S.] *Spektrum światła i barw w opisie Stwórcy w Apokalipsie św. Jana i jego przesłanie teologiczne* stanowi zaledwie przyczynek do odsłonięcia Piękna YHWH, ukazanego w Biblii¹. Pozytywne konotacje światła – jako dającego życie, umożliwiającego poznanie, odkrycie różnorodności – stojące u podstaw obrazu Boga jako rozsiewającego światło i będącego Jego źródłem według relacji autora natchnionego Apokalipsy św. Jana – to tylko niektóre z aspektów odsłaniającej się tu Jego tożsamości. Połączone z barwą, wprowadzoną za pośrednictwem desygnatów, oferują doświadczenie niezwykle nasączone emocjonalnie. Ta polisensoryczność pozwala nie tylko zdobyć wiedzę o Stwórcy, ale jednocześnie tworzy więzi, afirmatywne, o rysie kalokagatycznym.

Budowa mostów poznawczych w odniesieniu do Boga opartych na pięknie to kluczowe zagadnienie artykułu **ks. prof. dr hab. Janusza Królikowskiego**. Przywołana tu relacja między twórczością artystyczną a doświadczeniem religijnym, odsyłająca do wnikliwej percepcji świata oraz odkrywania więzi między tym, co widzialne a nadprzyrodzone, rozpatrywana jest na kanwie myśli filozofów i teologów wszystkich epok. W bardzo wnikliwej prezentacji pojawia się np. myśl Hugona z klasztoru św. Wiktora wskazująca na piękno jako odbicie istoty Boga czy refleksja

¹Warta zauważenia i odnotowania jest najnowsza rozprawa s. Joanny Nowińskiej SM, *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana*, wydanej w serii: Rozprawy i Studia Biblijne jako t. 47, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2016, która jest bodajże pierwszą, pionierską na gruncie polskim publikacją/studium z zakresu egzegezy sensorycznej [przyp. red. S.S.].

Pseudo-Dionizego Areopagity, iż kontemplacja piękna upodabnia do Boga, albo G. Bruna o poezji jako sposobie najpewniejszego Jego poznania. Ukrycie i ulotność piękna, znamionujące myśl od baroku, dochodzące do głosu szczególnie w powieści prowadzą autora artykułu do stwierdzenia siły dychotomii nieba i ziemi. Podział ten wyraźnie znamionuje współczesny proces poznawania Boga.

Motyw rozdzielenia tego, co z Bogiem i tego, co poza Nim podejmuje w swoim artykule **ks. dr Arnold Zawadzki**, analizując relację pierwotnego Kościoła do świata pogańskiego. Wychodząc od charakterystycznego dla Żydów religijnego kryterium podziału świata, przybliża Boży plan zbawienia w odniesieniu do innych narodów, wysiłek i odwagę wiary Apostołów, kwestię wiedzy i jej braku (złączoną z kondycją naocznych świadków), poznanie Boga przez miłość (które kwalifikuje jako w pełni autentyczne), z jego wymiarem eklezjalnym oraz wrażliwością na braci. Umożliwienie spotkania z YHWH poganom wiąże również z obligatoryjną, w przekonaniu Apostołów, wiernością prawdzie Ewangelii, która oferuje każdemu kondycję dziecka, relację z Jezusem i oparcie na Bogu. Przywołując stanowiska pierwszego Kościoła względem różnych przejawów religijności pogańskiej oraz postaw moralnych, **ks. A. Zawadzki** podkreśla istniejącą u uczniów Jezusa świadomość wyjątkowości przesłania, jakie przekazują, oraz Osoby, z którą relację proponują.

Wielokrotnie przewijający się w artykule **ks. A. Zawadzkiego** motyw łaski, usprawiedliwienia kontynuuje w swoim przedłożeniu **ks. prof. dr hab. Jarosław M. Lipniak**, pochylając się na tym aspekcie Eucharystii. Podkreślając stopniowość, procesualność tego doświadczenia, akcentuje dokonujące się przez zjednoczenie z Jezusem uświęcenie i odnowienie ludzkiego wnętrza, przemianę ontologiczną. Przewyższa ono wszelkie formy poznania. Następujące przeobóstwienie, po wyzwoleniu z grzechu, wprowadza człowieka w większą bliskość z Bogiem, zanurza w namaszczeniu Jezusa, daje nieśmiertelność. Transformuje życie we współuczestnictwo. Doświadczenie Boga, który usprawiedliwia, skraca dystans do Niego. Eucharystia, stanowiąc, zdaniem **ks. prof. J. Lipniaka**, owoc i najwyższe uwieńczenie chrztu oraz bierzmowania, utrwała i kontynuuje zapoczątkowany w nich proces usprawiedliwienia, umożliwiając człowiekowi permanentne jego doświadczenie, ciągle od nowa.

Motyw stałego kontaktu z Bogiem, który przemienia wewnętrznie – duchowo i mentalnie – człowieka, stanowi temat IV Księgi sybilliańskiej, będący przedmiotem ostatnich badań **dr Marii Miduch**. Wyraziste odniesienie do świata żydowskiej diaspory (to jest *Sitz im Leben* tej księgi), widoczna w języku identyfikacja ze światem hellenistycznym oraz relacje wydarzeń historycznych przeplecione opowiadaniem o kataklizmach, podkreślają wagę szukania Boga w realiach aktualnego życia. Usiłując obudzić pragnienie ocalenia, autor księgi sugeruje, poprzez obrazy typowo apokaliptyczne, konieczność nawrócenia. Niezwykle cenny w kontekście tematu niniejszego tomu jest akcent na możliwość dostępu do Boga bez względu na przynależność etniczną. Co więcej, IV Księga sybilliańska: ukazuje – jakkolwiek bardzo proste i skromne – warunki moralne kontaktu z YHWH, w tym także

kultu. Nie pomija ani strachu, który niekiedy potrafi stymulować, ani motywu pośmiertnej nagrody. Podporządkuje je jednemu celowi: poznaniu Boga.

Przykładem zmagania o poznanie Boga w przestrzeni swoistej, współczesnej *galut* (diasporze) jest twórczość Leszka Kołakowskiego. Stanowi ona ciekawe odbicie, korespondencję z sybilliańskim szukaniem Boga w rzeczywistości przełomu XX i XXI w. Dyskurs nad nią podejmuje w swoim artykule ks. mgr Daniel Trocholepsz. Dla L. Kołakowskiego życie człowieka bez odniesienia do transcendencji jest bezsensowne. Wyraźnie zarazem odgranicza on zwyczajność od nadprzyrodzoności, nie zgadzając się na główną ideę partycypowania Kościoła w sprawach świata, na pomijanie postaci diabła czy tendencje ekumeniczne. Możliwe iż ta separacyjna wizja chrześcijaństwa była rezultatem fenomenu obojętności świata, o którym L. Kołakowski często mówi w swojej twórczości. Niezwykłą wagę należy przypisać jego nieustannym poszukiwaniom Boga. Odkrył wiarę jako gwarancję akceptacji życia oraz sposób poznania sensu niezrozumiałych wydarzeń. Odnalazł osobowego Boga, lecz – jak mówi przywołany w artykule o. prof. dr hab. J. Kłoczowski OP – identyfikuje się bardziej z katolickim chrześcijaństwem bezwyznaniowym. Zdaniem J. Szackiego, którego cytuje ks. D. Trocholepsz – omawiany przezeń pisarz/filozof wierzył w zło świata bez Boga. Myśl L. Kołakowskiego wydaje się stanowić wyzwanie dla każdej refleksji poszukującej Boga. Wyraźnie bowiem pokazuje, że warto szukać. A swoim zatrzymaniem w punkcie: „wierzę, ale nie mówię o Nim” – stawia pytanie każdemu odbiorcy: co wyznacza granice mojego poznania Boga i czy nie byłoby warto ich dziś zacząć przekraczać.

Proponowany na kartach tego numeru spacer między różnymi dziedzinami teologii, wyznaczony specyfiką myśli dotyczącej *quaerere Deum*, przez niekonwencjonalność sekwencji ma udostępnić wielość specjalistów. Jego pewnie nieraz zaskakujący układ z założenia nie otrzymuje prawa, by znużyć. Stawia sobie natomiast za cel uwrażliwić na analogiczne refleksy w doświadczeniu, jakie oferuje codzienność. Ona również jest polifoniczna i pełna Boga.

Wyrażam serdeczne podziękowanie ks. dr hab. Sławomirowi Szczyrbie, redaktorowi kwartalnika Łódzkie Studia Teologiczne, za możliwość redakcji tego tomu, życzliwe towarzyszenie, twórcze i inspirujące dyskusje. Dziękuję moim Przyjaciołom i Mistrzom w poszukiwaniu Boga, że zgodzili się udostępnić rezultaty swoich badań na stronach tego numeru. To wyjątkowa okoliczność wspólnego rejsu po przestrzeniach, w których każdy z nas Jego poszukuje. Serdecznie dziękuję Świeckim Misjonarzom Kombonianom za wieloletnią współpracę, udzielone wywiady, otwartość i zaufanie. Wyrazy wdzięczności kieruję do Osób przygotowujących testy do druku. Wyśięk Wszystkich nas wieńczy przecież jedno – *Maranatha*.

KS. KONRAD JAWORECKI CM

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

PRÓBA PERFORMATYWNEGO ODCZYTANIA OPISU STWORZENIA (Rdz 1–2, 4)

Słowa kluczowe: performatyka, performans, dekonstrukcja, opis stworzenia

1. Wstęp. 2. Performormatyka ze źródeł Austina i Derridy. 3. Słowo, które jest performatywne. 3.1. *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1). 3.2. Bezład pierwotny i powstanie światłości (Rdz 1, 2–3). 3.3. Widzenie, ocena i nazwanie (Rdz 1, 4–5). 3.4. *Uczyńmy człowieka* (Rdz 1, 26). 3.5. Bóg odpoczął (Rdz 2, 2). 4. Objawienie, które daje się człowiekowi opowiedzieć

1. WSTĘP

Przystępując do performatywnego czytania, czy też analizy fragmentu Księgi Rodzaju, pierwszych jej wersetów, zaznaczyć trzeba, iż w niniejszym artykule nie chodzi o poprawną wykładnię biblijnej interpretacji. Nie chodzi także o luźne dywagacje. Osią i punktem odniesienia podjętego wywodu będzie teoria performatywów J.L. Austina¹, a także derridiańska koncepcja dekonstrukcji tekstu literackiego².

2. PERFORMORMATYKA ZE ŹRÓDEŁ AUSTINA I DERRIDY

W Austinowskich aktach mowy dokonuje się odróżnienia dwóch rodzajów wypowiedzi: performatywów (ang. *perform* – działać³) od wypowiedzi konstatujących. Wypowiedzi performatywne dla Austina to zdania, które zawierają czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego w trybie

¹ J.L. Austin, *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa, 1993.

² M.P. Markowski, A. Burzyńska. *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, 378–380.

³ „Nazwa ta pochodzi oczywiście od angielskiego *perform*, czasownika, który występuje zazwyczaj z rzeczownikiem oznaczającym czynność – wskazuje ona, że *wygłoszenie wypowiedzi jest wykonaniem jakiejś czynności, jest czymś, o czym nie myśli się normalnie jako tylko o powiedzeniu czegoś*”, J.L. Austin, dz.cyt., 555.

oznajmującym i stronie czynnej, ale również czasowniki pierwszej osoby liczby mnogiej lub czasowniki drugiej i trzeciej osoby obu liczb w stronie biernej, form czasu przeszłego, a nierzadko również formy bezosobowej⁴. Austin nazywa je zdaniem performatywnym, wypowiedzią performatywną skrótowo „performatywnym”⁵. Jego istotą jest dzianie się w przestrzeni między wypowiedzią a dokonującą się rzeczywistością⁶.

Dekonstrukcja z racji swojej nieustannie podważanej wartości może być odbierana jako nieadekwatna do odczytania Pisma Świętego. Utrwalone myślenie, a także pewna granica Magisterium może jawić się jako bariera. Zatem, by dobrze zrozumieć decyzję takiego postępowania, należy zaznaczyć, że dekonstrukcja jest tutaj metodą stosowaną w wymiarze pozytywnym. Nie ma służyć burzeniu czegokolwiek, lecz stać się innym spojrzeniem na tradycyjny, nawet jeśli naukowo nadal otwarty przedmiot badań⁷. Dekonstrukcja dla myślenia performatywnego i takiej także analizy wydaje się niezbędna. Dla dekonstrukcji bowiem znaczenie ma fakt zmienności, pewnej postaci ruchu wewnątrz tekstu. Zmienność rzeczywistości, a w konsekwencji zmienność podejścia do tekstu staje się przyczynkiem do jego aktywnej analizy.

Chcąc odczytać fragment Rdz 1–2, 4 performatywnie, wydaje się oczywiste, by postawić się w miejscu czytelnika i określić jego potrzebę sięgnięcia po tekst kanoniczny. Czy jest ona z gruntu religijna, czy może tylko pogładowa? Czy odczytanie tekstu zakłada czy nie wiarę w Absolut?

Z drugiej strony, czytelnik zapewne, zakładając jego przygotowanie, odkryje, że jest to pierwsza księga Starego Testamentu. Księga, która jawi się jako wprowadzenie, początek wszystkich pozostałych. Nawet jeśli datacja znana biblistom jest inna, dla czytelnika-laika jest to księga pierwsza. Nawet jeśli nie jest ona chronologicznie pierwszym zapisanym tekstem biblijnym, to jej umiejscowienie, a także treść sprawia, że brana jest jako ewidentny i *stricte* zamierzony początek. Biblia od zawsze stanowiła odnośnik kulturowy, czy jako żydowska Tora, czy jako chrześcijański kanon. Nie sposób ją pominąć, kiedy chce się wejść w rozważanie o kondycji człowieka w świecie i o nim samym. Dlatego czytelnik, który nie ma konfesyjnego podejścia do Księgi Rodzaju, także będzie szukał prawdy wynikającej z odczytania konkretnych kulturowych jemu zrozumiałych kodów⁸. Niesamowitą rolę dla czytelnika odgrywa słowo. Słowo, które niesie znaczenie. Słowo, które nie jest, nie może być przypadkowe. Jest niezmiernie adekwatne. Dla wierzących będzie słowem żywym, dla innych słowem, które ma ogromne znaczenie do odczytywania źródeł kultury religijnej i duchowej świata⁹.

⁴ Por. tamże, 599–612.

⁵ Tamże, 555.

⁶ Por. M. Halik, *Performatywna funkcja języka religijnego na przykładzie sakramentu chrztu*, Poznań 2011, 5, mps pracy licencjackiej, Biblioteka UAM w Poznaniu.

⁷ M.P. Markowski, *Tożsamość i dekonstrukcja*, <http://p-ntzp.com/dok/11Markowski-p.pdf> (dostęp: 04.07.2017).

⁸ T. Żychiewicz, *Biblia, księga spraw człowieczych*, w: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986, 35.

⁹ Tamże, 21.

3. SŁOWO, KTÓRE JEST PERFORMATYWNE

Idąc za derridiańską zależnością fragmentów, nie trzeba skupiać się na poszczególnych *passusach*, analizując je niejako po kolei. Można rozpocząć od dowolnego tekstu lub zatrzymać się na fragmencie, który zaintrygował, skupił uwagę¹⁰. Jednak zakładając chęć wejścia w przestrzeń biblijną, czytelnik, rozpoczynając od tych, a nie innych wersetów, podejmie również swoje doświadczenie spotkania z Księgą, jej treścią i „bohaterami”, od Księgi Początków¹¹.

3.1. NA POCZĄTKU BÓG STWORZYŁ NIEBO I ZIEMIĘ (Rdz 1, 1) 12

Pierwsze zdanie Księgi Rodzaju zatrzymuje uwagę na czasie i próbie jego określenia. Oczywiście nie implikuje to doszukiwania się konkretnej chronologii, jednak czytelnik będzie potrzebował określenia czasu, którego jednak nie otrzyma. Nie jest bowiem zadaniem tej księgi doprecyzowanie jakichkolwiek norm czasowych. Według H.U. von Balthasara czas w odniesieniu do Boga, w przyjętym wydarzeniu zbawczym męki, śmierci i zmartwychwstania, „nie jest tym, co historycznie zaszło (*factum*), albo łańcuchem możliwych do opowiedzenia faktów; w równie niewielkim stopniu jest to coś ponadczasowego, co należałoby z nich wyprowadzić, czy idea w jakiś sposób istotna dla dnia dzisiejszego, «istota», czy też pozostający w spoczynku byt; jest to jak najbardziej wydarzenie, które prostopadle wbija się w łańcuch faktów światowych, i jako takie objawia zarazem sposób istnienia żyjącego Boga i sposób Jego działania; prostopadłym wtargnięciem w czas sądzi On i ratuje świat, wdarcie to jest czynem i słowem zarazem. Według Pisma istnieje ustanowiony przez Boga «właściwy czas» (*idioti kairoi*)”¹³. Czytelnik może zatem potrzebować odniesień czasowych lub być może wystarczy mu owo prawo początków.

Jak zatem, bez odpowiedniej egzegetycznej wiedzy, określić, odkryć znaczenie „początku”? Pytanie tak postawione zakłada, że niezbędne jest uprzednie zdobycie jakiegokolwiek wiedzy na temat otrzymanego tekstu. Bóg jednak jest tym, który się objawia i daje siebie. Czy więc potrzebuje człowiek jakiegokolwiek przygotowania, by odpowiedzieć na Objawienie? Wydaje się, że nie jest to konieczne¹⁴. Początek to rozpoczęcie. To jakaś granica. To moment, od którego coś się zaczyna. Jednak tutaj mamy założenie, że nie jest to początek jako taki, ponieważ jest on wywołany przez Boga, który musiał być wcześniej, przed początkiem. Ze stwierdzeniem tym zgadza się egzegeza i analiza językowa¹⁵. Dla tej ostatniej znamienne będzie jednak to, że ów początek dzieje się, wydarza za przyczyną Boga. Konkretnego twórcy

¹⁰ A. Burzyńska, *Lekturografia: Filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, Pamiętnik Literacki 91 (2000), z. 1, 50.

¹¹ Hebrajska nazwa Księgi Rodzaju brzmi *Berēšit*.

¹² Wszystkie cytaty za: *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań. Pallottinum. 2000.

¹³ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, Kraków 2003, 24–25.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Dei Verbum, 2.

¹⁵ M. Kehl SJ, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Kraków 2008, 154–156.

działa. On naznacza początek istnienia nieba i ziemi. W analizie performatywnej znaczenie ma sam fakt, że czytelnik otrzymuje wypowiedź, która opowiada o tym wydarzeniu. Austin mówi o konieczności zaistnienia okoliczności, w jakich wypowiada się słowo. Zatem pytaniem pozostanie, czy owo pierwsze zdanie jest performatywne, czy jest zdaniem konstatującym?¹⁶ Dlatego że nie sam Bóg – jak to będzie w kolejnych wersetach – jest mówiącym sprawcą, lecz opis stworzenia nieba i ziemi zostaje ukazany jako zapożyczenie, jako komentarz zewnętrzny.

Wyobrażeniowo jest to niesamowicie plastyczne, choć według teorii Austina, nie będzie należeć do performatywów¹⁷. Sam fakt stworzenia ziemi i nieba z doświadczenia wydaje się oczywisty do wyobrażenia. Jednak opis, tytuł Księgi nie jest performatywny jako akt mowy. Niezmiernie ciekawe zatem będzie zaobserwowanie kontekstu komentarza zewnętrznego. Hipotetycznie autor, a w konsekwencji czytelnik, staną się niejako nadrzędni w stosunku do Boga. „Władza” czytania i tworzenia spocznie na czytelniku, który najpierw zabierze głos, by następnie oddać go Bogu. Jeśli dorzuci się w tym miejscu element związany z natchnieniem, z „autorstwem” Pisma, to otrzymamy zadziwiająco ciekawy obraz performatywności. Z jednej strony wypowiedź nie jest performatywna, ponieważ opisuje tylko sprawczość dzieła, z drugiej strony jest ona bardzo konkretnie określona – Ja, Bóg stworzyłem...¹⁸. Dekonstrukcyjne czytanie może odnaleźć tutaj swój rozpowszechniony element Inności¹⁹. Pojawi się pytanie, z kim czytelnik dialoguje? Czy partnerem rozmowy jest autor natchniony, czy sam Bóg? Czytelnik staje naprzeciw konkretnego autora, jednak to on wyznacza sobie rozmówcę. Pojawia się zaufanie lub wątpliwość. Jeśli od początku odrzuca się możliwość obecności osób trzecich w akcie stworzenia, jak zatem przyjąć prawdomówność twórcy – narratora? Jeśli jednak dołączyć do czytania doświadczenie świata, wydaje się, że zaufanie, ba, nawet wiara w słowa odczytane staje się nie bezpodstawna. Jeśli będzie czytelnikowi zależało na konfrontacji z autorem, jakim jest Bóg, to stanie wobec możliwości, by mieć do czynienia z jakąś formą wyznania wiary w Absolut. Jeśli czytelnik pozostanie li tylko na gruncie literackości, jego odpowiedź autorowi może nie mieć charakteru polemiki z prawdą tekstu. A nade wszystko z wiarą i przyjmowaniem prawdy o stworzeniu. Za każdym razem jednak dzieło – w tym przypadku fragment o stworzeniu – wytworzy sobie swojego czytelnika. Pozwoli mu mniej lub bardziej otworzyć się na działanie tekstu. Czytanie stanie się performatywne²⁰.

3.2. BEZŁAD PIERWOTNY I POWSTANIE ŚWIATŁOŚCI (Rdz 1, 2–3)

Warto spojrzeć na kolejne wersety tekstu o stworzeniu. Drugi nakreśla sytuację panującą u początku. Jest on o tyle istotny i znaczny, że tworzy zdarzeniowość. Opisana przestrzeń może stać się miejscem dziania się kolejnych wydarzeń. Znajduje

¹⁶ J.L. Austin, dz.cyt., 637.

¹⁷ Tamże, 629–639.

¹⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, 24.

¹⁹ A. Burzyńska, *Lekturografia*:..., art.cyt., 53–55.

²⁰ Tamże, 54.

tu swoje uzasadnienie kolejny punkt derridiańskiej metody percepcji tekstu, gdzie czytanie porównywalne jest do „spektaklu” rozgrywającego się na „scenie tekstu”²¹.

Trzeci werset jest dla lektury performatywnej znacznie ciekawszy. Pojawia się tu Stwórca, który od narratora otrzymuje głos. Bóg mówiący zyskuje cechy ludzkie niejako automatycznie. Nie jest to sam głos, dający się usłyszeć. Wydaje się, jakby głos otrzymał postać cielesną, samego Boga²². W tym miejscu pamięć przywołuje artystów, którzy na przestrzeni epok niejako zawłaszczyli sobie ten teren i poprzez kulturę wizualną przekazali niekoniecznie adekwatny obraz Boga. Warto przywołać kilka przykładów: Michał Anioł – *Bóg Stworzyciel*, William Blake – *Bóg*, Stanisław Wyspiański – *Stań się*, Cima de Conegliano – *Bóg Ojciec*. U Michała Anioła Bóg otrzymuje postać jakby wyłaniającą się z przestrzeni nieba. Jest potężnym, stanowczym starcem. U Blake’a jest to Bóg, który posługuje się specyficznym sprzętem mierniczym, wyznaczającym granice świata. Wyspiańskiego *Stań się* łączy secesyjne motywy przyrody i dynamiczności ruchu. Bóg stwarza nie tylko za przyczyną słowa, ale jak mogłoby się wydawać także za przyczyną uniesionej ręki. Cima de Conegliano natomiast ukazuje Boga jako spolegliwego starca, który zanurzony w chmurach rozkłada ręce w geście dialogu, troski, ewentualnie sprawczości. To zdecydowanie dobry Bóg Ojciec.

Wizualność lub inaczej teatralność przedstawienia prowadzi do odczytania Rdz 1, 3 jako struktury dramatycznej. Nie zostają przedstawieni wykonawcy czynności zapowiedzianej głosem. Zatem wszystko dzieje się za przyczyną działania i mocy sprawczej głosu Boga i wypowiedzianych przez Niego słów. Za Austinem można by się zastanawiać, jaka jest intonacja, ton głosu etc. Malarstwo, tworząc obraz Boga, niejako nadaje głosowi brzmienie. Nie sposób bowiem nie utożsamić głosu z widzialnym wyobrażeniem. Zatem samo nadanie Bogu cech ludzkich, wprowadzenie Go po części na scenę ludzką sprawia, że czytelnik ma do czynienia z dekonstrukcyjnie pojętą performatywnością – odegraniem spektaklu²³. W zależności od wyobrażeń, od uprzedniego zapożyczenia, od tekstów kultury wizji Boga może Jego słowo traktować, niejako słyszeć/usłyszeć jako srogi i surowy rozkaz, jako stwórcze, patetyczne słowo polecenia, czy też zupełnie, zupełnie inaczej. Jego (czytelnika) wyobrażenie, wrażenie także będzie uzależnione od wcześniejszych znaczeń zapożyczonych.

3.3. WIDZENIE, OCENA I NAZWANIE (Rdz 1, 4–5)

Trzeci werset to także obraz niezwłoczności stwórczej mocy Boga. Bóg mówi i dzieje się to, co mówi. „Niechaj się stanie światłość. I stała się światłość”. Słowa Boga, a zatem i On sam jawią się jako nieuchronne i natychmiastowe. Boże słowo nabiera niezmiennie adekwatnej kreacji. Nie ma mowy o czasie. Światłość staje się natychmiast. Jakby sam zamysł – rozumując po ludzku – wywołując słó-

²¹ Tamże, 52.

²² Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003.

²³ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, 427–433.

wem, stwarzał automatycznie. Oddzielenie ciemności od światła poprzedzone zostało osądem o tym, że Bóg widział, że światłość jest dobra. Moc ilokucyjna, według Austina, stanowiłaby o tym, że samo stwierdzenie o widzeniu przez Boga dobroci światłości jest performatywne. Niejako sprawcze. Dobroć w konsekwencji późniejszych fragmentów nie wydaje się li tylko określeniem wartości stworzeń. Jest ona przypisana samemu Bogu. Jego działanie wyprowadza wartościowość stworzeń. Sam Bóg jest stwórcą, który swoją mocą powołuje do istnienia rzeczy dobre. Sprawczość dokonuje się niejako przez sprawcę. Bóg jako dawca nie jest twórcą przeciwnego sobie zamysłu. W rozumieniu performatywnym ciekawym zjawiskiem będzie sama forma widowni, która przyjmuje od Stwórcy swoje cechy. Szczególnie pojęta obecność i forma dawania się Boga uświadamiają czytelnika, że dzięki takiemu wglądowi w dzieło stworzenia sam może czerpać i być aktywnym uczestnikiem.

Do elementu sprawczości dobrych stworzeń dochodzi aspekt nazewnictwa pojawiający się w piątym wersecie. Autor ukazuje Boga jako tego, który niesie ze sobą akt stwórczy, ale także, nadając imiona, określa ich status. Oddając Bogu moc nazywania poszczególnych stworzeń, łączy siebie, człowieka ze Stwórcą w sposób nierozzerwalny i po raz kolejny przedstawia się czytelnikowi jako nad-narrator. Jeśli nie był naocznym świadkiem, znajomość nazw przynależy do tego, kto „spotkał” Tego, który je nadał. Nawet jeśli są one tak prozaiczne jak dzień i noc. W naszym rozważaniu i rozumieniu performatywnym staje się to okazją do ukazania szczególnego kontekstu rozumienia autora opisu stworzenia. Jako czytelnicy stajemy znów naprzeciw kogoś, kogo chcielibyśmy zapytać o źródło owej wiedzy? O potwierdzenie jej, które miałyby zbliżyć nas do Stwórcy. Pojawia się znów kategoria pewności i zaufania. Wierzę autorowi natchnionemu czy Bogu?

Koniec piątego wersetu to informacja o upływie czasu. Ciekawe jest to, że wieczór i poranek to pory dnia, które wyznaczone są przez słońce, którego jeszcze nie ma. Nie zostało stworzone. Nie mamy zatem oczywistego źródła światła. Skąd zatem nasz wszytkowiedzący narrator zna określenia końca i początku dnia? Jedno przypuszczenie może iść na jego korzyść – zna, ponieważ kiedy Bóg nazywał dzień i noc, naturalne było nazwanie wszystkich pór doby związanych z panowaniem światłości, czy też ciemności. Na niekorzyść autora można by snuć przypuszczenie, znów balansujące na granicy zaufania, że autor jest li tylko hochsztaplerem, nie zaś przekazicielem prawdy.

3.4. UCZYŃMY CZŁOWIEKA (Rdz 1, 26)

Założenie fragmentaryczności analizy warunkuje fakt, iż nie zostanie podjęte badanie formy nadanej przez autora poszczególnym dniom, ani też refleksja nad układem literackim całości. Celem niniejszego artykułu nie jest prezentacja egzygetycznego podejścia do tekstu. Wybór passusów warunkowany jest interesującymi aspektami lektury w nurcie Austiniowskim. Kolejnym znamennym fragmentem, który wydaje się niesamowicie ciekawy z gruntu performatywności, jest moment stworzenia człowieka. Nie jest on tożsamy, w znaczeniu językowym, z poprzednimi. Poprzednie wersety rozpoczynały się od znanego nam sformułowania: „Bóg

rzekł...” oraz od „niechaj”. „Niechaj powstanie...”, „Niech zbiorą się...”, „Niechaj ziemia...” W przypadku stworzenia człowieka mamy do czynienia z czymś zupełnie innym. Bóg nie zwraca się stwórczym aktem dziania się, lecz używa bardziej osobowego „uczyńmy”. „Uczyńmy” staje się znamieniem inności działania. Potwierdza to znacznie uczynienie człowieka na „Nasz obraz, podobnego Nam”²⁴. Dzięki osobowemu „uczyńmy” człowiek może poczytywać sobie zaszczytne miejsce korony stworzenia. Z jednej strony jest on stworzony tego samego dnia co „istoty żywe różnego rodzaju”, jednak jego początek nie jest identyczny z tworzeniem zwierząt²⁵. Następnie oddaje mu panowanie nad rybami, ptactwem, bydłem, co więcej nad ziemią i wszystkim zwierzętami. Ten akt oddania panowania jest szczególnie. Nikt wcześniej nie otrzymał takiej władzy. Można by pomyśleć, że Bóg niejako stwarzał wcześniej wszystko po to, by teraz móc „oddać” człowiekowi w posiadanie. Po raz kolejny należy się odwołać do narratora, który umieszcza taki zapis w dziele stworzenia. On sam właśnie poprzez tak prozaiczny fragment kreśli obraz szczególnego znaczenia człowieka w dziele stworzenia. Wyznacza mu również szczególnie zakres obowiązków. Doświadczenie świata dla autora jest przecież doświadczeniem bardzo naturalnym. Zwierzęta i ziemia to jeszcze nie naukowo zbadana sfera, lecz rzeczywistość, w której prawa natury są bezapelacyjne. Tym bardziej oddanie jej w ręce człowieka ukazuje siłę tożsamości człowieka. Natomiast nazywanie będzie aktem performatywnym powołującym do istnienia.

Kolejne wersety, od 28 do 30, stają się performatywnym wyznaczeniem przestrzeni posiadania i odpowiedzialności. Człowiek zostaje zobowiązany do płodności i rozmnażania się. W myśl performatywnych aktów mowy jest to performatyw wyraźny skierowany do konkretnego odbiorcy. Performatywy wyraźne to wypowiedzi performatywne występujące między innymi w takich postaciach jak „Ja x że”, „Ja x temu a temu” lub „Ja x”, gdzie x oznacza czasownik performatywny nazywający czynność dokonywaną przez dane wypowiedzenie²⁶. W tym miejscu należałoby zwrócić uwagę także na sprawczość Bożego słowa. Jeśli Bóg tak postanawia, to także staje się sprawcze – będzie się dziać. Nie jest to zapowiedź, czy też propozycja. Nie wydaje się też nakazem, lecz zaproszeniem. Zaproszeniem, które dziać się będzie. Autor ukazuje Boga jako Tego, który co prawda ma moc sprawczą, lecz jednocześnie nie niweczy niczego, co wcześniej postanowił. Specyfika człowieka w zamyśle Boga wydaje się konsekwentna. Skoro człowiek otrzymał oryginalne miejsce w całym dziele, teraz nie może być zrównany z pozostałymi stworzeniami.

3.5. BÓG ODPOCZAŁ (Rdz 2, 2)

Pozostaje jeszcze jedna kwestia do rozpatrzenia. Czy odpoczynek Boga może być performatywny. Czy odpoczynek jest niedziałaniem. Czy może być taki moment w Bogu, kiedy Bóg nie działa. Idąc literalnie sformułowaniem zawartym w tekście:

²⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, Część 1: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2003, 303–321.

²⁵ Tamże, 322–332.

²⁶ J.L. Austin, dz.cyt., 614.

Bóg odpoczywa. Jedynym działaniem jest błogosławieństwo. Nie jest ono jednak jednoznacznie umieszczone w czasie. Nie wiadomo, czy Bóg odpoczął po błogosławieństwie, czy w trakcie odpoczynku pobłogosławił „ów siódmy dzień”²⁷. Wydaje się, jakoby autor celowo nie wprowadził kategorii czasu, by na zakończenie ukazać się nam jednak nie jako wszechwiedzący lecz jako ten, który li tylko opisuje, streszcza niejako dzieje początków. Kończy wszak: „oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi.”

Wydarzenie dnia siódmego wygląda jak pokorne wycofanie się obserwatora. Przestrzeń „odpoczynku Boga” nie zostaje skażona obecnością podglądacza. Znamienne wydaje się, że w przeciwieństwie do wcześniejszych dni ten nie otrzymuje potwierdzenia o widzeniu w nim dobra. Wydaje się, że nie należy traktować tego jednak jako zaprzeczenia, lecz sama obecność Boga, odpoczynku i błogosławieństwa prowadzi do przemilczanego potwierdzenia dobra.

4. OBJAWIENIE, KTÓRE DAJE SIĘ CZŁOWIEKOWI OPOWIEDZIEĆ

Lektura tekstu literackiego, do jakiego niewątpliwie należy analizowany fragment Księgi Rodzaju, dzięki niewielkim i nielinearnym zapożyczeniom dekonstrukcyjnym pozwala na odczytanie go performatywnie. Nie jest to, jak przystało na performatykę, jedyne i wiążące odczytanie. Performatyka bowiem nie ma na celu jednoznacznego odczytania i zamknięcia w ramy. Odczytanie tekstu za każdym razem może nasuwać inne skojarzenia i być inaczej „odgrywane”²⁸. Jest to próba, która ma na celu ukazanie możliwości szerokiego, nie dogmatycznego czytania tekstów kultury, jakimi niewątpliwie jest Pismo Święte. Nie stając w kontrze do egzegezy i badań biblijnych, wydaje się dostępne takie czytanie, które może posłużyć za niesamowicie ciekawy punkt styczny dla osób szerzej zapoznanych z teologią, jak i dla tych, którzy zupełnie niekonfesyjnie podchodzą do Objawienia. Być może spotkanie na takiej płaszczyźnie naukowej pozwoli jednej i drugiej stronie zaobserwować coś, czego dotąd nie udało się dostrzec.

BIBLIOGRAFIA

- Austin J.L., *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa: PWN 1993.
- Balthasar H.U., *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. z niem. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo M 2003.
- Balthasar H.U., *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, Część 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. z niem. W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo M 2003.
- Biblia Tysiąclecia* – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań: Pallottinum 2000.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: UNIVERSITAS 2013.

²⁷ A.J. Heschel, *Szabat*, Kraków 2009.

²⁸ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka...*, dz.cyt., 438–442.

- Burzyńska A., *Lekturografia: Filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, Pamiętnik Literacki 91 (2000), z. 1, 43–80.
- Halik M., *Performatywna funkcja języka religijnego na przykładzie sakramentu chrztu*, Poznań 2011, mps pracy licencjackiej, Biblioteka UAM w Poznaniu.
- Heschel A.J., *Szabat*, tłum. z ang. H. Halkowski, Kraków: Esprit 2009.
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2003.
- Kehl M., SJ, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo W drodze 2008.
- Markowski M.P., *Tożsamość i dekonstrukcja*, <http://p-ntzp.com/dok/11Markowski-p.pdf> (dostęp: 04.07.2017).
- Markowski M.P., Burzyńska A., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków: Znak 2006.
- Żychiewicz T., *Biblia, księga spraw człowieczych*, w: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin: TN KLUL 1986.

AN ATTEMPT TO READ THE DESCRIPTION OF CREATION PERFORMATIVELY (GEN 1–2, 4)

Summary

Focusing on the first couple of verses in Genesis (Gen 1–2:4), one can discover its amazingly performative character. The Word of God is creative and has effective power; it can be subject to the analysis of performative utterances by Austin, which seems to stress its significant character.

Reading this text in light of deconstruction theory by Derrida leads us onto the path of fully performative interpretation of culture texts. Of course it is just an attempt, which is a little far-fetched but it still remains interesting and scientifically stimulating.

Key words: performance, deconstruction, creation description

Nota o Autorze

Ksiądz **Konrad JAWORECKI** CM – prezbiter w Zgromadzeniu Księża Misjonarzy, magister licencjat teologii, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; absolwent Wydziału Teologicznego i Dziennikarstwa UPJPII, Reżyserii Teatrów Dzieci i Młodzieży WST we Wrocławiu oraz wiedzy o teatrze na AT w Warszawie. Zainteresowania badawcze: performatyka, teologia dogmatyczna, teatr, media, sztuka. Kontakt – e-mail: ja_konrad@poczta.onet.pl

JOANNA RAMS

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

OBRAZ BOGA WYŁANIAJĄCY SIĘ Z KONFRONTACJI BEZBOŻNEGO I SPRAWIEDLIWEGO W WYBRANYCH KSIĘGACH STAREGO TESTAMENTU

Słowa kluczowe: bezbożny, sprawiedliwy, postawa, kontrast, napomnienie, przemiana

1. Wstęp. 2. Pra-wzór Bożej sprawiedliwości. 3. Sprawiedliwy a bezbożny w Księdze Przysłów. 4. Odmienny los sprawiedliwego i bezbożnego według Księgi Psalmów. 5. Sprawiedliwy czy bezbożny – efekt wyboru w danym momencie (koncepcja Księgi Ezechiela). 5. Zamyśł Boga uwidaczniający się w ocenie ludzkich postaw

1. WSTĘP

Każda z ksiąg Starego i Nowego Testamentu stawia sobie za cel poznanie Boga, które dokonuje się przez jasne zarysowanie granicy między pojęciami dobra i zła oraz wyraziste zdefiniowanie ich przez wzgląd na potrzeby czytelnika. Często stosowanym narzędziem kształtującym te pojęcia na kartach Biblii jest narracja. Obok niej pojawia się forma charakterystyki danej postawy przez ukazanie jakiejś formy specyficznego dla niej działania. Pozwala to odbiorcy na utworzenie zestawienia przymiotników, które charakteryzują człowieka dobrego i człowieka złego. Człowiek dobry jest określany jako prawy, wierny, a przede wszystkim sprawiedliwy. Z kolei człowiek zły to grzeszny, niegodziwy, nieprawy, występny. Słowem: żyjący bez Boga, bezbożny.

2. PRA-WZÓR BOŻEJ SPRAWIEDLIWOŚCI

Pojęcie sprawiedliwości jest obecne w całej Biblii. Treść poszczególnych ksiąg bardzo często wskazuje ją jako szczególną i wybitną właściwość Boga¹. Jako cecha boska musiała zaskakiwać ludzi żyjących kilka tysięcy lat temu, w społe-

¹ Por. A.M. Sicari, *Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie*, Communio 1 (1981), nr 1–2, 54; więcej patrz: T.M. Dąbek, „Pan jest sprawiedliwy i sprawiedliwość kocha” (Ps 11, 7). *Sprawiedliwość – uczciwość – przyzwoitość w Piśmie Świętym*, Kraków 2014, 11–42.

czeństwie ukształtowanym przez politeizm oraz antropomorficzne pojmowanie bogów. Uformowany przez autorów biblijnych obraz sprawiedliwości przynosi ze sobą, poprzez relację człowieka z Bogiem, charakterystykę człowieka sprawiedliwego². W opozycji do niej powstaje też jednolity zestaw cech, które odnosić się będą do człowieka sprzeciwiającego się Bogu, bezbożnego. W licznych opisach te dwa opozycyjne kręgi znaczeniowe są przedstawiane na zasadzie kontrastu. Ten właśnie zabieg ma duży wpływ na rozumienie analizowanych pojęć. Połączenie tych dwóch epitetów jest w logice wypowiedzi biblijnych jednym z najbardziej popularnych zabiegów zarówno literackich, jak i znaczeniowych.

Szczególnie w Starym Testamencie pojęcia „sprawiedliwy” – „fdq” i „bezbożny” – „rś” są wiele razy zestawiane i konfrontowane, czemu towarzyszy staranny opis obu postaw. Cechy te są często wspominane jedna po drugiej, aby uwypuklić moralną wartość bycia sprawiedliwym jako istotnego warunku prawidłowej relacji z Bogiem. Opis bezbożnego, zestaw określeń opisujących go, ma podkreślić znaczenie ludzkiej prawości. Uważa się powszechnie, że „rś” jest najważniejszym antonimem dla „fdq”³.

Przymiotnik wywodzący się z rdzenia „fdq” występuje w tekstach biblijnych wielokrotnie. Pierwotnego znaczenia tego terminu należy, jak się wydaje, szukać u Fenicjan. Zwraca uwagę fakt, że nazywał on wyjątkowo szlachetne cechy króla, a także bogów. Stawał się określeniem i znakiem szczególnej prawości w zachowaniu⁴.

Rozumienie Bożej sprawiedliwości i życie według jej zasad staje się koniecznością w momencie, kiedy objawienie Boga precyzuje się w izraelskim monoteizmie: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie” (Pwt 6, 4). Dalej idzie prorok Izajasz. Przekazuje słowa Boga o samym sobie: „Ja jestem Jahwe i nie ma nikogo więcej” (Iz 45, 6). Te kateryczne stwierdzenia stają się nie tylko wyznacznikami faktu, że Bóg jest jeden i jedyny. Bóg staje się naturalnym Prawodawcą, ale również partnerem Izraela w wypełnianiu prawa⁵. Oznacza to również, że wyznaczniki Bożej sprawiedliwości będą determinować sposób postępowania Jego wyznawców. Potwierdzają to opowiadania o działaniach sędziów i królów. Ich postępowanie jest zwykle oceniane w kontekście lojalności i posłuszeństwa wobec Boga (por. 2 Sm 4, 11). Księgi, takie jak: Nehemiasza, Rut czy Estery, całą swoją narrację skupiają na postaci człowieka sprawiedliwego, rozbudowując zarówno akcję, jak i opisy walki wewnętrznej bohatera.

Autorzy, wywodzący się z nurtu judaistycznego, zwracają uwagę, że styl biblijnego obrazowania cechuje bezwzględna uczciwość⁶. W ten sposób powstaje charakterystyka człowieka sprawiedliwego, prawego w postępowaniu, uczciwego i poboż-

² Por. E. Hamel, *Wiara a sprawiedliwość społeczna*, Communio 1 (1981), nr 3, 41.

³ Por. W. Węgrzyniak, *Niesprawiedliwy Bóg w Psalmach*, Verbum Vitae 26 (2014), 17.

⁴ Por. 𐤕𐤓𐤕, w: W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Bible Works 9.0, pod hasłem.

⁵ J.J. Pudelko, *Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza a za złe karze: spojrzenie biblijne*, Warszawskie Studia Teologiczne 26 (2013) 2, 43–44

⁶ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2013, 334.

nego. Człowieka opowiadającego się po stronie Jahwe i Jego Prawa. Sprawiedliwy żyje w bliskiej zażyłości z Bogiem, chce rozumieć Jego nakazy, wprowadza je w życie. Owocem takiego postępowania, według Biblii, jest zrównoważone, pełne spokoju i dobrobytu życie.

W sposób oczywisty zaistnieć musi przeciwieństwo tak rozumianej sprawiedliwości. Oddaje ją znaczenie słowa „rś”, tłumaczone jako „bezbożny”. T. Brzegowy wyjaśnia znaczenie tego terminu. Pierwotnie słowo to oznaczało osobę, którą sąd ogłosił winną przestępstwa. Potem zaczęto używać go w odniesieniu do kategorii ludzi, którzy zawinili wobec Prawa i zostali wykluczeni z synagogi⁷. Ujmując najkrócej, jest to postawa ignorująca Boga, a nawet charakteryzująca się działaniem rozmyślnym wbrew Bożemu prawu, na szkodę innych ludzi. Rdzeń „rś” nazywa niegodziwość w myślach i słowach, złe postępowanie nie tylko w stosunku do Boga, ale i do ludzi⁸. Opisy postępowania ludzi sprzeciwiających się Bogu są równie bogate i wyraziste, jak te odnoszące do sprawiedliwości.

3. SPRAWIEDLIWY A BEZBOŻNY W KSIĘDZE PRZYSŁÓW

Najjaskrawiej kontrast analizowanych postaw „fdq” i „rś” uwypukla się w bezpośrednim ich zestawieniu, w obrębie jednego obrazu czy utworu literackiego. Najczęściej występuje to w Księdze Przysłów. Na drugim miejscu, jeśli chodzi o wykorzystanie obu słów w ramach jednego utworu, jest Księga Psalmów. Trzecią pozycję zajmuje Księga Ezechiela. W pozostałych utworach zestawienia są pojedyncze. Przyglądanie się funkcjonowaniu zestawienia omawianych przymiotników zostanie odniesione właśnie do wymienionych ksiąg.

Księga Przysłów jest utworem dydaktycznym, w którym każde zdanie zawiera morał i może istnieć jako samodzielna wypowiedź, niezależna od reszty tekstu. Tak zbudowane jest przysłowie, krótkie zdanie, będące gatunkiem literackim niewielkich rozmiarów. Charakterystyczna jest tu zwięzłość myśli i przekazu oraz właśnie mocno wyakcentowany kontrast dobrego i złego postępowania. Za pomocą kilku słów zarysowana zostaje mądrość życiowa, występująca często jako pouczenie. Z zasady budowa przysłowia ma być celna i łatwa do zapamiętania.

W obrębie tej Księgi zestawienie sprawiedliwy – bezbożny nabiera niezwykle wyrazistego znaczenia. Jak podaje S. Potocki, zestawienia „sprawiedliwy – przewrotny” dominują w rozdziałach 10–15⁹: „Sprawiedliwy nigdy się nie zachwieje, a bezbożni nie będą mieszkać na ziemi” (Prz 10, 30), „Wargi sprawiedliwego znają życzliwość, a usta bezbożnych przewrotność” (Prz 10, 32).

W sposób bardzo konkretny każda maksyma charakteryzuje przepaść moral-

⁷ Por. T. Brzegowy, *Psalterz i Księga Lamentacji*, Tarnów 2007, 87.

⁸ Por. עֲשֵׂר R.L. Harris, G.L. Archer Jr., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Bible Works 9.0, pod hasłem.

⁹ Por. S. Potocki, *Księga Przysłów: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 2008, 106–107.

ną między bezbożnym a sprawiedliwym, np.: „Sprawiedliwy nienawidzi kłamliwego słowa, a przewrotny zachowuje się bezwstydnie i nikczemnie” (Prz 13, 5). Każda też, zdanie po zdaniu, rysuje cechy człowieka wybierającego drogę sprawiedliwości (Prz 11, 5–10). Zestawienia czasowników i przymiotników nie pozostawiają też wątpliwości co do wyznaczników i konsekwencji postępowania bezbożnego: „Dom bezbożnego zostanie zburzony, a namiot prawych rozkwitnie” (Prz 14, 11). Tak wzmocniony kontrast między ich działaniem, który można odnaleźć w Księdze Przysłów, jest przemyślany i zdecydowanie oczekiwany. Celem dydaktyzmu przysłów jest wskazanie cech potrzebnych do podążania „drogą prawych”. O. Plöger wykazał, że w zróżnicowanych zwrotach dominuje jeden motyw: „owocowanie prawości” człowieka sprawiedliwego, dla niego samego i jego otoczenia¹⁰. Także przeciwnie, skutki nieprawości bezbożnego zmieniają jego samego oraz otoczenie, w którym funkcjonuje (Prz 11, 11)¹¹. W ten sposób kształtują się powody, dla których warto przyjąć zalecany przez mądrość i doświadczenie sposób życia.

Inny cel to pobudzenie do szukania właściwej postawy, do dokonania właściwego wyboru. Wizerunek zarówno sprawiedliwego, jak i bezbożnego jest tu statyczny, niezmienny. Stabilizacja tak ujętego zestawienia jest niezbędna. Tworzy ponadczasowe wzorce osobowe i ułatwia wybór właściwej postawy życiowej.

4. ODMIENNY LOS SPRAWIEDLIWEGO I BEZBOŻNEGO WEDŁUG KSIĘGI PSALMÓW

Kolejną księgą, w której funkcjonuje tak statyczny obraz omawianego kontrastu, jest Księga Psalmów. Będąc w rozumieniu literackim liryką, pokazuje ona, podobnie jak poprzednio omówione przysłówia, postawy bezbożnego i sprawiedliwego oraz ich cechy. Robi to za pomocą rozbudowanych opisów sytuacji i zachowań ludzkich. Wszelkie użyte środki stylistyczne uwypuklają jednoznaczność pojęć „rś” i „fdq”.

Psalmista bardzo precyzyjnie mianem sprawiedliwego określa człowieka, który słucha Bożego słowa i jest wierny przymierzowi zawartemu z Bogiem (Ps 1, 2)¹². Trwa on również we wspólnocie z ludźmi na zasadach określanych przez to przymierze. Odróżnia go to w sposób znaczący od bezbożnego, który nie poważa tego typu relacji, a nawet usiłuje ją unicestwić.

Proces ten jest bardzo widoczny w Ps 1; 11 i 37. Pojawia się tam zestawienie analizowanych terminów. Skrajność postaw jest mocno wyeksponowana. Dzieje się to dzięki porównaniom, epitetom bogatszym niż w Księdze Przysłów. Psalm jako gatunek literacki jest bliski pieśni lub hymnowi. Daje to większe możliwości wyrażenia myśli w sposób opisowy, ewokatywny. Powstające w ten sposób alegorie ułatwiają wyobrażenie sobie tych postaw i wzmacniają ich przeciwstawność. Wszystkie ich cechy stają się dzięki temu intensywniejsze.

¹⁰ Por. T. Brzegowy, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2003, 108.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. H. Witczyk, *Psalmy – dialog z Bogiem*, Katowice 1995, 205.

Istotne zdaje się i to, że uwaga autora natchnionego skupiona jest najbardziej na postępowaniu sprawiedliwego. Pojawiają się tu, co trzeba podkreślić, obrazy trudności życiowych, następujących po wyborze właściwej drogi (Ps 11, 2). Konsekwencje dobrego wyboru nie zawsze są jednoznacznie pozytywne jak w przysłowiaach. Psalmi idą minimalnie dalej. Wskazują, że postawę człowieka często weryfikuje życie. Powoduje chociażby zniechęcenie (Ps 37). Często to właśnie przysłowio- wi „bezbożni” utrudniają życie sprawiedliwemu (Ps 37, 32). Jednak sprawiedliwy okazuje się silny. Postępuje nienagannie. Bezbożny, mimo częściowego powodze- nia, skazany jest na klęskę (Ps 37, 38–40). Schemat cech bezbożnego i sprawiedli- wego zostaje zachowany.

T. Brzegowy podkreśla w egzegezie Psalmu 1 wyraźne oddzielenie sprawie- dliwego od bezbożnego¹³. W tekście dokonuje się to w dwojaki sposób: za pomocą zwrotów negujących oraz opisujących postępowanie właściwe, pozytywne¹⁴. Wers pierwszy jest rozbudowanym poniekąd wyliczeniem niepożądanych postaw. Wpro- wadzony zostaje motyw zebrania szyderców (Ps 1, 1) jako kontrast do analogicz- nego zgromadzenia sprawiedliwych (Ps 1, 5)¹⁵. Jest to forma inkluzji, charaktery- zującej się pewną cyklicznością, w której autor powraca w puencie do motywu od którego rozpoczął¹⁶. Podobny zabieg zostaje wykonany w wersji krótszej, który już tylko w obrębie wersu 6 (Ps 1, 6) konfrontuje sformułowania „droga bezbożnych” i „droga sprawiedliwych”. Jednocześnie stanowi to puentę utworu i akcent na bie- gunowość opisywanych postaw. Teologiczna wymowa Psalmu 1 silnie weryfikuje postawę prawych: to ludzie szczęśliwi, którzy przechodzą przez życie, respektując Prawo Pańskie¹⁷.

W Psalmie 11 zostaje ukazana ważna cecha prawego, jest nią zawierzenie Bożej sprawiedliwości¹⁸. Znacząco odróżnia to ufającego od bezbożnika. Wiąże się to z faktem, że sam Bóg jest sprawiedliwy, co skutkuje specjalną więzią, gdyż „pra- wi zobaczą Jego oblicze” (Ps 11, 7b). Bóg, którego „powieki śledzą synów ludzkich” (Ps 11, 4c) i który „bada sprawiedliwego i złego” (Ps 11, 5a), nie znajduje sprawie- dliwości i zaufania w postępowaniu bezbożnego. Retoryka hebrajska stosuje tu ter- min „nienawidzi” aby określić skrajny kontrast relacji.

Kolejny Psalm 37 ma budowę zbliżoną do Księgi Przysłów. Taki właśnie za- myśl autora podkreśla ponumerowanie wersów literami alfabetu hebrajskiego. Każ- da z tych liter daje też początek oznaczonemu przez siebie wersowi. Jest to specy- ficzna forma akrostychu. Funkcja dydaktyczna wydaje się szczególnie dochodzić do głosu w obecnym w każdym zdaniu przeciwstawieniu bezbożnego sprawiedliwe- mu. Z całego Psalterza w tym utworze metoda porównań jest najbardziej widoczna. Postępowanie sprawiedliwego zostaje związane z zaufaniem Bogu (Ps 37, 5), mą- drością (Ps 37, 30), szacunkiem do Bożego prawa oraz nienaganną postawą moralną.

¹³ Por. T. Brzegowy, dz.cyt., 87.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. S. Łach, *Księga Psalmów: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1990, 105.

¹⁶ Por. M. Dahood, *Psalms 1.1–50*, Garden City 1966, 5.

¹⁷ Por. T. Brzegowy, dz.cyt., 90.

¹⁸ Por. S. Łach, dz.cyt., 132.

(Ps 37, 21 i 26). Interesującym odcieniem tego utworu jest pewien paradoks losu, który często stawia prawego wobec trudności życiowych, natomiast człowiek zły ma siłę i władzę (Ps 37, 35)¹⁹. Jest jednak przesłanie, które ma uwypuklić nienaruszalność zestawu cech sprawiedliwego i bezbożnego. Nawet zmienny los i pozorne odwrócenie ról ostatecznie przynosi wygraną człowieka idącego „drogą Pana”.

5. SPRAWIEDLIWY CZY BEZBOŻNY – EFEKT WYBORU W DANYM MOMENCIE (KONCEPCJA KSIĘGI EZECHIELA)

Omówione wcześniej postawy i ich wyrazista charakterystyka znajdują zastosowanie w trzeciej z ksiąg, Księdze Ezechiela. Jest to utwór różniący się funkcją oraz budową literacką od Księgi Przysłów i Psalmów. Za kryterium wspólne z poprzednio omawianymi księgami można przyjąć często pojawiające się, bliskie zestawienie słów sprawiedliwy – bezbożny, w znaczeniu antonimicznym „fdq” – „rš”. Zupełnie inny jest jednak kontekst. Schemat ten pojawia się w momencie, gdy prorok zostaje pouczone o sposobach upominania ludzi odchodzących od Boga (Ez 3, 18–21 i 18, 24–28 oraz 33, 13–19).

Zaznaczyć należy, że Ezechiel niewątpliwie dobrze rozumie wzorce osobowe, uformowane zarówno w prawie zwyczajowym, jak i zwyczajnie w rodzinie²⁰. Traktuje je właśnie jako statyczne, tradycyjne i niezmiennie normy postępowania. Powołuje się na tę wiedzę w rozdziale 18, gdzie ważnym wyznacznikiem staje się osobista odpowiedzialność za grzech²¹. Wywód rozpoczyna się słowami: „Człowiek, jeśli będzie sprawiedliwy, będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość” (Ez 18, 5). W wersach kolejnych (Ez 18, 6–8) następuje szybkie i zdecydowane wyliczanie zachowań oczekiwanych od człowieka bogobojnego²². Podobnie scharakteryzowany zostaje człowiek grzeszny (Ez 18, 11–13). Wyliczanie powtarza się jeszcze raz od 14 do 18 w., w formie nieco krótszej. Daje to wzmocnienie efektu obrazu. Oznacza także, że prorok jako syn swojego narodu dobrze znał zwyczajową symbolikę. Była dla niego oczywista i ustabilizowana²³.

Jednakże potem następują wersy 21–24, których akcja, podobnie jak w Księdze Przysłów i w Psalmach, stawia obok siebie pojęcia bezbożności i sprawiedliwości. Tu niepostrzeżenie zachodzi pewna zmiana w ich definiowaniu, charakteryzowaniu człowieka, który do tej pory żył dobrze i tego, którego życie przebiegało z dala od Boga. Dostrzec można dynamiczną zmianę patrzenia na te pojęcia. Zarówno człowiek sprawiedliwy, jak i człowiek bezbożny stają wobec możliwości czy rzeczywi-

¹⁹ Por. G. Boboryk, *Saddiq wobec JHWH na przykładzie wybranych psalmów*, Rocznik Teologiczny, Chrześcijańska Akademia Teologiczna 56 (2014) 1, 16 nn.

²⁰ R. Rumianek, *Orędzie Księgi Ezechiela*. Collectanea Theologica 77 (2007), nr 4, 9–22.

²¹ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 539.

²² Por. J. Jachym, „Sprawiedliwy” według Ez 18, Łódzkie Studia Teologiczne 6 (1997), 206–207.

²³ A.S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Ezechiela. Rozdziały 11–20*, Opolska Biblioteka Teologiczna, Opole 2009, 198.

stości swojego grzechu²⁴. Wobec konieczności wytrwania w dobrym bądź zmiany złego postępowania. To ich zrównuje. Nie stoją już naprzeciw siebie, ale po tej samej stronie. Nie mają znaczenia ich cechy, a także dotychczasowe wybory i osiągnięcia. Ważne staje się, czy podejmują działanie w sytuacji odstępstwa od prawa, czy chcą i potrafią dokonać zmiany lub wrócić na drogę prawości.

Obraz sprawiedliwego i bezbożnego przestaje być statyczny. Staje się dynamiczny, niejednoznaczny, nieoczywisty i dyskusyjny. Błąd wyboru właściwej postawy, a także grzech jest możliwy dla obu typów ludzkich. Zarówno sprawiedliwy, jak i grzesznik mogą zostać postawieni w sytuacji upomnienia wobec ich złego postępowania. Wyznacznikiem jest tu ich pozycja i postępowanie wobec Boga oraz ludzi. Oznacza to, że i wzorcowy „sprawiedliwy” może potrzebować nawrócenia.

Ciekawy efekt daje zestawienie wersów 21–22: „A jeśli by występny porzucił wszystkie swoje grzechy, które popełniał, a strzegł wszystkich moich ustaw i postępowałby według prawa i sprawiedliwości, żyć będzie, a nie umrze; nie będą mu poczytane wszystkie grzechy, jakie popełnił, lecz będzie żył dzięki sprawiedliwości, z jaką postępował” z wersem 24 : „A gdyby sprawiedliwy odstąpił od swej sprawiedliwości i popełniał zło, naśladować wszystkie obrzydliwości, którym się oddaje występny, czy taki będzie żył? Żaden z wykonanych czynów sprawiedliwych nie będzie mu poczytany, ale umrze z powodu nieprawości, której się dopuszczał, i grzechu, który popełnił”. Uważna obserwacja budowy tekstu pokazuje wyraźny schemat logiczny. W obu przypadkach mowa jest o człowieku, który żył według jakiegoś modelu i zmienił go całkowicie. Zmiana przynosi pewne konsekwencje. Cała egzystencja zostaje przeobrażona mocą jednej decyzji człowieka. W obu też przypadkach przestają się liczyć realia „starego” życia. Różnica polega na tym, iż w pierwszej wersji istotą życia było zło. Decyzja o nawróceniu uratowała człowieka od ostatecznego upadku i, co więcej, usprawiedliwiła wszystkie dotychczasowe błędy. Drugi kazus to życie dobre i przyкладne. W pewnym momencie mechanizm złego wyboru doprowadza do grzechu, który niszczy człowieka i jego pozytywne osiągnięcia.

Ciekawe, iż nie zachodzi tu ocena moralna analizowanych postaw. Pojawia się tylko pewna „instrukcja” zawarta w prostym komunikacie: jeśli jakkolwiek człowiek schodzi z drogi właściwej – trzeba go upomnieć. Celem zabiegów proroka ma być ocalenie życia i sprawiedliwego, i bezbożnego. Ezechiel nie wskazuje żadnej z postaw jako ostatecznej. Nie wartościuje, nie ocenia. Nie zastanawia się, co skłoniło człowieka prawego do zejścia z właściwej drogi. Najważniejsze jest zachowanie się w sytuacji napomnienia. Sprawiedliwy i bezbożny w sposób równy stają też wobec możliwości wyboru postawy. Dostają podobne zadanie. Dynamizm tej decyzji niweczy posągowość obrazu sprawiedliwego. I on może, w słabości ludzkiej, wejść na drogę sprzeciwu wobec Boga. Zaskakujące staje się to, że jego dotychczasowa sprawiedliwość nie chroni go od przyszłych błędów.

W cytowanym fragmencie Księgi Ezechiela nie ma rywalizacji między postawami ludzkimi. Jest natomiast bardzo wyrazisty kontrast między wyborami i ich konsekwencjami. Ezechiel unika oceny i klasyfikacji. Wskazuje na rangę wyboru w ży-

²⁴ Por. J. Homerski, *Księga Ezechiela: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 2013, 72–73.

ciu. Dynamizm różnicy pomiędzy bezbożnym a sprawiedliwym polega na tym, że w każdej chwili mogą się oni zamienić rolami. I znowu, w każdej chwili, gdy dokonają się poznanie, zrozumienie błędów, może nastąpić kolejna przemiana w ich życiu.

Tak właśnie wygląda oryginalność obrazu sprawiedliwego i bezbożnego w dziele Ezechiela oraz omówionego wcześniej klasycznego kontrastu. Traci on tu swoje znaczenie. Oczywiście statyka wcześniejszych obrazów była nieodzowna, aby uwypatnić tę mobilność postaw. Ich dynamika jest dużo bliższa rzeczywistości ludzkiego życia. Zmianę podkreśla zrównoważenie postawy proroka wobec tych, których upomina. Każdy człowiek, w każdej chwili, może się stać bezbożnym lub sprawiedliwym. Jest to kwestia reakcji na słowo Boże, umiejętności słuchania ostrzeżeń i nauk. Ważna okazuje się chęć autorefleksji i przemiany. Autor Księgi przewartościował cały wizerunek „fdq” – „rš”. Uczynił go bardziej życiowym. Uznał, że posągowość klasycznej postawy biblijnej i jej pedagogika kształtuje pewne obrazy, jednak zwyczajne postawy życiowe nie są tak niewzruszone i jednoznaczne. Prorok daje nadzieję, że każdy ma drogę ocalenia. Trzeba tylko zaufać Słowu.

I jeszcze jedna uwaga na koniec. Wspomniane wyżej zestawienie wersetów oddziela w tekście w. 23. Jest to pytanie, które stawia człowiekowi Bóg: „Czyż tak bardzo mi zależy na śmierci występnego – wyrocznia Pana Boga – a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył?” (Ez 18, 23). Sugeruje, że wobec rzeczywistości grzechu nie ma sprawiedliwego i bezbożnego. Jest człowiek, którego wolna wola decyduje. Bóg nie pozwala sobie na odebranie tego prawa swemu stworzeniu. Prosi jednak: „Odrzućcie od siebie wszystkie wasze przestępstwa, którymi sprzeniewierzyliście się! Uczynicie sobie nowe serce i nowego ducha! I dlaczego umieracie, domu Izraela” (Ez 18, 30).

6. ZAMYŚL BOGA UWIDACZNIAJĄCY SIĘ W OCENIE LUDZKICH POSTAW

Przywołane teksty, a w nich konfrontacja postawy sprawiedliwego i bezbożnego, pokazują szczerść i prawosć intencji Boga. Podaje On człowiekowi ponadczasowy klucz do poznania siebie poprzez refleksję nad postawami i wydarzeniami. Droga, której etapami są napomnienie, słuchanie i zrozumienie, prowadzi do transformacji człowieka. Konsekwencją jest dojrzała postawa wiary. Człowiek poznaje swojego Boga jako skutecznego obrońcę, cierpliwego i wyrozumiałego, stabilnego w decyzjach. Uczy się Mu ufać i sam jest pewien Jego zaufania.

BIBLIOGRAFIA

- Boboryk G., *Saddiq wobec JHWH na przykładzie wybranych psalmów*, Rocznik Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2014 nr 56, 5–26.
Brzegowy T., *Psalterz i Księga Lamentacji*, Tarnów: Biblos 2007.
Brzegowy T., *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów: Biblos 2003.
Dahood M., *Psalms 1.1–50*, Garden City: Doubleday & Company 1965.

- Dąbek T.M., „*Pan jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość*” (Ps 11, 7): *Sprawiedliwość – uczciwość – przyzwoitość w Piśmie Świętym*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe 2014.
- Hammel E., *Wiara a sprawiedliwość społeczna*, *Communio* 1 (1981), nr 3, 39–51.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka*, Kraków: Esprit 2013.
- Holladay W.L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Bible Works 9.0.
- Homerski J., *Księga Ezechiela: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań: Pallottinum 2013.
- Jachym J., „Sprawiedliwy” według Ezechiela 18, *Łódzkie Studia Teologiczne* 6 (1997), 197–208.
- Jasiński A.S., *Komentarze do Księgi Ezechiela*, rozdziały 1–10; 11–20; 31–39; Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2005, 2009–2014.
- Łach S., *Księga Psalmów: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań: Pallottinum 1990.
- Potocki S., *Księga Przysłów: wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań: Pallottinum 2008.
- Pudółko J.J., *Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza a za złe karze : spojrzenie biblijne*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 26 (2013) 2, 41–53.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Rumianek R., *Zbawczy charakter sprawiedliwości Bożej według Ezechiela 9, 1–11*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 20 (2007) 1, 21–27.
- Sicari A.M., *Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie*, *Communio* 1 (1981), nr 1–2, 49–66.
- Węgrzyniak W., *Niesprawiedliwy Bóg w Psalmach*, *Verbum Vitae* 26 (2014), 15–32.
- Witczak H., *Psalmy – dialog z Bogiem*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1995.

THE IMAGE OF GOD EMERGING FROM A CONFRONTATION BETWEEN THE UNRIGHTEOUS AND RIGHTEOUS IN SELECTED OLD TESTAMENT BOOKS

Summary

Justice is a difficult concept. Its description is present in almost every chapter of the Bible. It has various aspects. However, the basic message is that justice comes from God and it leads towards Him.

The purpose is to become a righteous man who is formed by God's Justice. By repeating this adjective, the Bible defines this attitude and contrasts it with the picture of a wicked man and impiety itself. This can be observed mainly in the Book of Proverbs and in the Book of Psalms. A simple structure of proverbs allows us to notice the contrast between a wicked and pious man. A similar structure of psalms makes it possible to compare both concepts. Selected parts of the Books define those contrasting attitudes. This leads us to predictable conclusions.

Some interesting phrases can be observed in the Book of Ezekiel. The author avoids static concepts and the final classification of a righteous man who will never become a sinner. The prophet knows those attitudes. He is interested how man can change. He wants to know if man can hold on to such attitude. The narration of the Book does not contrast both attitudes but it challenges and evaluates them.

Key words: unrighteous, righteous, attitude, contrast, admonition, change

Nota o Autorze

Joanna RAMS – studentka V roku teologii na UPJPII w Krakowie, magistrantka na seminarium z egzegezy Starego Testamentu; zainteresowania badawcze: profetyzm starożytnego Izraela, historia biblijna, lingwistyka semicka.

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

UCZUCIOWOŚĆ ODZWIERCIEDLONA W BIBLII KILKA PRZYKŁADÓW

Słowa kluczowe: miłosierdzie, łaska, ελεος, hesed

1. Wstęp. 2. Bogate słownictwo miłosierdzia. 3. Miłość oblubieńcza i rodzicielska. 4. Określanie postawy chrześcijańskiej za pomocą uczuć – motywacja emocjonalna

1. WSTĘP

Najczęściej rozumie się teksty Pisma Świętego i interpretuje jako bardzo konkretne i wymagające pouczenia, przykazania i normy. Różne wydarzenia, opisane zwłaszcza w Starym Testamencie, jawią się wtedy jako pełne nieubłaganej sprawiedliwości Bożej, Jego dominacji nad światem i nawet pewnego rodzaju surowości w stosunku do człowieka. Nawet przymierze na Synaju widzi się niekiedy jedynie w perspektywie Bożej potęgi i władzy nad Izraelem. Pan Bóg jawi się jako potężny Władca, który decyduje o losie swojego ludu, a zarazem i innych narodów.

Pisząc książkę na temat biblijnego słownictwa miłości i miłosierdzia i porównując w niej odcienie znaczeniowe różnych określeń hebrajskich i greckich¹, zdałem sobie sprawę z tego, jak wiele jest w Piśmie Świętym terminów wyrażających Bożą dobroć, miłość i miłosierdzie. Zrozumiałem też, jak trudno je przetłumaczyć na współczesne słowa w języku polskim, a zarazem i w innych językach, aby tę dobroć Bożą należycie wyrazić. Ich współczesne odpowiedniki, takie jak np. *łaska* i *miłosierdzie* brzmią dziś niezbyt miło i nieprzekonująco. Zdają się uwydatniać Bożą wyższość i władztwo nad ludźmi, a tym samym i ludzką bezradność. Równocześnie dostrzegłem już u najdawniejszych tłumaczy Biblii z języka hebrajskiego na grecki (tzw. Septuaginty) trudności z doбором właściwych odpowiedników i niezupełną ich adekwatność w stosunku do początkowego oryginału.

¹ S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011. Została ona wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, w serii naukowej pt. *Studia*, jako ich t. XVIII.

Dlatego pragnę się podzielić z czytelnikiem niektórymi spostrzeżeniami na temat uczuciowości wyrażonej w Piśmie Świętym i uwidocznić to na kilku przykładach, choć cały problem wydaje się znacznie szerszy.

2. BOGATE SŁOWNICTWO MIŁOSIERDZIA

Zacznę więc od słownictwa miłosierdzia, które wnikliwie przestudiowałem we wspomnianym już opracowaniu książkowym. Okazuje się najpierw, że jest ono bogate i bardzo często używane. Współcześnie dobrze rozumiemy i należycie dowartościowujemy samo określenie miłości, w oryginalnym języku *'āhēb* lub *'ahābāh*. Dziwić jednak może fakt, że w Biblii rzadko określa ono postawę i uczucie Boga do ludzi. Co najwyżej kilka razy określa relację Boga do najbardziej zasłużonych postaci, takich jak np. król Salomon (2 Sm 12, 24; Ne 13, 26) oraz patriarchowie (Pwt 4, 37), a zwłaszcza Abraham (2 Krn 20, 7; Iz 41,8). Jeżeli już ta miłość jest odniesiona do ludu, to zawsze jest podany szczególny jej motyw, np. sprawiedliwość (np. Ps 11, 7; 33, 5)². Normalnie jednak jako określenie uczucia Boga do swojego wybranego ludu Biblia nie używa określenia *'āhēb*. Dlaczego?

Wynika to ze specyfiki znaczeniowej tego słowa. Otóż określa ono uczucie spontanicznie wynikające z upodobania, które lepiej by było przetłumaczyć na język polski jako *lubić*. Określa bowiem naturalne uczucie, jakie łączy mężczyznę z kobietą (np. Pnp 1, 3 n. 7; 3, 1 n), a także miłość rodzicielską do własnych dzieci (Rdz 22, 2; 37, 3 n; Oz 11, 1). Może również oznaczać upodobanie do określonej potrawy, którą np. syn Izaaka miał przyrzadzić ojcu, aby otrzymać błogosławieństwo (Rdz 27, 4. 9. 14), czy nawet do pewnych zajęć, np. uprawy roli (2 Krn 26, 10). Dlatego też najlepszym jego polskim odpowiednikiem jest *lubić*, a nie *kochać*. Wydaje się, że właśnie dlatego słowo to nie jest w Biblii używane jako określenie miłości Boga do swojego ludu, choć odwrotnie tak. Znany tekst biblijny zawiera przykazanie miłości Boga przez człowieka z *całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił* (Pwt 6, 5 i in.)³.

Inaczej jednak jest z jego greckim odpowiednikiem *αγαπή* i *αγαπαω*. Okazuje się, że greckie słowa mają już inny odcień znaczeniowy i wskazują na miłość bardziej szlachetną i ofiarną. Są też coraz częściej używane w Biblii jako określenie miłości Bożej nie tylko w Nowym Testamencie, lecz już w najpóźniejszych księgach Starego Testamentu pisanych od początku po grecku, np. Mdr 11, 24; 16, 26⁴. Ewangelista Jan uczyni z tego słowa podstawowe określenie relacji między Bogiem jako Ojcem a Jego Synem oraz chrześcijanami⁵.

² Szersze rozwinięcie tamże, 53 nn.

³ Tamże, 42–47; 50 nn.

⁴ Tamże, 57 nn.

⁵ Określenie *αγαπή* (*αγαπαω*) występuje najczęściej w Ewangelii Janowej (44 razy) i Pierwszym Liście św. Jana (52 razy). Określa zarówno miłość Ojca do Syna (J 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 24) jak i Syna do Ojca (14, 31), oraz Ojca i Syna do chrześcijan (3, 16; 13, 1; 15, 9) i na odwrót (J 14, 15; 21). Określa również miłość braterską we wspólnocie chrześcijan (13, 34 n; 15, 17), co jest zastosowa-

Okazuje się, że jako określenie dobroci i miłości Boga do swojego ludu autorzy Starego Testamentu preferowali inne określenia, jak np. *hesed*, *hēn*, *hānan* oraz *raḥāmīm*. Tłumaczymy je zazwyczaj jako miłosierdzie czy łaska, jednak te polskie odpowiedniki nie oddają głębi znaczeniowej tych określeń. To samo dotyczy także innych języków współczesnych. Wiele wskazuje na to, że określenia *łaski* czy *miłosierdzia* zdewaluowały się znaczeniowo w naszej kulturze i stały się określeniami niemiłymi, źle kojarzonymi. Zaczęły się nam kojarzyć z drobną jałmużną rzucaną żebrakowi na odczepne, albo jako przejaw pychy tego, kto udziela pomocy w potrzebie. Zazwyczaj chodzi o niezbyt wielki datek pieniężny, który bardziej upokarza otrzymującego, niż stanowi realną pomoc. Charakterystyczne dla współczesnej kultury jest to, że działalności dobroczynnej nie określa się już jako miłosierdzie, lecz jako akcję charytatywną, czy też pomoc humanitarną. Nawet kościelną organizację, która zajmuje się pomocą osobom biednym i potrzebującym, nazwano *Caritas*, a nie miłosierdzie, a jej protestancki odpowiednik to *Diakonia*.

O ile jeszcze potrafimy zrozumieć Boże miłosierdzie dla ludzi, to już zdecydowanie nie akceptujemy łaski okazywanej nam przez innych ludzi. Mówimy przecie: „nie potrzebuję niczyjej łaski ani miłosierdzia!” Okazaną łaskę i miłosierdzie potraktowalibyśmy jako własne upokorzenie, jako przejaw wyższości tego, kto świadczy nam pomoc⁶.

Niemniej jednak określenia biblijne, szczególnie w hebrajskim oryginale, wcale nie zawierają takiego odcienia znaczeniowego. Na przykład w określeniu *hesed*, które jest bardzo charakterystycznym określeniem Bożej dobroci w stosunku do ludzi, zupełnie nie widać tego niuansu znaczeniowego. Jest ono określeniem bardzo oryginalnym i nie znajduje dokładnego odpowiednika ani w językach współczesnych, ani nawet w grece biblijnej czy łacinie. Precyzyjne określenie jego znaczenia było i jest przedmiotem naukowych opracowań, a nawet osobnych publikacji książkowych i ma już sporą bibliografię⁷. W moim opracowaniu na temat biblijnego słownictwa miłości i miłosierdzia wnioskuję, że określa on przede wszystkim wierną miłość Boga do swojego ludu. A wniosek ten opieram przede wszystkim na obserwacji, że to pojęcie występuje z reguły w kontekście określeń, które wskazują na wierność i trwałość, a zwłaszcza *przymierza* (18 razy w Biblii Hebrajskiej), wierności (*’ēmet* – 32 razy), określenia wieczności (*’ôlām* – 58 razy), pamięci (12 razy), a nawet *pokolenia* w sensie trwania przez wiele pokoleń (4 razy). Można powiedzieć, że *hesed* to miłość wynikająca z przymierza. Przymierze zaś, które Bóg zawierał ze swym

niem najczęstszym w Pismach Nowego Testamentu – por. J.H. Elliott, *I Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, 386 n. Określa więc wszystkie relacje religijne między Bogiem, Chrystusem i chrześcijanami, co można uznać za specyfikę Pism Janowych. Nie ma w nich natomiast określeń miłosierdzia za wyjątkiem 2 J 3.

⁶ Doskonale wyczuwał ten problem św. Jan Paweł II i dlatego w IV rozdziale swojej Encykliki *Dives in misericordia* obszernie wyjaśnia, że przyjęcie syna marnotrawnego nie było jego upokorzeniem (nr 6).

⁷ Np. W.F. Lofthouse, *Hen and Hesed in the Old Testament*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 51 (1933) 29–35; J. Czerski, *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (stan badań)*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 30 (1983), z. 1, 103–16; K.D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Inquiry*, Eugene OR 2002.

ludem, jawi się w tym kontekście jako zobowiązanie do wiernej miłości, na którą zawsze można liczyć i do niej się odwoływać⁸.

Toteż chodzi o charakterystyczne określenie miłości Boga do swojego ludu, do której zobowiązał się na mocy zawartego przymierza. Nigdy natomiast nie określiła relacji Boga do narodów pogańskich, ponieważ z nimi Bóg nie był zobowiązany do wiernej miłości na mocy przymierza.

Równocześnie należy zauważyć, że wierna miłość stanowi, również w relacjach międzyludzkich, najcenniejszy ideał, którego wszyscy pragną i sobie życzą. Któż bowiem nie pragnie być kochany miłością wierną i niezawodną, na którą można zawsze, w każdej życiowej sytuacji liczyć i na niej polegać? Taką właśnie miłość ofiaruje nam Bóg, poczynszy od Starego Przymierza. Jest to rzeczywiście piękna i wspaniała miłość, której sens trudno wyczuć, czytając tłumaczenie biblijnych tekstów oddających ją jako łaskę czy miłosierdzie. Widać to najlepiej w Psalmach, w których twierdzenie o wiernej miłości Boga pojawia się wielokrotnie jako swoistego rodzaju refren: *kî le 'ôlām ḥasdô – bo Jego dobroć na wieki* (Ps 118, 136). Jednak jeśli słowo to zostało przetłumaczone jako *łaska* czy *miłosierdzie*, trudno w nim dostrzec określenie pięknej i wiernej miłości Boga do swojego umiłowanego ludu. Niektórzy jednak próbują, i to zupełnie słusznie, tłumaczyć ten charakterystyczny refren właśnie w sensie wiernej miłości Boga do swojego ludu⁹.

Okazuje się, że już dawni tłumacze Septuaginty w III czy II w. przed Chrystusem mieli problemy z oddaniem tego hebrajskiego terminu na język grecki. Widać to w wyborze różnych greckich odpowiedników, jednak najlepszym okazał się ελεος i właśnie nim najczęściej tłumaczy hebrajski *ḥesed*. Nie jest to jednak odpowiednik dokładny, ponieważ zawiera w sobie aspekt litości, współczucia i ubolewania nad cierpieniem i biedą, którego w hebrajskim oryginale zupełnie nie widać. Jednak właśnie ten grecki odpowiednik najlepiej uwydatniał Bożą transcendencję, a zarazem Jego wrażliwość na cierpienia, których Jego lud wielokrotnie doświadczał, zwłaszcza od czasów niewoli babilońskiej¹⁰. Dlatego też jest preferowany jako odpowiednik hebrajskiego *ḥesed*.

Wydaje się, że takie właśnie przetłumaczenie hebrajskiego słowa na język grecki, a później na łacińską *misericordia*, wywarł przemożny wpływ na późniejsze tłumaczenia oraz na nasze postrzeganie Bożej dobroci w stosunku do człowieka. Dobrze że sięgając do bardziej pogłębionej analizy określeń hebrajskich, próbuje się dziś wydobyć pierwotny sens pięknego określenia biblijnego.

⁸ S. Hałas, dz.cyt., od s. 95 i pełne zestawienie połączeń na s. 120 n.

⁹ Np. francuska *Bible de Jérusalem* tłumaczy to określenie przez *amour*, współczesne tłumaczenia angielskie jako *steadfast love* (English Standard Version i New Revised Standard Version), czy też *loyal love* (New English Version). Również ks. H. Witczyk proponuje tłumaczyć ten zwrot jako: *Jego miłość na wieki – Miłość Jahwe napelnia ziemię* (Ps 33, 5). *Świat dziełem miłości Boga*, w: *Pan moim światem. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65 rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 373 n. Por. S. Hałas, dz.cyt. 100–102.

¹⁰ Por. J. Czernski, art.cyt. 116; J. Kudasiewicz, *Kontemplacja miłosiernego oblicza Jezusa Chrystusa*, w: *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja. Materiały sympozjów katechetycznych Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (lata 2002 i 2003)*, red. A.E. Klich, Kraków 2003, 152.

Innym określeniem, które jest powodem analogicznych trudności, jest *hēn* i *hānan*, które dziś jest tłumaczone z reguły jako łaska. W swoim hebrajskim pierwowzorze jest ona pewnego rodzaju odwrotnością znaczeniową *hesed* i oznacza miłość spontaniczną, nie wynikającą ze zobowiązań. Najbardziej chyba charakterystyczny w tym względzie jest zwrot *znaleźć łaskę (hēn) w czyichś oczach*. Napotykamy na niego aż 41 razy w Biblii Hebrajskiej i oznacza, że ktoś został obdarzony szczególnymi względami ze strony kogoś z reguły starszego, ważniejszego, czy też stojącego wyżej w hierarchii społecznej, np. króla (1 Sm 16, 22; 1 Krl 11, 19) lub właściciela terenu (Rt 2, 2.10.13). Użycie zwrotu w relacjach międzyludzkich pozwala nam lepiej zrozumieć jego sens znaczeniowy, kiedy jest użyty w relacji do Boga¹¹. Najbardziej chyba znanym zastosowaniem tego zwrotu są słowa skierowane przez anioła do Maryi podczas Zwiastowania: *znalazłaś bowiem łaskę u Boga* (Łk 1, 30). Znaczą one, że przyszła Matka Mesjasza została otoczona przez Boga szczególną miłością i dzięki niej uzdolniona do spełnienia swej szczególnej roli¹².

Przytoczone przykłady pokazują, że chodzi o szczególne względy i życzliwość okazywaną spontanicznie komuś, kto wcale nie musiał na to zasłużyć. Łukasz na pewno chce pokazać, że Maryja została otoczona taką właśnie miłością Boga i na Jej przykładzie doskonale uwidoczniał, czym jest Boża łaska. Nic w tym dziwnego, skoro był przecież uczniem św. Pawła, który, jak słusznie zauważono, jest nowotestamentalnym teologiem łaski. Podkreśla jej podstawowe znaczenie w Odkupieniu ofiarowanym człowiekowi (np. Ga 2, 21; 5, 4; Rz 3, 24 itd.)¹³. Łaska, dzięki której dostąpiliśmy odpuszczenia grzechów i zbawienia, to po prostu określenie miłości Bożej do ludzi, na którą sobie przecież nie zasłużyli. I to wyjaśnia najprawdopodobniej predylekcję Pawła do tego właśnie określenia Bożej miłości i dobroci, które doskonale uwidacznia miłość zaofiarowaną nie tylko narodowi żydowskiemu, lecz także, a może nawet przede wszystkim, poganom¹⁴.

Widać tendencję, aby w tych dwóch określeniach dopatrywać się nie tyle sensu miłości i życzliwości Bożej, Jego konkretnego działania, czy też skutków tego działania¹⁵. Wynika to zapewne ze specyfiki naszej współczesnej mentalności, która chętniej skupia się na konkretnym działaniu i jego wymiernych skutkach, emocje zaś traktuje jako sprawę osobistą, subiektywną i trudną do weryfikacji. Takie jednak rozumienie łaski, czy też określenia *hesed* prowadzi do pomieszania pojęć i relatywizacji ich znaczenia w zależności od skutków, których są przyczyną¹⁶. Tendencję tę widać np. w popularnym używaniu określenia łaski w liczbie mnogiej,

¹¹ S. Hałas, dz. cyt. 136 nn.

¹² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. I (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III/1), Częstochowa 2011, s. 113.

¹³ Por. H. Conzelmann, *χαρις κτλ.*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IX, 383 nn; A.B. Luter, *Łaska*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne i in., Warszawa: Vocatio 2010, 448.

¹⁴ S. Hałas, dz.cyt. 155 nn.

¹⁵ Por. A.B. Luter, art.cyt., 447.

¹⁶ Widać to np. w opracowaniu K. Sakenfeld, dz.cyt., w którym analizuje ona to pojęcie bardzo przedmiotowo. Prowadzi to do zbyt drobiazgowych rozróżnień jego sensu w zależności od czasu napisania i kontekstu.

jakby ona była jakimś wydzielanym towarem. W Nowym Testamencie określenie łaski jest zawsze używane w liczbie pojedynczej, ponieważ trudno mówić o miłości czy życzliwości w liczbie mnogiej¹⁷.

Trzecim wreszcie określeniem, które z reguły jest tłumaczone jako miłosierdzie i które, jak się uważa, najlepiej wyraża ideę miłosierdzia, jest *rahāmīm* i spokrewniony z nią czasownik *rh̄m*. Okazuje się jednak, że podstawowym sensem tego określenia jest nie tyle miłosierdzie w sensie teologicznym (miłość okazywana grzesznikom), ile miłość o wielkiej głębi uczuciowej, czyli bardzo mocno przeżywana. Ten odcień znaczeniowy widać doskonale w znanym porównaniu miłości Bożej do macierzyńskiej u Izajasza:

Czy może niewiasta zapomnieć o swoim niemowlęciu,
Ta, która przecież gorąco kocha (*riham*) syna urodzonego z własnego łona!
A nawet gdyby ona zapomniała,
Ja nie zapomnę o tobie! (45, 15)

W zacytowanym tekście czasownik *riham* nie oznacza wcale miłosierdzia w naszym rozumieniu, lecz wielką miłość matczyną do swego własnego dziecka. Ponieważ jest to miłość szczególnie intensywna i czuła, dlatego autorzy biblijni uznali właśnie to określenie za najbardziej właściwe, aby nim wyrazić miłość Bożą do ludu cierpiącego na skutek popełnionych grzechów, a więc Jego miłosierdzie. Taki sens tego określenia widać w wielu tekstach biblijnych np. w Pwt 13, 18; Iz 60, 10 i in.

Również i w przypadku tego określenia widać rozbieżność w tłumaczeniu na język grecki i to jeszcze większą niż w przypadku poprzednich. Widocznie tłumacze Septuaginty nie znajdowali w języku greckim właściwego ekwiwalentu i dlatego tłumaczą je różnymi odpowiednikami w zależności od kontekstu. Albo przez *ελεος* i *ελεω* jako zwyczajne określenie miłosierdzia, które jest jednak również najczęstszym odpowiednikiem innego słowa *hesed*, albo przez *οικτιρμοι*, które jednak kojarzy się z głośnym lamentowaniem jako wyrazem wielkiego bólu, albo jako *σπλαγχνα*, które jednak w świeckiej grece określało wnętrze zwierzęce lub ludzkie¹⁸ jako ośrodek głębokich uczuć.

Ta rozbieżność w tłumaczeniu jednego i tego samego określenia świadczy o tym, że w języku greckim nie znajdowano właściwego i precyzyjnego odpowiednika. Wynika to zapewne z faktu, że obydwa języki biblijne znacznie się między sobą różnią i są zaliczane przez specjalistów do zupełnie innych grup językowych: języków semickich i języków tzw. indoeuropejskich, do których zaliczają się także języki słowiańskie, romańskie i germańskie. Zapewne ten fakt, a także i wielka odległość geograficzna i czasowa sprawiają, że trudno przetłumaczyć piękne określenia biblijne na nasze współczesne języki tak, aby oddać ich całe bogactwo znaczeniowe. Często tłumaczy się je, idąc za pewną tradycją kościelną, i tak jest zwłaszcza z pojęciem łaski. Jesteśmy przecież uwarunkowani całym kontekstem kościelnym i dyskusjami dogmatycznymi na temat roli łaski w zbawieniu.

¹⁷ Szerzej omawiam ten problem w książce o biblijnym słownictwie miłosierdzia i miłości; S. Hałas, dz.cyt. 155–168.

¹⁸ Por. N. Walter, *σπλαγχνον* i in., in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IX, red. H. Balz i G. Schneider, Stuttgart 1983, 635. W Nowym Testamencie jest użyte tylko raz w tym dosłownym sensie w Dz 1, 18, gdzie określa wnętrze Judasza, które miały wypłynąć po jego samobójczej śmierci.

Niemniej jednak analiza podstawowych określeń Bożej dobroci i miłości w stosunku do człowieka pokazuje, że jest ich wiele i pełnią ważną rolę w ukazaniu Boga jako Osoby wrażliwej i bliskiej człowiekowi. Na pewno autorzy Pisma Świętego, zarówno ci hebrajscy Starego Testamentu, jak i późniejsi greccy, starali się tę dobroć wyrazić za pomocą najwłaściwszych i najpiękniejszych słów, jakie były w danym języku używane jako określenie szlachetnych uczuć ludzkich. To samo można powiedzieć o tłumaczach tekstu biblijnego na łacinę i inne języki. Posługiwali się nie tyle wypracowanymi później określeniami filozoficznymi, jak np. natura (φύσις) czy mądrość w sensie wiedzy intelektualnej, ile określeniami wskazującymi na dobroć i szlachetność osoby, zwłaszcza Boga.

Określenia z zakresu filozofii racjonalnej na pewno są pomocne w lepszym rozumieniu zależności przyczynowo-skutkowych, są jednak mniej użyteczne do określenia relacji międzyosobowych, zawsze zabarwionych emocjonalnie. Odnosimy się do ludzi zawsze z pewnym zaangażowaniem emocjonalnym: większym lub mniejszym, pozytywnym lub negatywnym. Trudno przecież mówić o innym człowieku bez emocjonalnego zaangażowania, co widać zwłaszcza w literaturze pięknej. A Bóg w Biblii jest konsekwentnie ukazywany jako Osoba bardzo bliska człowiekowi i wrażliwa na jego odczucia. Jako ktoś, kto nigdy nie opuszcza człowieka i zawsze jest przy nim, zwłaszcza gdy potrzebuje Jego pomocy i wsparcia. To towarzyszenie człowiekowi i obecność przy nim doskonale wyraża się w Bożym imieniu Jahwe, które oznacza bycie w sensie towarzyszenia (Wj 3, 14 nn)¹⁹ oraz w biblijnym pozdrowieniu *Pan z tobą* czy *z wami* (np. Sdz 6, 12 n; Łk 1, 28).

Teologia systematyczna, oparta w dużej mierze na racjonalizmie filozoficznym, nie poświęca zbyt wiele uwagi określeniom emocji, jakie łączą Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem. Podobnie nasza współczesna kultura traktuje emocje jako zjawisko subiektywne, a więc mniej ważne. Co najwyżej teologia duchowości i mistyka skupia większą uwagę na tego rodzaju przeżyciach. Jednak religia polega na więzi bardzo osobistej i personalnej z Bogiem, która z konieczności jest zabarwiona emocjami i jako taka jest ukazana w Piśmie Świętym. Biblijni autorzy starają się ukazać tę interpersonalną więź za pomocą określeń ludzkich emocji, a także przez artyzm pisanego słowa. Bardzo pouczający jest w tym względzie fakt, że bardzo duża część Biblii, i to zwłaszcza Starego Testamentu, została napisana poezją, ponieważ właśnie ona szczególnie dobrze nadaje się do wyrażania ludzkich uczuć. O księgach Nowego Testamentu mówi się z kolei, że często trudno wytyczyć granicę między właściwą prozą a poezją. Ich proza jest nasycona w dużym stopniu elementami poetyckimi takimi jak choćby paralelne, a więc podwójne sformułowania, na które napotykamy przecież bardzo często.

3. MIŁOŚĆ OBLUBIEŃCZA I RODZICIELSKA

Wyrażeniu uczuć służy nie tylko bogate biblijne słownictwo, które wcale nie ogranicza się do kilku podstawowych określeń wyżej przeanalizowanych. Służy

¹⁹ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB ST, II), Częstochowa 2009, 150 n.

mu także obrazowość języka biblijnego, przy czym chodzi zwłaszcza o metaforę miłości małżeńskiej (oblubieńczej), a także rodzicielskiej, zwłaszcza ojcowskiej. Obydwa porównania zostały w Biblii wielokrotnie wykorzystane do zobrazowania miłości Boga do ludu. Pierwsze z nich, a mianowicie porównanie do miłości oblubieńczej, znajdujemy zwłaszcza w różnych pismach prorockich, a mianowicie Ozeasza (1, 2–3, 5), Izajasza (54, 1–11; 62, 3–5), Jeremiasza (2, 1–3, 10) i Ezechiela (16, 23). Są to rozbudowane obrazy, które ukazują najpierw ogrom miłości Bożej, a następnie niewierność ludu jako podłą zdradę tej miłości. W tym sensie odstępstwo od Boga zostało porównane do cudzołóstwa, a lud Boży do cudzołożnicy²⁰. Za zdradę miłości, która jest bardzo bolesna dla kochającego Oblubieńca, została surowo ukarana opuszczeniem, niewolą i śmiercią dzieci (por. Lm 1, 1 nn). Prorocy jednak ukazują jasno również perspektywę naprawy i powrotu do pierwotnej miłości, która już nigdy nie będzie zdradzona (np. Iz 54, 9 n).

Motyw tak mocno rozwinięty przez starotestamentalnych proroków znalazł raczej niewielki oddźwięk w pismach Nowego Testamentu. Można tu odnotować jedynie kilka niewielkich tekstów nawiązujących do miłości oblubieńczej. Porównują one przyjście Mesjasza do zaślubin (Mt 2, 18 //; 22, 1–14; 25, 1–13; J 2, 1–12; 3, 29 n), posługę apostołską do roli przyjaciela pana młodego (2 Kor 11, 2) oraz ukazują zbawienie jako zaślubiny Baranka (Ap 19, 7–9)²¹. Można by zapytać o przyczynę tej redukcji. Stało się tak być może dlatego, że małżeństwo w czasach grecko-rzymskich nie przedstawiało już tak wzniosłego ideału jak w społeczeństwie dawnego Izraela. Dlatego nie było już tak czytelnym obrazem Bożej miłości do ludzi.

Odwrotnie natomiast ma się sprawa z motywem miłości rodzicielskiej, czyli w przypadku Biblii głównie ojcowskiej²². W księgach Starego Testamentu, zwłaszcza prorockich, został on jedynie zarysowany (por. Wj 4, 22; 2 Sm 7, 14//1 Krn 17, 11; Ps 2, 7; Iz 63, 16–64, 7), aby w pismach Nowego Testamentu znaleźć pełne rozwinięcie. Dotyczy to zwłaszcza Ewangelii Janowej i Pierwszego Listu św. Jana, gdzie określenie Boga jako Ojca pojawia się najczęściej²³, lecz także Ewangelii Mateuszowej, Listów św. Pawła i innych pism. Zauważano, że w Ewangelii Janowej określenie Boga jako Ojca jest częstsze niż samo słowo *Bóg* i odpowiada mu również bardzo częste określenie Jezusa jako Syna. Ich wzajemna więź jest określana przede wszystkim jako *αγαπη*, a określenie to jest jak najbardziej właściwe do określenia wzajemnej miłości rodziców i dzieci ze względu na specyfikę znaczeniową greckiego słowa.

Określanie Boga jako Ojca jest używane przede wszystkim w znaczeniu ojcowskiej dobroci i miłości. Bardzo dobrze widać to zwłaszcza w takich tekstach jak: Mt 5, 45–6, 18 oraz bardzo wielu Janowych (3, 35; 10, 17 itd.). Jednak i w pozosta-

²⁰ Por. J.A. Dearman, *The Book of Hosea*, Grand Rapids Mi 2010, 54 nn.

²¹ Por. np. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica* (NKB NT, XX), Częstochowa 2012, 349.

²² W Biblii znajdujemy tylko jedno wyraźne porównanie miłości Bożej do matczynej, a mianowicie w Iz 49, 15: *Czy może kobieta zapomnieć o swym niemowlęciu? Czy może nie miłować dziecka swego łona? Lecz gdyby nawet ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!*

²³ Por. J. Drgas, „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 115.

łych tekstach Nowego Testamentu, które nazywają Boga Ojcem, należy się doszukiwać sensu ojcowskiej miłości Boga (np. Łk 6, 36; Rz 8, 15; 1 P 1, 3). W tekstach biblijnych określenie Boga jako Ojca nie jest tylko odróżnieniem Pierwszej Osoby Boskiej od pozostałych, jak się je często dziś rozumie. Dlatego należy w nim zawsze szukać sensu ojcowskiej miłości czy to do Syna, czy też ludzi.

4. OKREŚLANIE POSTAWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ZA POMOCĄ UCZUĆ – MOTYWACJA EMOCJONALNA

Również charakterystyczne, zwłaszcza dla Listów Nowego Testamentu, jest określanie postaw, jakimi powinni cechować się chrześcijanie, przez zastosowanie określeń dotyczących uczuć. Znajdujemy je zwłaszcza w różnych katalogach chrześcijańskich zalet. Chodzi o takie określenia jak: *αγάπη* z różnymi dookreśleniami (Rz 12, 9; Flp 2, 2; por. Kol 3, 19; Ef 5, 25. 33; 1 P 1, 22; 2, 17), *φιλοστρογοί* (= bycie serdecznymi – Rz 12, 10), *φιλάδελφοι* (= braterscy – Rz 12, 10; 1 P 3, 8 por. Hbr 13, 1; 1 P 1, 22; 2 P 1, 7), *χαίροντες* (= radośni – Rz 12, 12; por. 2 Kor 3, 11; Flp 2, 18; 3, 1; 4, 4 i in.), *σπλαγχνά* (= wrażliwość – Flp 2, 1; Kol 3, 12), *ευσπλαγχνοί* (= serdeczna życzliwość – Ef 4, 32; 1 P 3, 8) i *οικτιρμοί* (= serdeczne współczucie – Flp 2, 1; por. Kol 3, 12). Te ostatnie, to odpowiedniki hebrajskiego *rahāmîm*, określają głęboko przeżywaną miłość i miłosierdzie.

Na pewno określają one uczucia, przy czym chodzi przede wszystkim o uczucie miłości i życzliwości, a także i chrześcijańskiej radości. Jak słusznie zauważono, nie chodzi jednak o uczucia w sensie indywidualistycznym i romantycznym, jak dzisiaj rozumie się najczęściej miłość. W Listach Nowego Testamentu chodzi o dobroć i życzliwość, która przejawia się i wyraża w bardzo konkretnych czynach dla dobra innych²⁴. Obejmuje ona zarówno szczere uczucie, jak i konkretny czyn, który z niej wynika. Miłosierdzie jako szczera wrażliwość na drugiego człowieka, która zawsze ukonkretnia się we właściwej postawie i udzielanej pomocy, stanowi istotę etyki chrześcijańskiej²⁵.

Jesteśmy przyzwyczajeni bardziej cenić konkretny czyn niż miłość, uważając uczucie za sprawę subiektywną, bardzo osobistą i w sumie niezbyt ważną. Za coś, co nie podlega obiektywnej ocenie. Jednak harmonijne połączenie życzliwego uczucia z czynem uwypatnia najpierw szczerość świadczonego komuś dobra. A szczera intencja jest przecież bardzo ważna dla adresata udzielanej pomocy. Dobro świadczone z wewnętrznym zaangażowaniem, a więc i przekonującą szczerością, sprawia adresatowi o wiele większą satysfakcję i radość. Taką pomoc cenimy sobie o wiele bardziej niż tę, która mogłaby wynikać z interesowności czy wyrachowania w oczekiwaniu na własną korzyść pomagającego. Dlatego też określeniami dotyczącymi uczuć, zwłaszcza miłości i życzliwości, opisano w Biblii nie tylko Boga, lecz ukazano również ideał etyki chrześcijańskiej.

²⁴ Por. J.H. Elliott, dz.cyt. 386.

²⁵ S. Hałas, dz.cyt., 286.

Z drugiej zaś strony, przeżywane emocje są wielką siłą motywacyjną. O wiele łatwiej i chętniej wykona zadanie ktoś motywowany życzliwością i przychylnością do adresata pomocy. Znacznie łatwiej i lepiej wykonamy zadanie dla kogoś, kto jest nam bliski i kogo lubimy. Bardziej spontanicznie przychodzi nam świadczyć dobro komuś, kogo znamy i obdarzamy życzliwością niż dla anonimowych odbiorców. Wielkie uczucie zaś potrafi zmobilizować człowieka nawet do wielkiej wspaniałości i poświęcenia, jak to obserwujemy na przykładzie kochających się ludzi. Widać to szczególnie dobrze na przykładzie rodziców, którzy potrafią wszystko poświęcić dla swego dziecka. Również dobrze umotywowani żołnierze są zdolni do niebywałych poświęceń, a nawet bohaterstwa.

Na tym właśnie polega motywacyjna siła biblijnych pouczeń i zachęt, które zawierają w sobie również aspekt emocjonalny i odwołują się do ludzkich uczuć. Dlatego też w ich interpretacji należy dostrzec i uwzględnić również i ten wymiar, aby należycie dowartościować ich parenezę. Również w tłumaczeniach Pisma Świętego na język polski i inne języki współczesne należy szukać i dobierać takie odpowiedniki oryginalnych słów i sformułowań, aby tego niuansu emocjonalno-motywowego nie zagubić.

Na mocno zaakcentowanym wymiarze emocjonalnym polega również literackie piękno Biblii jako tekstu, który zawiera duże walory artystyczne. Podobnie jak wartościowa i piękna literatura sięga do głębokich pokładów ludzkiej uczuciowości. W różnych tekstach Pisma Świętego aspekt ten można odnaleźć, choć nieraz jest ukryty pod powłoką różnych określeń i porównań. Należy ten wymiar wydobyć i należycie dowartościować, aby jak najlepiej zrozumieć pełną zawartość biblijnego orędzia.

BIBLIOGRAFIA

- Conzelmann H., Zimmerli W., χαρις κτλ., in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IX, Stuttgart, 350–405.
- Czerski J., *Pojęcie hesed w Starym Testamencie (stan badań)*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 30 (1983), z. 1, 103–116.
- Dearman J.A., *The Book of Hosea*, Grand Rapids Mi: Eerdmans 2010.
- Drgas J., „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa: Vocatio 1999, 114–124.
- Elliott J.H., *I Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday 2000.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2011.
- Kudasiewicz J., *Kontemplacja miłosiernego oblicza Jezusa Chrystusa*, w: *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*. Materiały sympozjów katechetycznych Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (lata 2002 i 2003), red. A.E. Klich, Kraków 2003, 151–164.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- Lofthouse W.F., *Hen and Hesed in the Old Testament*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 51 (1933) 29–35.

- Luter A.B., *Łaska*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne i in., Warszawa: Vocatio 2010, 447 nn.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza*, cz. I (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.
- Sakenfeld K.D., *The Meaning of Heseḏ in the Hebrew Bible. A New Inquiry*, Eugene OR 2002.
- Walter N., *πλῆγρον* i in., in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz i G. Schneider, Stuttgart 1983, 635 nn.
- Witczyk H., *Miłość Jahwe napelnia ziemię (Ps 33, 5). Świat dziełem miłości Boga*, w: *Pan moim światłem. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2000, 370–379.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, XX), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012.

EMOTIONALITY REFLECTED IN THE BIBLE. SOME EXAMPLES

Summary

The paper demonstrates an emotional aspect of biblical communication on some examples. Firstly, it is rich emotional vocabulary depicting goodness of God as well as Christian attitude. It contains terms describing love, mercy and grace. It also includes comparisons to married, bridal and parental love, especially paternal love. It is seen in frequent calling God Father. The author suggests that this aspect should be more visible in Bible translations into modern languages.

Key words: mercy, grace, ελεος, ḥeseḏ

Nota o Autorze

Ksiądz **Stanisław HAŁAS** – sercanin, jest profesorem egzegezy Nowego Testamentu i dyrektorem Instytutu Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Specjalizuje się w biblijnym nauczaniu na temat miłosierdzia i miłości. Kontakt: 32-422 Stadniki 81, e-mail: stanha@poczta.onet.pl

KATARZYNA DRĄG

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

UWARUNKOWANIA KULTUROWE I KOMUNIKACYJNE WYRAŻANIA RELIGIJNOŚCI W KONTEKŚCIE PRACY MISJONARZY

Słowa kluczowe: komunikowanie międzykulturowe, kompetencje komunikacyjne, kompetencje międzykulturowe, wrażanie religijności, misje

1. Wstęp. 2. Kulturowa różnorodność. 3. Komunikowanie a kultura. 4. Różnorodność kulturowa w nauczaniu Kościoła. 5. Kulturowy kontekst wyrażania religijności oczyma świeckich misjonarzy. 6. Kompetencje międzykulturowe i komunikacyjne w pracy misyjnej. 7. Podsumowanie

1. WSTĘP

Wyrażanie uczuć, przekonań, wyznawanych wartości jest uwarunkowane kulturowo. Kultura wpływa na wszystkie aspekty ludzkiego funkcjonowania. Rodząc się, wychowując i działając w określonym kręgu kulturowym, podlegamy procesowi socjalizacji, który opiera się na regułach, wartościach, zwyczajach kultywowanych w danej grupie kulturowej. Człowiek zapytany o charakterystykę swojego własnego kręgu kulturowego lub jego części składowej, np. kultury narodowej, zazwyczaj wypowiada się na temat zewnętrznych znaków kulturowych. Można więc usłyszeć w takiej sytuacji o etnicznej kuchni, muzyce, tańcu, strojach, materialnych artefaktach kulturowych, stylach architektonicznych, zwyczajach i obyczajach świątecznych itp. Wszystkie te elementy wchodzą oczywiście w skład etnicznej kultury, ale nie jest to katalog zamknięty. Na określoną kulturę składa się wiele więcej części. To, co łatwo zaobserwować, co jest powszechnie znaną cechą danej kultury nie stanowi całego jej bogactwa.

2. KULTUROWA RÓŻNORODNOŚĆ

W teorii komunikowania międzykulturowego fakt złożoności elementów składających się na kulturę danej grupy ukazuje się w postaci znanego modelu kultury

jako góry lodowej¹. Ten rozpowszechniony obraz wskazuje, że tak jak góra lodowa kultura ma części, które są wyraźnie widoczne oraz te ukryte pod wodą. Część podwodna stanowi podstawę całej góry. To, co w kulturze ukryte: wartości, przekonania, sposób zachowania wpływa na zewnętrzne przejawy kultury.

Zewnętrznym przejawem kultury może być moda, jedzenie, muzyka, literatura, architektura, sztuka, rytuały, sposób użycia języka. Do „ukrytych” części kultury danej grupy zaliczyć można: wartości, etykę, prawo, duchowość, wierzenia, wzorce zagospodarowania przestrzeni; rozumienie odpowiedzialności, sprawiedliwości, relacji, system językowy, język niewerbalny, sposób wykonywania czynności itp. To z „ukrytych”, nabytych w procesie socjalizacji wartości kulturowych będzie wynikał, np. sposób traktowania osób starszych czy dzieci w danej kulturze; sposób odnoszenia się do nowości, respektowania prawa, pojmowania kategorii czasu, przestrzeni i wielu innych.

Świadomość złożonej „konstrukcji” kultury powinna stanowić punkt wyjścia refleksji nad skutecznym komunikowaniem międzykulturowym oraz nad spojrzeniem na kulturowy aspekt wyrażania religijności. Te dwa zagadnienia łączą się ze sobą na wielu płaszczyznach. Jedną z nich jest doświadczenie misji.

3. KOMUNIKOWANIE A KULTURA

Ludzie wyrażają się i komunikują na wiele sposobów. Komunikacja może przyjmować formę werbalną (a w jej zakresie ustną i pisemną) oraz niewerbalną. Kultura rzutuje na komunikowanie ludzi niezależnie od formy tego komunikowania. Jedną z cech grupy etnicznej jest jej język, czasem jest to odmiana języka. W warunkach misyjnych sprawa ta stanowi podstawowe wyzwanie. Jednak kultura nie wpływa wyłącznie na werbalne komunikowanie, równie mocno uwarunkowane kulturowo są zachowania niewerbalne.

O ile, komunikując się między kulturami, zazwyczaj zwracamy uwagę na system językowy, szukamy wspólnego języka, mówimy wolniej, wyraźniej, kiedy nasz odbiorca posługuje się danym językiem jako obcym, o tyle komunikaty niewerbalne pozostają często poza domeną naszej świadomości. Dużo rzadziej zastanawiamy się na znaczeniach poszczególnych gestów, a jeszcze rzadziej nad typowym dla naszej kultury sposobem pojmowania przestrzeni, czasu, postawy ciała, ruchu, komunikatów wzrokowych itd. Na wszystkie sposoby komunikowania ma wpływ kultura, w której zostaliśmy wychowani, w której przyszło nam funkcjonować.

Na opisanie powyżej kwestie wskazał w sposób porządkujący Andrew Tudor, wprowadzając do nauki o komunikowaniu model społeczno-kulturowy. Ten prosty liniowy model pokazuje, w jaki sposób kultura oraz struktury społeczne (które często są uwarunkowane kulturowo) wpływają na poszczególne etapy procesu komunikacyjnego. Kultura, w której są zakorzenieni nadawca i odbiorca przekazu, wpływa na oczekiwania związane z ekspresją, poznawaniem i wartościowaniem. Ten wpływ uwidacznia się już w fazie kodowania komunikatu, ale towarzyszy pro-

¹ D. Katan, *Translating Cultures, An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, Manchester 1999, 171.

cesowi komunikowania również w fazie przekazu, dekodowania i interpretacji komunikatu przez recypienta.



T. Goban-Klas, *Modele procesu komunikowania. Przegląd i analiza*, Przekazy i Opinie 10–12 (1976), 19.

Zależność między komunikowaniem i kulturą od dawna jest przedmiotem dociekań przedstawicieli różnych dziedzin nauki. W tym kontekście wydaje się zasadne nazywanie pojęcia kultury i komunikacji dwiema stronami jednej monety. Nie można mówić o kulturze bez komunikacji, nie ma komunikacji bez odwołania do kultury. Związek tych dwu pojęć jest współzależnością. Edward Hall, badacz wpływu kultury na komunikowanie, stwierdził w jednej ze swych książek, że „kultura jest komunikacją”².

Opisywana zależność kultury i komunikacji może też utrudniać porozumiewanie się pomiędzy osobami pochodzącymi z różnych kultur. Do barier tych zalicza się m.in.: zakładane podobieństwo (błędne założenie, że wszyscy komunikują się tym samym kodem, wynikające z braku świadomości różnic kulturowych); różnice językowe (najczęściej wskazywana i najgłębiej uświadomiona różnica, nie jest jednak jedyną barierą w kontakcie międzykulturowym, gdyż kompetencja językowa nie daje pewności powodzenia w czasie spotkania międzykulturowego); błędne interpretacje sygnałów niewerbalnych (brak zrozumienia odmienności w sferze przekazów niewerbalnych); skłonność do formułowania sądów wartościujących (kwestia wartościowania tego, co inne od naszej kultury); wysoki poziom niepewności (związany z przeżywaniem szoku kulturowego; spotkanie z przedstawicielami innych kultur może wiązać się z wystąpieniem stresu i niepewności)³.

Jak widać, porozumiewanie się w kontekście różnorodności kulturowej, jest procesem bardzo złożonym, wymagającym pogłębionej refleksji i szczegółowych przygotowań.

² E. Hall, *Bezgłówny język*, Warszawa 1987, 105.

³ L.M. Barna, *Stumbling Blocks in Intercultural Communication*, w: *Intercultural Communication: A Reader*, red. L.A. Samovar, R.E. Porter, Belmont 1994, 337–346.

4. RÓŻNORODNOŚĆ KULTUROWA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Komunikowanie podczas obrzędów liturgicznych, komunikowanie z Bogiem, wyrażanie religijności jest także naznaczone kulturowym kontekstem. Kościół jest powszechny, a jednocześnie wierni należą do poszczególnych wspólnot lokalnych, przywiązani są do zewnętrznych i wewnętrznych przejawów swych lokalnych kultur. Jako wierni stanowimy jeden Kościół, ale mamy odmienne sposoby wyrażania religijnych uczuć, uczestnictwa w religijnych spotkaniach. To fascynujące i złożone zagadnienie można by zamknąć w zestawieniu pojęć: uniwersalizm Kościoła i partykularyzm kultury.

Ponieważ nasze kulturowe zakorzenienie wpływa na sposób komunikowania z otoczeniem, wpływa też na to, w jaki sposób kontaktujemy się z Bogiem. Zewnętrzne i wewnętrzne przejawy kultury, którą uznajemy za własną, będą wpływały na naszą relację z Bogiem, sposób prezentowania naszej religijności. Nie chodzi tu wyłącznie o to, że pojmowanie wiary i jej roli w życiu danej grupy społecznej jest w znacznej mierze warunkowane kulturowo. Wyrażanie wiary we wspólnocie także ma kulturowy charakter, gdyż jest zazwyczaj częścią tradycji, która zawiera w sobie materialne i niematerialne przejawy kultury. Można zaryzykować stwierdzenie, że również indywidualna relacja człowieka ze Stwórcą jest kulturowo nacechowana. Bóg, powołując nas do życia, „wstawia” nas do jakiejś grupy etnicznej, która charakteryzuje się określonym wachlarzem zachowań, wartości, reguł. W związku z tym, będąc w relacji ze Stwórcą, jako ludzie korzystamy z tych właśnie zasobów kulturowych, które traktujemy jako znane, własne. „Bóg jest obecny w samym sercu ludzkich kultur, bo jest obecny w człowieku jako istocie stworzonej na Jego Obraz”⁴. Możemy więc w modlitwie być bardziej lub mniej ekspresyjni i emocjonalni, możemy różnie rozumieć powagę, trochę inaczej pojmować poświęcenie, wyrzeczenie itp. To wszystko będzie wpływało na nasze osobiste i wspólnotowe wyrażanie religijności.

Wizerunki Jezusa Chrystusa, Matki Bożej i Świętych powstające w różnych częściach świata mogą stanowić jeden z przykładów wpływu lokalnych uwarunkowań na przedmioty związane z kultem. W różnych kręgach cywilizacyjnych postaci Te przedstawione na obrazach bądź figurach nabierają cech wyglądu charakterystycznych dla przedstawicieli danej społeczności. Dzieje się tak między innymi ze względu na kulturowe pojmowanie swojskości i inności. To, co jest bliskie, ten, kto jest bliski, „swoj” powinien tę swojskość wyrażać w wyglądzie, atrybutach, stroju typowym dla grupy, która uznaje się za wspólnotę. Jeśli Bóg, Matka Najświętsza, święci są bliscy, są podobni do innych bliskich, wchodzących w skład lokalnej wspólnoty. Jest to ciekawy przykład włączania przedmiotów kultu w to, co człowiekowi jest znane i co uznaje, czasem nieświadomie, za swojskie.

Kategoria swojskości w komunikowaniu międzykulturowym ma ważne miejsce i jest mocno związana z poczuciem tożsamości grupy społecznej⁵. Wynika to z faktu, że grupa to „zbiór jednostek, które postrzegają siebie jako członków tej samej kate-

⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w Delhi*, Indie, OsRomPol 7 (1986) 1, 19.

⁵ Por. J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2006, 361.

gorii społecznej, odczuwają pewne emocjonalne zaangażowanie w tę wspólną część definiowania samych siebie oraz osiągają pewien stopień społecznego konsensusu, jeśli chodzi o ocenę swojej grupy oraz członkostwo w niej”⁶.

Kościół na przestrzeni wieków zgłębiał kwestię relacji między nauczaniem a zasadami kultur lokalnych, na których terenie prowadzona jest działalność misyjna. Trudno znaleźć instytucję, która w dziejach świata miałaby tak wielki kontakt międzykulturowy. To olbrzymie i złożone doświadczenie międzykulturowe niosło także dylematy. Owocem tych zarówno trudnych, jak i pięknych doświadczeń są dokumenty, w których papież zawarł wskazówki dotyczące kulturowego kontekstu ewangelizacji.

Terminu inkulturacja po raz pierwszy użył Jan Paweł II w Encyklice *Slavorum Apostoli* w 1985 r. Według Papieża inkulturacja oznacza „wcielenia Ewangelii w rodzime kultury – oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła”⁷. W kolejnej encyklice papieskiej *Redemptoris missio* z 1990 r. znaleźć można bardziej rozbudowaną definicję inkulturacji: „Inkulturacja oznacza wewnętrzną transformację autentycznych wartości kulturowych poprzez ich integrację z chrześcijaństwem i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnorodnych ludzkich kulturach. [...] Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty”⁸.

Kościół tłumaczy zjawisko inkulturacji⁹ ze zrozumieniem zasad międzykulturowego wpływu. Papież zwraca więc uwagę na czynnik czasu jako kluczową kategorię inkulturacji. Proces ten nie znosi presji czasowej. Nie jest też działaniem wymierzonym na osiągnięcie zewnętrznego efektu. Dotarcie do głębokich elementów kultury, o których była mowa powyżej, sprawia, że inkulturacja nie jest tylko zewnętrznym przekształceniem zachowań i rytuałów, ale autentycznym przekształceniem wartości kulturowych. Tylko takie podejście daje szansę na autentyczne zakorzenienie wartości chrześcijańskich w kulturach lokalnych oraz wartości kultur rodzimych w Kościele. Wszystko to oczywiście przy zachowaniu integralności wiary chrześcijańskiej¹⁰.

Kulturowy kontekst wyrażania religijności jest zjawiskiem akceptowanym w Kościele. „Sam Kościół powszechny przez inkulturację Kościołów lokalnych wzbogaca się o formy wyrazu i wartości w różnych dziedzinach życia chrześcijańskiego, takich jak ewangelizacja, kult, teologia, dzieła miłosierdzia; poznaje i wyraża jeszcze lepiej tajemnicę Chrystusa, a jednocześnie jest pobudzany do stałej odnowy”¹¹.

Jan Paweł II cenił różnorodność kulturową. Świadczą o tym nie tylko dokumenty, których był autorem, ale przede wszystkim osobiste świadectwo. Jako głowa Kościoła powszechnego pielgrzymował do Kościołów lokalnych. Przebywając wśród przedstawicieli określonych kręgów kulturowych, starał się okazywać zainteresowanie ich

⁶ H. Tajfer, J.C. Turner, *The social identity theory of intergroup behavior*, w: *Psychology of intergroup relations*, red. S. Worchel, L.W. Austin, Chicago 1986, 15.

⁷ *Slavorum Apostoli*, 21.

⁸ *Redemptoris Missio*, 52 (za: *Ad gentes*).

⁹ Por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.

¹⁰ Por. Tamże.

¹¹ Tamże.

zwyczajami, strojami, formami uczestnictwa w liturgii. Jan Paweł II z pełną świadomością okazywał serdeczność i akceptację przedstawicieli różnych kultur. Również w ten sposób prowadził dialog z wiernymi z różnych stron świata¹². Potwierdzał czym, że: „Kościół nie sprzeciwia się temu, co dobre w kulturach i pozwala przedstawicielom kultur wyrażać swoje bogactwo w typowy dla danego kręgu sposób”¹³.

5. KULTUROWY KONTEKST WYRAŻANIA RELIGIJNOŚCI OCZAMI ŚWIECKICH MISJONARZY

Na potrzeby niniejszego artykułu przeprowadzone zostały trzy pogłębione wywiady z misjonarzami z Ruchu Świeckich Misjonarzy Kombonianów. Wywiady dotyczyły dwu głównych zagadnień: kulturowych uwarunkowań wyrażania religijności i roli umiejętności komunikowania w środowisku wielokulturowym w pracy misjonarza.

Osoba pierwsza podzieliła się doświadczeniem zdobytym podczas dwuletniego pobytu pośród płamienia Karamojong. Pytana o sposób wyrażania religijności, wskazywała wyłącznie na zewnętrzne formy uczestnictwa w liturgii i wzbogacania jej przez taniec, śpiew, radosne okrzyki, grę na bębnach oraz wyrażanie się poprzez udział w przedstawieniach teatralnych. Do tego katalogu druga misjonarka (z krótkim, miesięcznym doświadczeniem) dodała procesje z darami, pośród których znajdują się owoce i zwierzęta.

Omawiając rolę umiejętności międzykulturowych w środowisku pracy, misjonarka pracująca w Ugandzie zwróciła uwagę na bardzo istotny aspekt. W pracy misyjnej spotkanie kultur następuje nie tylko na styku kultury misjonarza i wspólnoty, pośród której podejmuje on posługę. Wyzwanie stanowi bycie także we wspólnocie z innymi misjonarzami, a wspólnota ta zazwyczaj jest międzynarodowa. Środowisko życia staje się przestrzenią międzykulturową, wielokrotnie złożoną. A różnice mogą się intensyfikować i stanowić barierę, gdyż kontakt zachodzi w specyficznie trudnych kulturowo warunkach (nowość, odmiennność, wielość bodźców fizycznych, psychicznych, do których misjonarze nie są przyzwyczajeni). Jest to tym bardziej trudne, że misjonarze z Polski nie posługują się w takiej sytuacji językiem ojczystym, ale którymś z języków szerszej komunikacji, np. angielskim lub francuskim. Misjonarka z Etiopii wyznaje: „często znajduję się w sytuacji, gdzie nie mamy wspólnego języka”¹⁴, traktując to jako trudność, ale też wyzwanie, które warto podjąć.

Misjonarka świecka z doświadczeniem pracy z Etiopii wprowadziła w wypowiedź wiedzę z zakresu przenikania zwyczajów religijnych wynikających z przyczyn historycznych: „Do Etiopii chrześcijaństwo dotarło już w IV wieku. Wiele było wtedy praktyk wywodzących się z judaizmu, które wciąż do tej pory są obecne w kulturze, zwłaszcza wśród prawosławnych, ale również katolików”¹⁵. Z pewnością

¹² K. Drąg, *Komunikować zaufanie i dobro. O gestach i postawach Jana Pawła II*, w: *Media: przestrzeń i narzędzie miłosierdzia*, red. W. Misztal, R. Nęcek, Kraków 2017 [w druku].

¹³ *Sacrosanctum Consilium*, 37.

¹⁴ Wywiad 2 ze świecką misjonarką (Świeccy Misjonarze Kombonianie).

¹⁵ Wywiad 3 ze świecką misjonarką (Świeccy Misjonarze Kombonianie).

wiedza o kulturze danego regionu, doświadczeniach historycznych, politycznych wspólnoty, w której się posługuje, może pomóc w zrozumieniu różnorodności zachowań. Jest to ważny czynnik, który pomaga zracjonalizować to, co może się wydawać z perspektywy odmiennego kręgu kulturowego chaotyczne i niezrozumiałe.

Wszyscy badani misjonarze zwrócili uwagę na rolę komunikowania niewerbalnego w wyrażaniu religijności i w komunikowaniu interpersonalnym. „Znaczenia niektórych gestów musiałam się nauczyć, np. aby powiedzieć «tak», dzieci na rehabilitacji unosiły lekko brwi do góry [...]. Aby pozdrowić kogoś w drodze w plemieniu Karimjong trzeba unieść dwie ręce do góry”¹⁶ – opowiadała misjonarka. Przywołane przykłady świadczą o braku uniwersalizmu w kodowaniu komunikatów za pomocą sygnałów niewerbalnych. Katalog takich symboli w nowym otoczeniu kulturowym będzie zawierał znaki, których nie znamy; znaki, które znamy i znaczą one w naszej kulturze to samo; oraz znaki, które znamy, ale niosą one inne znaczenia. Swobodne odbieranie i nadawanie komunikatów w formie niewerbalnej wymaga wiedzy, doświadczenia i czasu.

Najmocniej w omawianych wywiadach wybrzmiewa aspekt motywacji i nastawienia do ludzi jako czynnik, który pozwala przezwyciężać trudności. Otwartość, akceptacja odmienności, szacunek dla lokalnych tradycji powodowały takimi wypowiedziami świeckich misjonarek: „[...] chcę uczestniczyć w ich życiu, być blisko nich”¹⁷; „ważne jest też nastawienie do drugiego człowieka, świadomość, że muszę być maksymalnie otwarta i uważna, żeby zrozumieć jego przekaz i jego intencje”¹⁸; „wymaga to niesamowitej otwartości, chęci poznania i cierpliwości obu stron, by starać się siebie zrozumieć, a nie poddawać się przy trudnościach, które mogą występować raz ze względu na język, ale także na różnice kulturowe”¹⁹.

Misje są miejscem i czasem spotkania kultur. Zetknięcie dwu kulturowych i etycznych rzeczywistości przynosi wiele dylematów²⁰, ale jest jednocześnie wyzwaniem. Sprostanie temu wyzwaniu przynieść może ważne owoce. „Efektywne świadectwo chrześcijańskie [...] musi być w jak najwyższym stopniu zestrojone z daną kulturą, tak jak ją rozumie i odczuwa wspólnota, ku której owe świadectwo i posługa są zwrócone”²¹.

6. KOMPETENCJE MIĘDZYKULTUROWE I KOMUNIKACYJNE W PRACY MISYJNEJ

„W obrębie każdej kultury pojawiają się charakterystyczne cele, nie będące celami społeczeństw innego typu. Posłuszny tym celom, każdy lud konsoliduje swe doświadczenie, i proporcjonalnie do siły tych tendencji heterogeniczne elementy za-

¹⁶ Wywiad 1 ze świecką misjonarką (Świeccy Misjonarze Kombonianie).

¹⁷ Wywiad 1 ze świecką misjonarką (Świeccy Misjonarze Kombonianie).

¹⁸ Wywiad 2 ze świecką misjonarką (Świeccy Misjonarze Kombonianie).

¹⁹ Wywiad 3 ze świecką misjonarką (Świeccy Misjonarze Kombonianie).

²⁰ Por. np. V. Adi Gunawan Meka, *Zabawa ludowa danding w Manggarai na wyspie Flores (Indonezja). W obliczu spotkania Kościoła z kulturą lokalną*, w: *Kontekst kulturowo-moralny współczesnej działalności misyjnej i ewangelizacyjnej*, red. A. Jucewicz, Pieniężno 2012, 233–247.

²¹ L. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. z ang. S. Tokarski, Warszawa 1998, 153.

chowania przybierają kształt coraz bardziej z nimi zgodny”²². Skuteczne i stosowne komunikowanie w środowisku wielokulturowym jest możliwe, w przypadku, gdy uczestnicy tego procesu wykazują właściwe kompetencje komunikacyjne i kulturowe (w tym międzykulturowe). W takiej sytuacji możliwe jest stawianie celów nadrzędnych w grupie i konsekwentne dążenie do ich realizacji.

Badania nad kompetencjami międzykulturowymi są rozwijane z perspektywy różnych dziedzin nauki. Pamiętać trzeba jednak, że nie powinny one być rozpatrywane bez uwzględnienia kompetencji językowych i ogólnych kompetencji komunikacyjnych. To właśnie znajomość języka, umiejętność dostosowywania komunikatów do określonej grupy odbiorców, umiejętność przeredagowywania tekstu, pojmowanie różnorodności stylów, wpływu kontekstu na komunikowanie itd. stanowią fundament pozostałych kompetencji, w tym tych międzykulturowych. Inaczej mówiąc, aby właściwie komunikować się w odmiennych kręgach etnicznych, należy najpierw skutecznie komunikować się w swoim własnym środowisku.

Definicji kompetencji międzykulturowych jest wiele. Z perspektywy osób utrzymujących kontakty międzykulturowe w ramach działalności misyjnej wydaje się zasadne przywołanie sześciu szczegółowych umiejętności, które składają się na kompetencję międzykulturową:

1. Kosmopolityczny ogląd rzeczywistości – umiejętność dostrzegania i rozumienia dualizmów, paradoksów i różnic.
2. Kompetencje komunikacyjne – znajomość sposobów kodowania i zakresu symboli, pozwalających na osiągnięcie zrozumienia i porozumienia.
3. Wrażliwość kulturowa – umiejętność budowania relacji z osobami, które mają odmienne korzenie kulturowe.
4. Umiejętności akulturacyjne – szybkie dostosowywanie się do kontekstu kulturowego.
5. Elastyczny styl zarządzania – pojmowanie, w jaki sposób kultura i instytucje społeczne wpływają na sposób zarządzania.
6. Synergia kulturowa – umiejętność budowania międzykulturowych zespołów, które są bogate swoją różnorodnością²³.

Są to umiejętności bardzo różnorodne, dotyczące zarówno spraw organizacyjnych, komunikacyjnych, jak i uwarunkowań psychologicznych. Scalenie tych umiejętności i rozwijanie ich z pewnością zwiększa szansę na powodzenie działań prowadzonych na styku różnych kultur.

Misjonarze spełniają we wspólnocie zadania kapłańskie, nauczycielskie i pasterskie²⁴. Warto wyodrębnić kilka części składowych kompetencji międzykulturowych typowych w pracy nauczycielskiej. Osoby pracujące na misjach pełnią również rolę nauczycieli, liderów grup społecznych. Na omawiane kompetencje składają się: „zawodowa kompetencja wielokulturowa (odpowiedzialność, doświadczenie zawodo-

²² R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. z ang. J. Prokopiuk, Warszawa 2008, 127.

²³ R.M. Steers, C.J. Sanchez-Runde, L. Nordon, *Management across cultures. Challenges and strategies*, New York 2011, 37, za: K. Gajek, *Kompetencje międzykulturowe jako element kultury współczesnej organizacji – dylematy teorii i praktyki*, *Problemy Zarządzania* 9 (2011), nr 2 (32), 211.

²⁴ *Ad gentes*, 15.

we, znajomość infrastruktury); strategiczna kompetencja wielokulturowa (postawy, znajomość podstaw zarządzania, umiejętność rozwiązywania problemów i podejmowania decyzji); społeczna kompetencja wielokulturowa (umiejętność pracy w grupie, empatia, cierpliwość, komunikatywność, zdolność do mediacji, łatwość adaptacji w nowych warunkach); indywidualna kompetencja wielokulturowa (łatwość uczenia się, umiejętność zachowania dystansu, rozumienie dwuznaczności)”²⁵.

Przygotowanie do pracy misyjnej w warunkach wielokulturowych nie może być oparte wyłącznie na opanowaniu języka wspólnoty, w której się pełni posługę, oraz zdobyciu wiedzy o kulturze wiernych z danego środowiska. Nauka o komunikowaniu międzykulturowym podsuwa jeszcze wiele informacji, które dotyczą mechanizmów, jakim podlegamy, pozostając w sytuacji spotkania międzykulturowego. Mechanizmy te oraz ewentualne bariery w komunikacji mają charakter uniwersalny. Mogą wystąpić niezależnie od partykularnego kontekstu etnicznego w różnych częściach świata. Tym bardziej warto zadbać o rozwinięcie kompetencji z tego zakresu. Wszystkie te działania mają przecież bardzo ważny cel: przygotowanie do lepszego poznawania Boga pośród kulturowego bogactwa zarówno przez ludzi, do których misjonarze są posłani, jak i przez nich samych.

7. PODSUMOWANIE

Zagadnienie podjęte w powyższym tekście ma charakter interdyscyplinarny i bardzo szeroki. W związku z tym zaprezentowano tylko wybrane aspekty kulturowego i komunikacyjnego uwarunkowania wyrażania religijności. Problematykę tę zarysowano z perspektywy pracy misyjnej. Jest to zagadnienie złożone z naukowego punktu widzenia. Przynależność do jednego Kościoła i różnorodność w sposobie wyrażania relacji do Stwórcy stanowi bogactwo, które Kościół w procesie inkulturacji docenia. Jednocześnie bogactwo to stanowić powinno zachętę do zgłębiania wpływu kultury na sposób komunikacji międzyludzkiej i w relacji do Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Adi Gunawan Meka V., *Zabawa ludowa danding w Manggarai na wyspie Flores (Indonezja). W obliczu spotkania Kościoła z kulturą lokalną*, w: *Kontekst kulturowo-moralny współczesnej działalności misyjnej i ewangelizacyjnej*, red. A. Jucewicz, Pieniężno: Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów 2012, 233–247.
- Barna L.M., *Stumbling Blocks in Intercultural Communication*, w: *Intercultural Communication: A Reader*, red. L.A. Samovar, R.E. Porter, Belmont: Wadsworth Cengage Learning 1994, 337–346.
- Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. z ang. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza 2008.
- Drąg K., *Komunikować zaufanie i dobro. O gestach i postawach Jana Pawła II*, w: *Media: przestrzeń i narzędzie miłosierdzia*, red. W. Misztal, R. Nęcek, Kraków 2017 [w druku].

²⁵ I. Iwaniuk, *Kompetencja wielokulturowa – różnorodność podejść do definicji tego pojęcia we współczesnej myśli pedagogicznej*, *Języki Obce w Szkole* nr 4, 2014, 92–93.

- Gajek K., *Kompetencje międzykulturowe jako element kultury współczesnej organizacji – dylematy teorii i praktyki*, Problemy Zarządzania 9 (2011), nr 2 (32), 205–220.
- Goban-Klas T., *Modele procesu komunikowania. Przegląd i analiza*, Przekazy i Opinie 10–12 (1976).
- Hall E., *Bezgłosny język*, Warszawa: PIW 1987.
- Iwaniuk I., *Kompetencja wielokulturowa – różnorodność podejść do definicji tego pojęcia we współczesnej myśli pedagogicznej*, Języki Obce w Szkole nr 4, 2014, 91–94.
- Katan D., *Translating Cultures, An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, Manchester: St. Jerome Publishing 1999.
- Luzbetak L., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum.z ang. S. Tokarski, Warszawa: Verbinum 1998.
- Mikułowski Pomorski J., *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków: Universitas 2006.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008.
- Steers R.M., Sanchez-Runde C.J., Nordon L., *Management across cultures. Challenges and strategies*, New York: Harper & Row 2011.
- Tajfer H., Turner J.C., *The social identity theory of intergroup behavior*, w: *Psychology of intergroup relations*, red. S. Worchel, L. W. Austin, Chicago: Atlanta Group Company 1986.

CULTURAL AND COMMUNICATIVE CONDITIONS OF EXPRESSING RELIGIOSITY IN THE CONTEXT OF MISSIONARY WORK

Summary

This article is about expressing religiosity. Various factors influence this activity. This article is a reflection how cultural context influences the expression of religious feelings. We discussed also cultural diversity in its external and internal aspects and the issue of inculturation in the context of the spreading of Christianity.

The basis of theoretical considerations are opinions of lay missionaries which were given in the form of deepened expert interviews. Their experience concerning this subject was analyzed and commented on from the perspective of intercultural competence which should be manifested by the people who work in different cultural circles, missions included.

Key words: intercultural communication, communication competence, intercultural competence, expression of religiosity, missions

Nota o Autorze

Katarzyna DRĄG – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w katedrze Mediów i Komunikacji Społecznej, zastępca dyrektora Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania badawcze: nauka o komunikowaniu, komunikowanie międzykulturowe (ze szczególnym uwzględnieniem mechanizmów stereotypizowania), zagadnienia wieloetniczności zarówno w wymiarze historycznym (dziewiętnastowieczne społeczności wieloetniczne), jak i teoretycznym; problem kształtowania się i ewolucji etosu dziennikarza (od połowy XIX stulecia). Kontakt – e-mail: katarzyna.drag@upjp2.edu.pl

KS. ANDRZEJ P. PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

EXCHANGE OF GIFTS EXPERIENCE OF GLOBAL CHRISTIAN FORUM

The Global Christian Forum is a movement of representatives from diverse Christian churches, organisations and traditions meeting on an equal basis, to foster mutual respect and to address common challenges together.

The Global Christian Forum offers new opportunities for broadening and deepening encounters on the way to Christian unity. It especially promotes relationships between and among Christian churches and traditions which have not been in conversation with each other previously.

Discerning the future of the Global Christian Forum. We experience the space created by the Global Christian Forum (GCF) as a gift from God. We affirm the GCF committee's leadership and urge them to continue seeking the Holy Spirit's guidance in shaping the Forum's future, offering the following as our contribution to this discernment.

(www.globalchristianforum.org; *Guidelines*, Manado 2011).

Key words: Global Christian Forum, contemporary ecumenism, ecumenical movement, "exchange of gifts"

1. Introduction. 2. A spiritual impulse. 3. Sharing faith journeys. 4. Exploring a way for contemporary ecumenism. 5. Conclusion

1. INTRODUCTION

From participating in the Consultation of Global Christian Forum (GFC) in Tirana, the capital of Albania (2015) and attending the 3rd Global Gathering in Bogotá, the capital of Colombia (2018), one thing in particular stands out for me. The theme of the gathering is "let mutual love continue". I experienced during the Consultation in Tirana Christian unity not only rationally, but perhaps more significantly, emotionally.

Ecumenism is an act of love. This love springs from the desire to be one, as Christ prayed for us (John 17, 21). Ecumenism is therefore affective: it is an impulse of hope, of humility, of awe, and above all, of love. Ecumenism is not only a rational matter of the head, a discussion of doctrinal, theological, structural,

or hermeneutical differences between Christians. Ecumenism is also an affective movement of the heart, inspired by the Holy Spirit. Ecumenism is a holistic exercise, which is what we experienced during GCF. It involves learning from each other and understanding each other's beliefs (as it happened during our individual encounters, lectures, seminars, and workgroups). But it is also about common prayer and worship, table fellowship, embracing each other as friends, and helping each other as Christians. At the deepest level, ecumenism is, as pope John Paul II declares, "an exchange of gifts"¹. For me, this exchange was the heartbeat of GCF. We came together from many traditions to share one another's gifts. When I now reflect upon GCF, what I remember most is the people and the relationships, rather than just the formal learning.

Thus, what I want to explore here is the spirituality behind the ecumenical endeavour. First, I will discuss what is meant by spiritual impulse, before delving into Christian unity as a gift exchange. Finally, I will consider receptive ecumenism as a new approach which emphasises the more affective dimensions of our encounter.

2. THE SPIRITUAL IMPULSE

The purpose of the Global Christian Forum is to be an open space wherein representatives from a broad range of Christian churches and inter-church organisations, which confess the triune God and Jesus Christ as perfect in His divinity and humanity, can gather to foster mutual respect, to explore and address together common challenges (www.globalchristianforum.org).

The ecumenical movement began as an impulse of the Spirit. As such, considering the spiritual dimension within ecumenism is important to understand this endeavour as a whole. Recognising the spiritual roots of ecumenism is one of the major themes taken up by the Ninth Report of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC (JWG). The report seeks to "remind Christians of the spiritual impulse that has driven the ecumenical movement from its inception, and to consider fresh ways that churches can nurture these spiritual roots [...] by offering some practical recommendations"².

Spirituality speaks to the depths underlying ecumenical dialogue, the silences without words, and the mystery that concepts alone cannot convey, where the spark of the Holy Spirit is found. Ecumenism is a spiritual activity, and it must also be practised as such, particularly with regard to the setbacks the ecumenical movement is facing. As the Joint Working Group stated: "Fresh focus on the spiritual roots of

¹ Cfr. John Paul II, *Ut Unum Sint. On Commitment to Ecumenism*, 1995, 28. Here-after referred to as UUS.

² Report of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC, *The Spiritual Roots of Ecumenism. A Fresh Look with Some Practical Recommendations*, in: *Ecumenical Visions for the 21st Century. A Reader for Theological Education*, ed. M. Lorke, D. Werner, Geneva: WCC Publications 2013, 173.

ecumenism is an appropriate response to contemporary challenges among churches and within the world”³.

While the spiritual aspects of ecumenism have been acknowledged since the beginning⁴, the importance of spirituality appears to be undergoing something of a rediscovery. The JWG describes the roots of ecumenism as combining “efforts of Christians to discern God’s will and to be receptive to the Holy Spirit”⁵. Spirituality encompasses the very core of ecumenism. It embraces key concepts such as the unity of the church as act of the Holy Spirit, ecumenism as Christ’s will and prayer, and unity as given by God. The purpose of ecumenism is not to create unity, but to uncover the unity that already exists, given by the Spirit. In that sense, it is a spiritual as well as an academic or practical exercise.

In catholic theology, the term spiritual ecumenism can be traced back at least to the 1930s⁶. In particular, spiritual ecumenism is influenced by the work of Abbé Paul Couturier (1881–1953). Couturier founded the Groupe des Dombes and established the Week of Prayer for Christian Unity. He is often considered to be the father of spiritual ecumenism. Walter Kasper calls him “the grand apostle and pioneer of spiritual ecumenism”⁷. Kasper himself draws attention to the fact that the catholic ecumenical movement can be considered as beginning with spiritual ecumenism, as “the very first impetus of the ecumenical movement”.

Officially, it was the promulgation of *Unitatis redintegratio* (UR), the Decree on Ecumenism in 1964, which not only launched Roman Catholic involvement in ecumenism, but has fundamentally fashioned the framework for Catholic ecumenical dialogue over the decades since the Second Vatican Council. Significantly, spiritual ecumenism can be seen as underlying UR, and UR declares spiritual ecumenism as “the soul of the whole ecumenical movement”⁸.

The Decree on Ecumenism attests that the core of spiritual ecumenism is a focus on interior conversion. As the Decree announces: “There can be no ecumenism worthy of the name without interior conversion”⁹. This *metanoia* is marked by hope for the future and trust in the Holy Spirit. It is repentance for the sins of the past (such as witnessed during the 10th Assembly of the WCC), as well as hope in the future.

The foundations for spiritual ecumenism laid by Vatican II were expanded by pope John Paul II, particularly in his encyclical *Ut unum sint* (UUS). John Paul II repeatedly affirmed the Catholic Church’s commitment to ecumenism as “irreversible” or “irrevocable”¹⁰.

³ *Ibidem*, 175.

⁴ Here considered to be dated from the 1910 World Missionary Conference in Edinburgh.

⁵ Report of the Joint Working Group Between the Roman Catholic Church and the WCC, *The Spiritual Roots of Ecumenism...*, op.cit., 176.

⁶ L. Régis, *Spiritual Ecumenism*, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. Lossky Nicholas et al., Geneva: WCC Publications 2002, 1069.

⁷ W. Kasper, *That They May All Be One. The Call to Unity Today*, London: Burns and Oates 2004, 156.

⁸ Vatican II Council, *Unitatis Redintegratio. Decree on Ecumenism*, in: *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents. Constitutions, Decrees, Declarations*, ed. A. Flannery, New York: Costello Publishing Company 1996, 8. Hereafter referred to as UR.

⁹ UR, 7.

¹⁰ See UUS, 3 for one instance of John Paul II making this statement. For examples of scholars

“*Ut unum sint*” (1995) is a landmark document for catholic ecumenism. As Edward Idris Cassidy points out, it is “the first encyclical letter ever written on the subject of ecumenism”, and has “made a vital contribution to the ecumenical movement”¹¹. In this encyclical, John Paul II emphasises that unity is God’s will, and as such, it is intertwined with God’s plan of salvation for humanity. Ecumenism is, at its heart, conversion.

Therefore, the practice of ecumenism is a spiritual one. Fundamentally, spirituality is about relationship, deepening communion between the church and Christ, between ourselves and God, and between each other. In ecumenical practice, we do not meet denominations; we meet people. Spiritual ecumenism is about recognising where one tradition may have a gift others can benefit from. As Kasper writes: “Ecumenical spirituality means listening and opening ourselves to the demands of the Spirit who also speaks through different forms of piety; it means a readiness to rethink and convert, but also to bear the otherness of the other, which requires tolerance, patience, respect and, not least, goodwill and love”¹².

One key characteristic of ecumenical spirituality, if it is to be genuinely relational, is that of both offering and accepting gifts from others, for our own interior conversion. This brings us to consider ecumenism as an exchange of gifts.

3. SHARING FAITH JOURNEYS

“The practice of sharing personal and community faith journeys is central to the GCF, and we believe it is one of the Forum’s unique contributions to the body of Christ. It demystifies and bridges differences between us, leads to mutual appreciation, encourages humility, and helps us to recognize the work of the same Holy Spirit in each other’s lives” (*Guidelines*, Manado 2011).

In UUS, John Paul II emphasises that ecumenical dialogue is ‘not simply an exchange of ideas. In some way it is always an “exchange of gifts”¹³. Building upon Vatican II’s recognition that “many elements of sanctification and of truth are found outside of [the church’s] visible structure”, opens the way for the church to look at others in the sense of an exchange of gifts. UUS conveys: “Communion is made fruitful by the exchange of gifts between the churches insofar as they complement

quoting his statement, see O’Gara Margaret, *Ecumenism’s Future*, Commonweal 132 (July 15, 2005), 11; Cross Peter, *John Paul II and Ecumenism*, in: *John Paul II. Legacy and Witness*, ed. R. Gascoigne Robert, Strathfield: St Pauls, 2007, 121; E. Cassidy, *Ut Unum Sint in Ecumenical Perspective*, in: *Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II’s Encyclical Ut Unum Sint (That All May Be One)*, ed. C.E. Braaten, R.W. Jenson, Robert W., Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2001, 11; W. Kasper, *The Ecumenical Movement in the 21st Century. Presentation at the Event Marking the 40th Anniversary of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC*, 18th November 2005. The Catholic Church’s irreversible commitment to ecumenism was reaffirmed by Pope Benedict XVI after his election in 2005.

¹¹ E. Cassidy, *Ut Unum Sint in Ecumenical Perspective*, op.cit., 10.

¹² W. Kasper, *That They May All Be One*, op.cit., 160.

¹³ UUS, 28.

each other”(Ibid., 57). This exchange of gifts is for the benefit of all, as John Paul II observes: “Everything that the Spirit brings about in “others” can serve for the building up of all communities” (Ibid., 38). The dialogical nature of ecumenism is necessary as the church exists within the eschatological awareness that she is yet to fully realise herself. In continuity with the humble tone of UUS, John Paul II describes ecumenism as a “long and arduous pilgrimage”, performed with an ‘attitude of conversion to the will of the Father and, at the same time, of repentance and absolute trust in the reconciling power of [...] Christ” (Ibid., 82).

Therefore, UUS attests that “ecumenism implies that the Christian communities should help one another so that there may be truly present in them the full content and all the requirements of the “heritage handed down by the Apostles”. Without this, full communion will never be possible. This mutual help in the search for truth is a sublime form of evangelical charity” (Ibid., 78).

The exchange of gifts emphasises the fact that ecumenism cannot be carried out alone. This search for truth and pilgrimage towards conversion must be undertaken with others, “whereby communities strive to give in mutual exchange what each one needs in order to grow towards definitive fullness in accordance with God’s plan” (Ibid.). In this spirit, John Paul II reflects upon the achievements ecumenism has already offered: “We are aware, as the Catholic Church, that we have received much from the witness borne by other churches and ecclesial communities to certain common Christian values” (Ibid.). He goes on to state that ‘at the stage which we have now reached this process of mutual enrichment must be taken seriously into account” (Ibid.). Moreover, he attests that this ‘process of mutual enrichment’, grounded in the ‘communion which already exists as a result of the ecclesial elements present in the Christian communities’ will “be a force impelling towards’ the ‘desired goal of the journey we are making” (Ibid.). Therefore, the exchange of gifts, which is possible due to the real but partial communion which already exists amongst Christians, leads to the mutual enrichment of the churches, and ultimately towards the goal of ecumenism, which is no less than “full and visible communion” (Ibid.).

In perhaps the best-known passage of *Ut unum sint*, John Paul II offers an example of this exchange of gifts regarding the Petrine ministry. Not without justification, Peter Cross describes this section of UUS as “a bombshell”¹⁴. Acknowledging that the papal office “constitutes a difficulty for most other Christians”¹⁵, the pope asks: “Could not the real but imperfect communion existing between us persuade church leaders and their theologians to engage with me in a patient and fraternal dialogue on this subject, a dialogue in which, leaving useless controversies behind, we could listen to one another, keeping before us only the will of Christ for his church and allowing ourselves to be deeply moved by his plea “that they may all be one [...] so that the world may believe that you have sent me” (John 17, 21)?”¹⁶.

The importance of this section is attested to by Carl Braaten and Robert Jenson in their edited volume devoted to offering an ecumenically representative response

¹⁴ P. Cross, *John Paul II and Ecumenism*, op.cit., 124. 415.

¹⁵ UUS, 88.

¹⁶ *Ibidem*, 96.

to this one part of the encyclical¹⁷. The humility expressed in the request, and as Henn notes, the implied “openness to modify the present forms of the exercise of this ministry”¹⁸ reflect the shift in attitude towards ecumenism brought about by Vatican II. Such a statement represents substantial changes since encyclicals such as *Mortalium animos* (1928). Evoked in this passage is the sense of a pilgrim church open to conversion and a beneficial exchange with other Christians, and the gifts they have to offer.

Ecumenism as gift exchange is also a prominent theme taken up in the work of catholic ecumenist Margaret O’Gara. She states: “In ecumenical dialogue, each Christian communion brings one or many gifts to the dialogue table, and each receives riches from their dialogue partners as well”¹⁹. In recognition of the humility required for conversion, M. O’Gara posits that ecumenism should be a beneficial sharing of each other’s gifts, leading all towards a greater fullness than would be possible on one’s own. She rejects a charge frequently levelled at ecumenism, that it seeks to be ‘a kind of melting pot’, leading to the ‘elimination of the distinctive gifts of the many churches’ and a “loss of identity”²⁰. Instead, she argues, “the gift-giving enriches all of the partners, since we do not lose our gifts by sharing them with others”²¹.

She provides some examples garnered over her years of ecumenical experience, which is worth quoting at length: “Where my Anglican partners have a rich understanding and practice of the conciliarity of the church, they need and are seeking the leadership in teaching that can be provided in the Roman Catholic communion by the bishop of Rome. Where my own Roman Catholic communion has emphasized the communal character of faith and decision-making, we need to receive from my partners in the Disciples of Christ their effective emphasis on the personal appropriation of faith within the community of baptized believers. [...] Where one communion is clear about the priority of grace, another is clear about the implications of the gospel for the social order. Where one communion is open to the opportunities provided by modern culture for proclaiming the gospel, another is clear about the centrality of our Trinitarian foundations”²².

For Margaret O’Gara, ecumenism as a gift exchange is the fundamental basis for ecumenical activity. This conception of ecumenism shapes her overarching vision of ecumenism, as she writes: “The gifts exchanged in ecumenical dialogue are more like a mosaic, where every piece is valuable and every piece is needed for the full picture of the one church of Christ”²³. Here, she emphasises John Paul II’s teachings on dialogue as fundamental to the nature of the human person, and essential to the church²⁴. Moreover, she explains: “The mosaic picture is damaged if any of the

¹⁷ Cfr. *Church Unity and the Papal Office*, *op.cit.*, 1.

¹⁸ W. Henn, *Ut Unum Sint and Catholic Involvement in Ecumenism*, *The Ecumenical Review* 52 (2), 2000, 243.

¹⁹ M. O’Gara, *The Ecumenical Gift Exchange*, Minnesota: The Liturgical Press 1998, VII.

²⁰ *Ibidem*, VIII.

²¹ *Ibidem*, VII.

²² *Ibidem*, 3.

²³ *Ibidem*, VIII.

²⁴ UUS 28, 31.

pieces is missing”²⁵. It is only through dialogue with one another, through conversion, that the church can become fully what she is. This is why ecumenical dialogue is essential to the Catholic Church. As John Paul II asserts, ecumenism is “not just some sort of “appendix”. [...] Rather, ecumenism is an organic part of her life and work, and consequently must pervade all that she is and does” (UUS, 20).

As such, the notion of hospitality can be seen as underpinning the concept of the ecumenical gift exchange. Christine Pohl describes hospitality as welcoming strangers, and selflessly ministering to others²⁶. It involves ‘attentive listening and a mutual sharing of lives, [...] an openness of heart, a willingness to make one’s life visible to others, and a generosity of time and resources’²⁷. Pohl states that “acts of hospitality participate in and reflect God’s greater hospitality”²⁸, accentuating the link between hospitality and humility, and touching on a broader context of hope. M. O’Gara emphasises hospitality as a powerful resource for ecumenical dialogue, stating: “Ecumenical friends and colleagues from other church communions offer each other intellectual and emotional hospitality on the journey towards full communion”²⁹. The ecumenical gift exchange can only be properly undertaken within a spirit of hospitality. As she asserts, “real ecumenical collaboration calls for willingness to enter into relationships, to risk vulnerability for the sake of the common effort, and to reject competition”³⁰. Therefore, practicing hospitality towards each other rather than competition is essential for the success of ecumenism.

To view ecumenism as a gift exchange deepens the understanding of ecumenical hospitality. Rather than just accepting the otherness of the other, and giving without a sense of reciprocity, the gift exchange pushes ecumenism to another stage: that of actively receiving gifts from the other. This next step is the vision of receptive ecumenism.

4. EXPLORING A WAY FOR CONTEMPORARY ECUMENISM

Relational Culture of GCF

- *Participation Only*. Since many of churches who gather in the Forum could not be members of the same body, there is no membership, only participation.
- *Relational, Testimonial, Doxological*. The Forum is focused more on birthing, extending, and deepening relationships between churches than on theological dialogue producing consensus texts. Its theological mode is more testimonial and doxological than theoretical and analytical.

Like many others, Paul Murray sees a need for a fresh approach to ecumenism. He outlines certain factors that have led both to the slowing down of the ecumenical

²⁵ Cfr. M. O’Gara, *The Ecumenical Gift Exchange*, viii.

²⁶ Cfr. Ch.D. Pohl, *Making Room. Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, Michigan 1999, 4.

²⁷ *Ibidem*, 13.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ M. O’Gara, *Witnessing the Ecumenical Future Together*, *Journal of Ecumenical Studies*, 46 (3), 2011, 376.

³⁰ *Ibidem*, 373.

movement and a shift away from optimistic expectations in general. Among them, he lists “immense disappointment” caused by the ‘failure of high-profile initiatives’, such as the 1969 and 1972 Church of England-Methodist unity schemes, and the negativity of the Congregation for the Doctrine of Faith during the first stage of AR-CIC³¹. He asserts that there is a perception of a divide between the commitment of grassroots ecumenists and the official levels of the Catholic Church. Frustration with slow progress has led to a move away from concentrating on doctrinal or theological matters towards emphasising more practical aspects, such as mission³². Murray also emphasises a trend of increasingly insular Christian communities, who place an emphasis upon reasserting their unique identity and rejecting the ecumenical spirit³³.

Despite negativity surrounding the ecumenical endeavour, however, Murray recalls that the ultimate goal of ecumenism is eschatological, in light of the now but not yet³⁴. In view of the current ecumenical climate, Murray proposes a new strategy: receptive ecumenism. Receptive ecumenism is a fresh ecumenical methodology stemming from the call for ecumenical renewal. Receptive ecumenism is described as a process whereby ‘each tradition should focus first on the self-critical question: “What can we learn, or receive, with integrity from various others in order to facilitate our own growth together into deepened communion in Christ and the Spirit?”’³⁵.

This is the fundamental methodology of receptive ecumenism: each tradition should critically reflect upon what they can learn from another tradition. This is undertaken because doing so will enrich one’s own community – without ‘making others’ learning a precondition to one’s own’³⁶. This implies the interior conversion advocated by Vatican II as the essence of ecumenical dialogue. In line with this, Murray goes on to attest that ‘receptive ecumenical awakening is properly a matter of the heart before it is a matter of the head’³⁷. He describes it as “a matter of falling in love with the experienced presence and action of God in the people, practices, even structures of another tradition and being impelled thereby to search for ways in which all impediments to closer relationship might be overcome”³⁸.

Murray elaborates that receptive ecumenism “requires the churches to make an analogous move to that advocated more generally by the philosopher Emmanuel Levinas in calling for a fundamental shift from each assertively defending their own perceived rights in competition with each other, to each instead prioritizing the need to attend to and to act upon their specific responsibilities revealed in the face of the other”³⁹.

This immediately recalls O’Gara’s emphasis upon ecumenism as hospitality, not competition. As Murray explains: ‘For this to happen [...] it requires to take

³¹ Cfr. P. Murray, *Receptive Ecumenism and Catholic Learning: Establishing the Agenda*, International Journal for the Study of the Christian Church, 7 (4), 2007, 285.

³² *Ibidem*, 286.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, 287.

³⁵ P. Murray, “Preface”, in: *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P. Murray, Oxford: Oxford University Press 2008, ix.

³⁶ *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning...*, *op.cit.*, 290.

³⁷ *Ibidem*, 291.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, 290.

responsibility, to take the initiative, and this regardless of whether others are ready to reciprocate”⁴⁰. Receptive ecumenism focuses, therefore, more upon the benefit to be gained by one’s own tradition through discovering the other, rather than any type of quid pro quo ecumenical competition.

Receptive ecumenism is steadily increasing in significance. Building on two international conferences held at Durham in 2006 and 2009, a third international conference was held in June 2014. Receptive ecumenism evokes a high level of popular appeal, particularly from a lay level.

It is not asking an ecumenical activist to detail the differences between, say, the catholic and Lutheran understanding of the doctrine of justification. Rather, it asks a more open question: what can Catholics learn from Lutherans? David Carter, in reflecting on receptive ecumenism, writes that: “Charles Wesley’s line “thy truth we lovingly receive” sums up the spirituality that inspires receptive ecumenism. It is an expression of our love for God and most particularly of our thankfulness for the gifts that he gives us through his inspiration of others in their leading of the Christian life in all its fullness. It is important to be able to receive those gifts graciously and humbly”⁴¹. Therefore, while it’s full potential is yet to be discovered, receptive ecumenism offers a methodology which focuses on the affective, as well as the theological, levels of ecumenism.

5. CONCLUSION

Relational Culture of GCF

- *Who Is Missing?* All churches are invited to the Forum table. If any church is missing, the usefulness of the Forum is diminished. In response to God’s call for unity and the contemporary ecclesial situation of fragmentation, the GCF is always asking ‘who is missing from among us? Who still should be invited to gather?’
- *Half And Half.* Approximately half of the participants in any Forum gathering are leaders of the older churches (Orthodox, Catholic, Protestant, Anglican) and half are leaders of the younger churches (Evangelical, Pentecostal, Charismatic, Independent, e.g. African Instituted, mega churches, migrant churches).

In conclusion, the experience of GCF in Tirana led me on a deeper journey towards the spirituality behind the ecumenical endeavour. This reflection was undertaken by firstly investigating the meaning of spiritual ecumenism, then considering ecumenism as a gift exchange, before finally, discussing receptive ecumenism as a possible strategy which operates on the affective as well as theological levels of ecumenism. Ecumenism is not an optional extra for the Catholic Church. Ecumenism is an imperative, a task we are called to by Christ. While we may each practice ecumenism in a variety of ways, it is pertinent to remember that we all undertake this task out of love. As Scripture reminds us: “Let us love one another, because love is from God; everyone who loves is born of God and knows God [...]. Since God loved

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ D. Carter, *Receptive Ecumenism – An Overview, Presented at Receptive Ecumenism: The Call to Catholic Learning, St Mary’s Catholic Church, Chelsea: Cadogan Street 2007*.

us so much, we also ought to love one another” (1 John 4, 7–11). And here lies the very heart of ecumenism: “God is love” (1 John 4, 8).

BIBLIOGRAPHY

- Cassidy E., *Ut Unum Sint in Ecumenical Perspective*, in: *Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut Unum Sint* (That All May Be One), ed. C.E. Braaten, R.W. Jenson, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, Michigan 2001.
- Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut Unum Sint* (That All May Be One), ed. C.E. Braaten, R.W. Jenson, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, Michigan 2001.
- Cross P., *John Paul II and Ecumenism*, in: *John Paul II. Legacy and Witness*, ed. R. Gascoigne Robert, Strathfield: St Pauls 2007.
- Henn W., *Ut Unum Sint and Catholic Involvement in Ecumenism*, in: *The Ecumenical Review* 52 (2), 2000.
- Kasper W., *The Ecumenical Movement in the 21st Century. Presentation at the Event Marking the 40th Anniversary of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC*, 18th November 2005.
- O’Gara M., *The Ecumenical Gift Exchange*, Minnesota: The Liturgical Press 1998.
- O’Gara M., *Ecumenism's Future*, *Commonweal* 132 (July 15, 2005), 17–18.
- Pohl Ch.D., *Making Room. Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, Michigan 1999.
- Régis L., *Spiritual Ecumenism*, in: Lossky Nicholas et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC Publications 2002, 1069.

WYMIANA DARÓW DOŚWIADCZENIE ŚWIATOWEGO FORUM CHRZEŚCJAŃSKIEGO

Streszczenie

Artykuł opisuje duchowe podwaliny Globalnego Forum Chrześcijańskiego i składa się z następujących części: 1. Wstęp; 2. Impulsy duchowe; 3. Współdzielenie wiary w drodze; 4. Odkrywanie drogi dla współczesnego ekumenizmu; 5. Zakończenie.

Autor był uczestnikiem Konsultacji Globalnego Forum Chrześcijańskiego w stolicy Albanii Tiranie (2015). Obecnie z uwagą spogląda on na program kolejnej światowej konsultacji Forum Chrześcijańskiego jaka jest przygotowywana w Bogocie (Kolumbia) w 2018 roku. Tematem tego zgromadzenia jest biblijna myśl: „Niech trwa wzajemna miłość”.

Chrześcijańska jedność jaka jest doświadczana przez uczestników Forum Chrześcijańskiego dotyczy nie tylko sfery rozumowej i wolitywnej ale również emocjonalno-afektywnej. Dążenia do jedności ekumenicznej posiadają również swoją stronę afektywną. Ekumenizm jest aktem miłości chrześcijańskiej o jaką Chrystus modli się w Ewangelii (J 17,21). Praca ekumeniczna polega nie tylko na dyskusjach doktrynalnych i teologicznych o różnicach hermeneutycznych wśród chrześcijan. Ekumenizm jest również poruszeniem serca pod wpływem działania Ducha Świętego. W głębszym rozumieniu ekumenizm jest duchową „wymianą darów” jak to ujął Jan Paweł II w encyklice „*Ut unum sint*”, 28.

Słowa kluczowe: współczesny ruch ekumeniczny, Globalne Forum Chrześcijańskie, duchowy ekumenizm, ekumeniczna wymiana darów, Paul Couturier, Grupa z Dombes, nawrócenie, dialog ekumeniczny, encyklika „*Ut unum sint*”, kultura relacji

EXCHANGE OF GIFTS EXPERIENCE OF GLOBAL CHRISTIAN FORUM

Summary

The article presents spiritual foundation of Global Christian Forum and it consists of the following parts: 1. Introduction; 2. Spiritual impulses; 3. Sharing faith on the way; 4. Discovering the way towards contemporary ecumenism; 3. The end.

The author was a participant of Global Christian Forum in the capital of Albania Tirana (2015). Now he is carefully looking at the program of the next world consultation of Christian Forum which is to take place in Bogota (Colombia) in 2018. The subject of this meeting is a biblical thought "Let mutual love remain".

Christian unity which is experienced by participants of Christian Forum touches not just mind and will but also emotions. The desire for ecumenical unity has its affective side. Ecumenism is an act of Christian love for which Christ is praying in the Gospel (J 17:21). Ecumenical work does not consist only of doctrinal and theological discussions about hermeneutic differences among Christians. Ecumenism is also a stirring of heart under the influence of the Holy Spirit. In its deeper sense ecumenism is a spiritual "gift exchange" as it was defined by John Paul II in the encyclical letter "Ut unum sint", 28.

Key words: contemporary ecumenical movement, Global Christian Forum, spiritual ecumenism, ecumenical exchange of gifts, Paul Couturier, Dombes group, ecumenical dialog, encyclical letter "Ut unum sint", relational culture

Nota o Autorze

Ksiądz **Andrzej Piotr PERZYŃSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, jest doktorem habilitowanym i profesorem zwyczajnym nauk teologicznych, kierownikiem Katedry Teologii Ekumenicznej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Wykłada teologię dogmatyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz zagadnienia ekumeniczne w UKSW w Warszawie. Działalność naukowo-dydaktyczną w zakresie ekumenizmu łączy z pastoralnymi inicjatywami na rzecz jedności chrześcijan w całej ich dynamicznej różnorodności. Angażuje się w popularyzowanie Biblii zarówno w środowisku warszawskim jak i w rodzimej diecezji. W bieżącym roku bierze czynny udział w kilku przedsięwzięciach związanych ze wspólnym upamiętnieniem 500-lecia Reformacji. Współinicjator powstania Polskiego Forum Chrześcijańskiego i jego sekretarz. Mieszka w Łodzi.

DOMINIKA MUŃKO

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

EDUKACYJNE IMPLIKACJE TEORII INTELIGENCJI WIELORAKICH W NAUCZANIU RELIGIJNYM

Słowa kluczowe: inteligencja, inteligencja wieloraka, edukacja religijna

1. Wprowadzenie. 2. Główne założenia teorii inteligencji wielorakich Howarda Gardnera. 3. Cechy charakterystyczne poszczególnych inteligencji. 4. Implementacja teorii w praktyce edukacyjnej. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Naukowa praca Howarda Gardnera nosi znamię głębokiego pragnienia, aby świat nie tylko wyjaśniać i opisywać, ale przede wszystkim by stwarzać warunki, w których można go zmieniać. Zagadnienie inteligencji wielorakich odniosło głęboki wpływ na styl myślenia oraz praktykę dydaktyczną nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale i wielu innych krajach na całym świecie.

Wspomniana teoria zakłada, że każda istota ludzka jest zdolna do siedmiu stosunkowo niezależnych form przetwarzania informacji¹. Ludzie zaś różnią się między sobą specyficznymi profilami inteligencji. Uwytatniają się one już we wczesnym dzieciństwie i tym samym u 4–5-latków wykazać można zróżnicowane profile silnych i słabych stron. Co więcej, pomiary różnorodnych inteligencji wydają się dużo bardziej miarodajne i obiektywne niż te mierzone standardowymi testami inteligencji².

Zainteresowanie H. Gardnera zagadnieniami oscylującymi wokół ludzkiej inteligencji wyrosło z dwóch odmiennych czynników: pierwszą grupę konstytuują elementy teoretyczne, drugą faktory praktyczne. W wyniku badań własnych nad intelektem Gardner zakwestionował Piagetańską koncepcję. Jej autor skonceptualizował swoje poglądy dotyczące używania symboli wyłącznie jako funkcji semiotycz-

¹ J. White, *Howard Gardner: the myth of Multiple Intelligence*, 1, <http://eprints.ioe.ac.uk/1263/1/WhiteJ2005HowardGardner1.pdf> (dostęp: 10.03.2017).

² H. Gardner, T. Hatch, *Multiple Intelligences Go to School: Educational Implications of the Theory of Multiple Intelligences*, *Educational Researcher* 18 (1989) 8, 4.

nej. Tymczasem coraz więcej dowodów empirycznych wskazuje na modularność umysłu ludzkiego. Oznacza to, że odrębne procesy psychologiczne mogą dotyczyć językowych, liczbowych, obrazowych, gestykularnych i wszelkich innych rodzajów systemów symbolicznych. W rzeczywistości, różne formy wykorzystania symboli wydają się podtrzymywane przez różne części kory mózgowej. Na bardziej praktycznym poziomie Gardner był zaniepokojony ekskluzywistycznym niemal naciskiem kładzionym powszechnie w szkołach jedynie na kompetencje lingwistyczne oraz logiczno-matematyczne. Chociaż obie wymienione formy są niezaprzeczalnie ważne w warunkach edukacji systemowej, to inne odmiany posługiwania się symbolami, również odgrywają znaczącą rolę w ludzkiej aktywności kognitywnej. Co więcej, nacisk na możliwości językowe i logiczne zdaje się dominujący i przytłaczający w budowie testów osiągnięć, inteligencji i umiejętności. Te oraz inne czynniki doprowadziły Gardniera do konkluzji, iż ludzki intelekt jest o wiele bardziej wielowymiarowy i pojemny. Pod uwagę zostały wzięte rozległe i różnorodne w swej istocie ludzkie możliwości kognitywne z uwzględnieniem kontekstualności historycznej i kulturalnej. Badacz poszerzył znaczeniowo termin inteligencji, wychodząc poza jego powszechne rozumienie psychologiczne oraz implikacje pedagogiczne, proponując równoległe istnienie pewnej liczby autonomicznych inteligencji. Omawiane pojęcie zdefiniował on jako zdolność do rozwiązywania problemów lub kształtowania wytworów cenionych w danej kulturze oraz wyszczególnił kryteria składowe ludzkiej inteligencji. Definicja Gardniera i jego kryteria znacznie odbiegały od ustalonych praktyk w dziedzinie inteligencji. Większość definicji koncentruje się na możliwościach, które są ważne do osiągnięcia sukcesu w szkole, a umiejętne rozwiązywanie problemów uznawane jest za kluczowy komponent. Niedoceniane są natomiast predyspozycje wiodące do wytwarzania produktów użytecznych, takich jak np.: napisanie symfonii, zbudowanie i sprawne zarządzanie organizacją czy przeprowadzanie eksperymentów³.

Co więcej, jak twierdzi cytowany badacz, definicje oraz testy inteligencji są w zdecydowanej większości empirycznie zdeterminowane. Nowe testy są konstytuowane poprzez korelację i koherentność ze starszymi, powszechnie aprobowanymi instrumentami badawczymi. W ostrym kontraście do takiego stanu rzeczy istniejące instrumenty psychometryczne nie odgrywają żadnej roli w teorii i praktyce Gardniera⁴.

Aby sformułować listę inteligencji, Gardner i jego współpracownicy badali literaturę dotyczącą kilku dziedzin, między innymi: rozwoju zdolności poznawczych u osób zdrowych; załamania zdolności poznawczych pod wpływem działania różnego rodzaju patologii organicznych; istnienia zdolności w wyodrębnionych populacjach, takich jak: osoby autystyczne, sławnicy czy dzieci niepełnosprawne. Szczegółowej analizie poddane zostały również zróżnicowane modele intelektu charakteryzujące różne gatunki; profile intelektu cenione w odmiennych kulturach oraz ewolucja poznania dokonująca się przez tysiąclecia⁵.

³ Tamże, 4–5.

⁴ Tamże, 4–6.

⁵ Tamże.

2. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA TEORII INTELIGENCJI WIELORAKICH HOWARDA GARDNERA

W rezultacie prowadzonych dociekań pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. ukuta została teoria inteligencji wielorakich. Jej twórca postuluje, że jednostki wyposażone są w garnitur siedmiu autonomicznych inteligencji. Prace amerykańskiego psychologa i neurologa, profesora Uniwersytetu Harvarda, laureata ponad 20 doktoratów *honoris causa*, stały się fundamentem zmiany sposobu myślenia o edukacji w wielu krajach świata⁶. Gardnerowska teoria wyjaśnia istotę ludzkich zdolności oraz ich wartości zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i całych społeczeństw, zmieniając jednocześnie poglądy na temat natury ludzkiej inteligencji. Badania H. Gardnera podważają tezę o istnieniu tylko jednego typu inteligencji, mierzalnego przy użyciu technik psychometrycznych. Zgodnie z teorią inteligencji wielorakich, istnieje wiele stosunkowo odrębnych inteligencji.

W ujęciu Gardnera inteligencja to potencjał biopsychologiczny, służący przetwarzaniu specyficznych form informacji w określony sposób. Wszystkie inteligencje, których istnienie zostało naukowo udowodnione, są równoprawne – żadna nie jest ważniejsza od innej. Teoria IW⁷ opracowana została na bazie siedmiu inteligencji: językowej, matematyczno-logicznej, ruchowej, muzycznej, wizualno-przestrzennej, interpersonalnej i intrapersonalnej⁸. Każdy człowiek ma wszystkie typy inteligencji, które wzajemnie na siebie oddziałują, przenikają się i uzupełniają. Tworzą niepowtarzalny, dynamiczny profil inteligencji, podlegający permanentnemu procesowi zmian. Poznanie tego profilu, będącego układem mocnych i słabych stron, jest szansą na całościowe wspieranie rozwoju oraz wspomaganie słabych stron ucznia⁹.

Niezależnie jednak od przyjęcia sposobu definiowania inteligencji czy przyjętej nomenklatury, gdzie inteligencję określić można mianem zdolności bądź talentów, nauczyciel, katecheta zaś w szczególności, powinien postrzegać każdego ucznia, jako istotę niepowtarzalną, która dysponuje wieloma różnorodnymi mocnymi stronami, nie tylko tymi, które są pożądane i doceniane w szkole tradycyjnej. Właśnie na mocnych stronach ucznia oparte być powinny wszelkie działania wspierające jego rozwój – zarówno w obszarze zdolności specjalnych, jak i stymulujące słabsze strony, czy też niwelujące deficyty rozwojowe¹⁰.

⁶ M.K. Smith, *Howard Gardner and multiple intelligences*, w: the encyclopedia of informal education, <http://www.infed.org/thinkers/gardner.htm> (dostęp: 15.03.2017).

⁷ IW, skrót: inteligencja wieloraka

⁸ Dalsze badania pozwoliły na wyodrębnienie kolejnej, ósmej inteligencji – przyrodniczej. Obecnie zespół badaczy pracujących na uniwersytecie w Harvardzie pod kierunkiem prof. Gardnera, szuka dowodów na istnienie następnej inteligencji – egzystencjalnej, zob. H. Gardner, *Inteligencje wielorakie. Nowe horyzonty w teorii i praktyce*, Warszawa 2009.

⁹ M. Zatorska, A. Kopik, *Wielointeligentne odkrywanie świata. Program edukacji wczesnoszkolnej*, Warszawa 2012, 10.

¹⁰ Tamże, 10–11.

3. CECHY CHARAKTERYSTYCZNE POSZCZEGÓLNYCH INTELIGENCJI

Inteligencja lingwistyczna odpowiada za umiejętne posługiwanie się słowem tzw. mówionym i pisanym. Uzdolnia także do wyjaśniania pojęć, świata i zjawisk w nim zachodzących poprzez język. Co więcej, osoby odznaczające się omawianą inteligencją, charakteryzują się zrozumieniem relacji, jaka zachodzi między komunikatami a ich realnym znaczeniem. Osoby z dominującą inteligencją językową lubią mówić, potrafią aktywnie słuchać, dysponują bogatym w stosunku do wieku zasobem słownictwa, wypowiadają się w sposób barwny, potrafią samodzielnie tworzyć oryginalne historie i mają dobrą pamięć słuchową. Są wrażliwi na rymy, dźwięki, znaczenie słów, dlatego łatwo uczą się nowych słów, nawet trudnych, oraz słów w obcych językach. Mają dobrą pamięć do imion, nazwisk, nazw geograficznych. Chętnie i często zadają pytania. Z łatwością zapamiętują wiersze, fragmenty prozy, a także chętnie wygłaszają kwestie w przedstawieniach czy małych formach teatralnych. Wcześniej podejmują próby czytania, szybciej uczą się i lubią czytać. Łatwiej zapamiętują symbole, np. kształty liter, kojarzą ich nazwy, zapamiętują wygląd prostych wyrazów, gdy nie potrafią jeszcze czytać. Chętnie spisują swoje myśli, układają różne formy wypowiedzi pisemnych w przejrzysty, jasny sposób. Wysoko rozwinięta inteligencja językowa wydaje się szczególnie pożądana w zawodach, takich jak: pisarz, poeta, nauczyciel, prezenter telewizyjny, dziennikarz, poeta, tłumacz, prawnik, lingwista czy historyk¹¹.

Inteligencja logiczno-matematyczna predysponuje do prowadzenia wnikliwych analiz, dostrzegania wzorców i prawidłowości, przeprowadzania kalkulacji matematycznych, naukowej dedukcji, dostrzegania związków przyczynowo-skutkowych. Osoby z dominującą inteligencją matematyczno-logiczną są konkretne i dociekliwe, umiejętnie szeregują, wnioskuje, klasyfikują zgodnie z wybraną zasadą lub cechą; dostrzegają związki przyczynowo-skutkowe, myślą logicznie. Umiejętnie korzystają z precyzyjnych instrukcji, lubią badać oraz zbierać informacje, zadają wiele pytań dotyczących otaczającego świata; są dociekliwe, kreatywnie rozwiązują problemy. Są predysponowane do poznawania świata poprzez eksperymentowanie i doświadczanie. Dzieci chętnie bawią się w gry logiczne, rozwiązują zagadki, łamigłówki. Lubią świat liczb, przeliczają różne przedmioty, rozumieją znaczenie symboli¹². Tym samym odznaczać się nią będą osoby wykonujące następujące profesje: analitycy, sędziowie, bankierzy, księgowi, informatycy i programiści, inżynierowie, naukowcy, handlowcy, statystycy.

Inteligencja muzyczna kwalifikuje do pogłębionej świadomości dźwięków, identyfikowania wzorów tonalnych i rytmicznych oraz rozumienia związku zachodzącego między dźwiękiem a wywoływanym przez niego samopoczuciem. Dzieci z dominującą inteligencją muzyczną łączą muzykę z emocjami i własnym nastrojem, mają poczucie rytmu, są wrażliwe na wszelkie dźwięki, np. odgłosy przyrody. Z łatwością przychodzi im zapamiętywanie rytmów oraz rymów. Cechuje je upodobanie do śpiewu i słuchania muzyki. Charakteryzuje je dobry słuch muzyczny. To osoby, które

¹¹ Tamże, 18; *Howard Gardner's Theory of Multiple Intelligences*, http://www.niu.edu/facdev/pdf/guide/learning/howard_gardner_theory_multiple_intelligences.pdf (dostęp: 10.03.2017).

¹² M. Zatorska, A. Kopik, dz.cyt., 19.

chętnie podśpiewują, mruczą i nucą podczas wykonywania codziennych czynności, a także w trakcie zabawy czy nauki. Mają swoje ulubione piosenki i utwory, a jednocześnie samodzielnie potrafią „komponować” melodie. Podejmują także próby gry na instrumentach muzycznych i wydobywania dźwięków z przedmiotów „niemuzycznych”¹³. Cechy te znajdują odzwierciedlenie w następujących rzemiosłach: wśród kompozytorów, muzyków, DJ’ów, producentów muzycznych, lutników, piosenkarzy, trenerów śpiewu.

Inteligencja cielesno-kinestetyczna umożliwia właściwą koordynację oko-ręka, odpowiada za manualną zręczność, zwinność oraz utrzymanie równowagi. Dzieci z dominującą inteligencją ruchową wykorzystują ruch w sposób celowy i świadomy, mają dobrą koordynację ruchową. Lubią ćwiczenia fizyczne, zabawy ruchowe, potrafią własnym ciałem wyrażać emocje; często podczas rozmowy używają mowy ciała, gestykulują. Szybko uczą się różnych sprawności ruchowych, np. jazdy na rowerze czy pływania, niejednokrotnie więc przodują wśród rówieśników w sportach. Mają dobre wyczucie odległości oraz przestrzeni. Są uzdolnione manualnie, sprawnie posługują się przedmiotami, chętnie wykonują różne prace ręczne. Łatwiej uczą się i rozwiązują problemy, wykorzystując własne ciało i ruch do zapamiętywania, np. podczas wycieczek, spacerów i ćwiczeń fizycznych¹⁴. Tak więc omawiana inteligencja znamionować będzie przedstawicieli specjalności takich jak: biologia, atletyka, taniec, geologia, pielęgniarstwo czy fizjoterapia.

Inteligencja przestrzenno-wizualna odpowiada za tworzenie oraz interpretację wizualizacji, a także rozumienie zależności między obrazami a ich znaczeniem. Dzieci z dominującą inteligencją wizualno-przestrzenną są wrażliwe na kształty, obrazy, przestrzeń i kolory. Mają zdolność dostrzegania szczegółów otaczającego świata oraz dobrą pamięć obrazową i bogatą wyobraźnię. Chętniej słuchają czytanego tekstu, gdy jest on ilustrowany. Lubią rysować, rzeźbić, wycinać, lepić, modelować, tworzyć przestrzenne formy, ponieważ dysponują dobrze rozwiniętym zmysłem dotyku. Z uwagi na znakomitą orientację przestrzenną z łatwością odnajdują drogę w nowym miejscu. Ponieważ rozumieją schematy rysunkowe, szybko uczą się korzystać z map, diagramów tabel. Ich zainteresowanie budzi sposób działania różnorodnych przedmiotów. Potrafią rozkładać je na części, a następnie ponownie składać¹⁵. Omawiana inteligencja znamionować więc będzie: architektów, rzeźbiarzy, kartografów, inżynierów, wynalazców i fotografów.

Inteligencja interpersonalna uzdolnia do tworzenia właściwych relacji z innymi, właściwego spostrzegania, interpretowania zachowań oraz komunikatów oraz rozumienia zależności zachodzących między ludźmi a konkretnymi sytuacjami, w jakich się znajdują. Dzieci z dominującą inteligencją interpersonalną mają zdolność patrzenia na świat z punktu widzenia innej osoby i empatyzowania. Potrafią pracować w zespole, mając jednocześnie naturalne zdolności przywódcze. Są to osoby komunikatywne, potrafiące aktywnie słuchać innych. Łatwo nawiązują kontakty społeczne, dbają o dobre relacje z innymi osobami, a więc są lubiane przez rówieśników. W sytuacjach

¹³ Tamże, 21.

¹⁴ Tamże, 19–20.

¹⁵ Tamże, 20.

konfrontacyjnych zachowują asertywność, a także potrafią negocjować i rozwiązywać konflikty¹⁶. Inteligencja ta będzie więc charakterystyczna dla wszelkiego rodzaju doradców, opiekunów, specjalistów od marketingu i reklamy, mentorów i edukatorów, mediatorów, polityków, psychologów, handlowców, terapeutów i trenerów.

Inteligencja intrapersonalna umożliwia wgląd we własne potrzeby, kształtuje obiektywne relacje do siebie i do świata, umożliwia dostosowywanie się do zmian w otoczeniu. Dzieci z dominującą inteligencją intrapersonalną wolą bawić się i pracować samodzielnie. Ponadto, dobrze znają oraz wykorzystują swoje mocne strony, a także samodzielnie budują wewnętrzną motywację. Są to osoby zaradne, niezależne, lubiące decydować o swoich sprawach i wyrażać uczucia. Poszukują odpowiedzi na tzw. „trudne” pytania, samodzielnie wyznaczają, a także jasno precyzują cele własne. Odznaczają się wewnątrzsterownością, dlatego mają umiejętność kierowania własnym postępowaniem¹⁷. Osoby z wysoką samoświadomością idealnie nadają się do spełniania ról polegających na angażowaniu się w towarzyszenie innym w procesie osobistych przemian myśli, przekonań, postaw i zachowań oraz wyznaczaniu przez nie osobistych celów.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż każdy człowiek/uczeń ma wszystkie typy inteligencji, które są rozwinięte w różnym stopniu. Konstytuują one niepowtarzalny profil inteligencji, podlegający zmianom rozwojowym¹⁸. Ponadto wszystkie typy inteligencji ze sobą współpracują, a każdy z nich można rozwijać, czemu sprzyja właściwie zorganizowane środowisko oraz indywidualizacja pracy nauczyciela z uczniem. Tym samym stwierdzić należy, że nie ma dzieci niezdolnych. Każdy uczeń jest zdolny i rozwija się na miarę swoich własnych możliwości, osiągając sobie tylko właściwe sukcesy. Niepowtarzalność osobowa wychowanków pozwala postrzegać proces uczenia się poprzez pryzmat edukacyjnego doświadczenia¹⁹. Aby zachować zdolność do efektywnego nauczania i świadomie towarzyszyć w tym procesie, należy stworzyć warunki pozwalające każdemu samodzielnie konstruować system wiedzy użytecznej²⁰.

¹⁶ Tamże, 23.

¹⁷ Tamże, 22.

¹⁸ K. Davis, J. Christodoulou, S. Seider, H. Gardner, *The Theory of Multiple Intelligences*, 1–9, <https://howardgardner01.files.wordpress.com/2012/06/443-davis-christodoulou-seider-mi-article.pdf> (dostęp: 20.03.2017).

¹⁹ W toku prowadzonego wywodu zwrócić należy uwagę na fakt, iż inteligencja wieloraka nie jest tożsama ze stylem poznawczym czy stylem uczenia się. Co więcej, jak podkreśla jej twórca, nie stanowi ona recepty edukacyjnej. Między jakąkolwiek teorią dotyczącą pracy umysłu a jej implementacją w obszar nauczania, istnieje przepaść, do zagospodarowywania przez nauczycieli. Tym samym teoria ta nie rości sobie praw do ingerowania w programy nauczania i definiowania, na czym polegać ma ich interdyscyplinarność, jak powinien wyglądać dzień w szkole albo ile trwać powinien rok szkolny. H. Gardner zachęca do stosowania działań wynikających wprost z ukutej przez niego teorii, bez determinowania konkretnych narzędzi. Nie istnieje więc jeden właściwy sposób prowadzenia edukacji opartej na omawianej koncepcji. Choć jak przyznaje Gardner, pojawiają się próby błędnego jej wykorzystywania, oparte na mitach edukacyjnych; por. H. Gardner, *Reflections on Multiple Intelligence: myths and messages*, 1–9, <https://learnweb.harvard.edu/WIDE/courses/files/Reflections.pdf> (dostęp: 14.03.2017).

²⁰ A. Popławska, *Konstruktywistyczne ujęcie procesu kształcenia jako warunek powodzenia szkolnego w społeczeństwie informacyjnym* w: *Dziecko – sukcesy i porażki*, red. R. Piwowarski, Warszawa–Białystok 2007, 310.

4. IMPLEMENTACJA TEORII W PRAKTYCE EDUKACYJNEJ

Koncepcja H. Gardnera wyrosła ze zgromadzonej wiedzy na temat ludzkiego mózgu i kultur ludzkich, nie rosząc sobie praw do spełniania kryteriów definicji *a priori* ani bycia wynikiem analizy przeprowadzonych testów. Tym samym kluczowe stało się, jak pisze sam jej twórca, „sprawiedliwe”, czyli bezpośrednie ocenianie inteligencji, wychodzące daleko poza optykę ciasnych ram zdolności lingwistycznych czy logiczno-matematycznych. Najbardziej pożądanymi inteligencjami w szkole tradycyjnej są: inteligencja językowa oraz matematyczno-logiczna. Badania wykazują, że tylko ok. 20% uczniów w klasie szkolnej posiada w swoim wachlarzu możliwości właśnie te dwa typy inteligencji jako dominujące. Z tego powodu nauczyciele, organizując warunki i dobierając środki realizacji programu, powinni mieć świadomość, że niemal 80% ich podopiecznych nie skorzysta w pełni z procesu edukacji, jeśli przekazywane treści opierają się na metodach, formach pracy oraz środkach dydaktycznych adresowanych tylko do dzieci charakteryzujących się mocnymi stronami w wymienionych wyżej dwóch typach inteligencji. Każdy uczeń wymaga procesu kształcenia opartego na metodach i formach pracy aktywizujących i stymulujących wszystkie inteligencje²¹ oraz możliwości korzystania ze środków dydaktycznych wspierających ten proces wieloaspektowo i wielowymiarowo²².

W perspektywie edukacyjnej konwencjonalne definiowanie inteligencji jest w swej naturze głęboko ekskluzywistyczne. Edukacja zwłaszcza religijna powinna odznaczać się rysem inkluzywistycznym, włączającym i integrującym nie tylko jednostki utalentowane w różnych dziedzinach, ale także stwarzać winna warunki ku dynamicznemu rozwojowi poszczególnych osób, bez względu na to, czy ich kompetencje językowe i matematyczne są dominującymi, czy też nie. Nauczyciele i katecheci świadomi istnienia całego spektrum inteligencji powinni wzmacniać i kształtować wychowanków, tym samym indywidualizując proces dydaktyczny, który będzie czymś więcej niż tylko kształtowaniem podstawowych kompetencji.

Indywidualizacja, czyli kształcenie dostosowane do zróżnicowanych potrzeb oraz możliwości ucznia, winna być ściśle związana z celami edukacyjnymi, treściami, metodami, formami organizacyjnymi i dobieranymi środkami dydaktycznymi. Odnalezienie indywidualnej drogi edukacyjnej każdego katechizowanego, dostosowanie przebiegu zajęć do jego indywidualnych potrzeb ma służyć uzyskaniu lub podniesieniu efektów uczenia się²³. Indywidualizacja polega na tym, że uczniowie odróżniają się od siebie nawzajem sposobem i stylem wykonywania zadań zgodnie ze swoistymi cechami osobowości²⁴. Praca oparta na indywidualizacji, której rysem charakterystycznym jest głęboki personalizizm, ufundowana być powinna na dogłębnie przemyślanym,

²¹ W celu uniknięcia najczęściej popełnianych błędów należy pamiętać, iż próba nauczania wszystkich przedmiotów z wykorzystaniem wszystkich inteligencji jest raczej bezcelowym marnotrawieniem sił. Podobnie z edukacją religijną. Świadomość, że istnieje 7 inteligencji i każdy z uczniów wyposażony jest w sobie tylko właściwy garnitur owych siedmiu dynamicznych potencjalności, nie oznacza, iż każde omawiane zagadnienie ma aktywizować każdą z inteligencji.

²² M. Zatorska, A. Kopik, dz.cyt., 16.

²³ Tamże, 12.

²⁴ B. Muchacka, *Stymulowanie aktywności poznawczej dzieci w przedszkolu*, Kraków 2000, 27.

holistycznym programie oddziaływań, opartym na rzetelnej diagnozie. Nie oznacza to, iż nauczyciel powinien rozumieć indywidualizację jako kształcenie indywidualne. Takie jej postrzeganie byłoby błędem i wypaczeniem. Procesowi indywidualizacji służy przygotowanie na zajęcia różnych propozycji, które będą odpowiednie dla bogactwa wachlarzy profili inteligencji uczniów w danej grupie i pozwolą im na wykorzystanie różnorodnych zdolności. Nieodzwonne wydaje się więc kreatywne działanie nauczyciela, który wnikliwie obserwując, tworzy warunki do planowania indywidualnego postępowania z każdym wychowankiem, a także do proponowania uczniom metod i form pracy, dzięki którym będą mogli optymalnie wykorzystać swój potencjał²⁵.

Tylko takie podejście gwarantuje sukces w kształtowaniu osobowości dojrziałych, spójnych i właściwie zorientowanych aksjologicznie. Uczniowie, którzy będą nie tylko wiedzieć i umieć, ale także interioryzować przekazywane treści i wartości, absorbując je pełnią swoich własnych, a nie narzuconych możliwości, mają szansę przyjęcia egzystencjalnego kierunku, wynikającego z wyboru wartości podstawowych, najważniejszych oraz nabycia umiejętności porządkowania wartości szczegółowych ze względu na przyjęty kierunek, a tym samym na odpowiedzialne życie zgodne z podejmowanymi decyzjami.

Religijna edukacja inkluzywistyczna oparta na implementacji omawianej teorii ma rozbudzać pasję poznawczą, wskazywać kierunki, a także budować i umacniać poczucie własnej wartości oraz przygotować i zachęcić wychowanków do odkrywania, przeżywania, porządkowania, urzeczywistniania i tworzenia świata na podwalinie wartości; wartości wynikających z przyjęcia jasno określonej filozofii istnienia i poznawania świata, człowieka i Boga. W przeciwnym razie, edukacja wykluczająca jednostki utalentowane inaczej niż tylko matematyczno-logicznie czy lingwistycznie, może stać się karykaturą tego, czym być powinna, a proces edukacyjny zawołowaną manipulacją, systemowo podcinającą skrzydła. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż w tym kontekście wyjątkowy potencjał drzemie w edukacji religijnej. To ona poprzez komplementarny związek z wychowaniem kształtuje młode pokolenia, uzdalniając je do wchodzenia w kontakt z całą rzeczywistością. Tym samym edukacja i wychowanie, w głębi swej istoty, są kształtowaniem człowieka, w znaczeniu doskonalenia każdej indywidualnej jednostki we wszystkich dziedzinach jej życia i działalności na miarę jej indywidualnych, wrodzonych, ale i dynamicznych potencjalności i zdolności. Osoba ucznia, będącego podmiotem oddziaływań edukacyjnych i formacyjnych, implikuje potrzebę kunsztownego doboru odpowiednich narzędzi pedagogicznych. Personalizm edukacyjny determinuje wieloaspektowe spojrzenie na ucznia oraz akceptację jego intelektualnych zasobów, zdolności i dotąd zdobytych umiejętności. Jeśli więc edukacja religijna ma w sobie tylko właściwy sposób porządkować ustosunkowanie się człowieka do świata, rzeczy i ludzi, z nim samym włącznie oraz spełniać funkcję utrwalania uznanego przez jednostkę systemu wartości, poprzez dostarczanie nierelatywnych podstaw wartości, zwłaszcza tych moralnych, przy ich jednoczesnej hierarchizacji, to jej rysem charakterystycznym winien być szacunek dla podmiotów oddziaływań edukacyjno-wychowawczych,

²⁵ M. Zatorska, A. Kopik, dz.cyt., 12.

przejawiający się wysokimi kompetencjami pedagogicznymi nauczycieli. Jedną z nich jest z całą pewnością aktualizowana wiedza z zakresu metodyki, dydaktyki, psychologii ogólnej, rozwojowej czy poznawczej.

Nauczanie w obszarze wiedzy religijnej umiejętnie wykorzystujące współczesne osiągnięcia naukowe w psychologii kognitywnej może wpisać się w nowoczesne koncepcje wspierania uzdolnień i zdolności uczniów. Przestrzeń wyznaczana przez edukację religijną i komplementarnie związanym z nim wychowaniem powinna optymalnie stymulować rozwój potencjału uczniowskiego tak, aby proces myślenia, tworzenia, działania, analizy i syntezy sprzyjał intensyfikowaniu zdolności ogólnych, kierunkowych i twórczych. Zdobywanie nowej wiedzy dokonujące się za pomocą myślenia jest ze swej natury procesem twórczym. Polega ono na przetwarzaniu informacji, czyli przetwarzaniu informacji rozumianych jako treści zakodowanych w spostrzeżeniach, wyobrażeniach i pojęciach. W pracy w obszarze tak specyficznym, jak edukacja religijna rozwijać należy zarówno myślenie konwergencyjne jak i dywergencyjne poprzez wzmocnienia pozytywne uzdolnień poszczególnych uczniów, tak aby umożliwiać wszechstronny rozwój oraz inspirować do samodzielnych poszukiwań i dynamizowania kompetencji samokształceniowych.

Przyjmując za punkt wyjścia twierdzenie, iż każdy uczeń jest zdolny, a więc obdarzony niepowtarzalną kombinacją talentów wynikających z wyjątkowego garnituru inteligencji wielorakich, wysiłki edukatorów powinny pójść nie tylko w kierunku indywidualizacji procesu dydaktycznego. Kluczowy wydaje się imperatyw animowania chęci odkrywania tego, co nowe oraz wychodzenia poza utarte szablony poznawcze, będące konsekwencją wewnętrznej motywacji do działania znajdującej swą naturalną kontynuację w samodzielnym myśleniu i działaniu twórczym.

Idąc jeszcze dalej, za słuszny przyjąć można model edukacyjny skonstruowany *per analogiam* do modelu hermeneutycznego. Jego podstawą jest uczenie się przez doświadczenie oraz działanie upodabniające proces uczenia się do procesu badawczego. „Model ten koncentruje się na odpowiedzi na pytanie: jak porozumiewać się ze sobą, współtworząc świat”²⁶. Model hermeneutyczny jest kompatybilny z ideą kształtowania kompetencji niezbędnych do właściwego funkcjonowania we współczesnym świecie, a także elastycznego dostosowywania się do zachodzących w nim zmian. Słuszny wydaje się także postulat przyjęcia strategii kształcenia opartej na konstruktywizmie. Wedle tej teorii w centrum kształcenia znajduje się uczeń, tworzy własną wiedzę, rozwiązuje problemy, bada i doświadcza, współdziała i współpracuje²⁷.

5. ZAKOŃCZENIE

Realizacja programu nauczania, ze świadomym uwzględnianiem wiedzy o wielowymiarowości ludzkiej inteligencji, prowadzącej do wielointeligentnego odkrywania świata, to szansa na istotne zmiany sprzyjające humanizacji edukacji. Pozwoli on wspierać rozwój wychowanków w tak komplementarny sposób, aby mogli świadomie

²⁶ H. Gardner, *Inteligencje wielorakie. Nowe horyzonty w teorii i praktyce*, Warszawa 2009, 21.

²⁷ M. Zatorska, A. Kopik, dz.cyt., 6.

kształtować i rozwijać własne możliwości, zdobywać wiedzę oraz umiejętności umożliwiające kształcenie na następujących po sobie etapach edukacyjnych.

Podsumowując, celem edukacji religijnej powinno być stworzenie takich warunków, które pozwolą wszystkim podmiotom aktywnie uczestniczyć w procesie edukacyjnym; warunków sprzyjających realizacji zadań edukacyjnych i formacyjnych, uwzględniających indywidualność każdego dziecka, opartą na założeniu, że każdy jest zdolny i wyjątkowy. Rolą nauczyciela powinno być rozpoznanie możliwości ucznia i umiejętne wspieranie go w rozwoju. Wspólne, wielointeligentne odkrywanie świata, może przede wszystkim w obszarze wiedzy religijnej, powinno stawać się edukacyjną podróżą, źródłem radości, satysfakcji oraz szansą na osiągnięcie sukcesu przez każde dziecko.

BIBLIOGRAFIA

- Gardner H., *Inteligencje wielorakie. Nowe horyzonty w teorii i praktyce*, Warszawa: Laurum 2009.
- Garnder H., Hatch T., *Multiple Intelligences Go to School: Educational Implications of the Theory of Multiple Intelligences*, Educational Researcher 18 (1989) 8, 4–8.
- Muchacka B., *Stymulowanie aktywności poznawczej dzieci w przedszkolu*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej 2000.
- Popławska A., *Konstruktywistyczne ujęcie procesu kształcenia jako warunek powodzenia szkolnego w społeczeństwie informacyjnym* w: *Dziecko – sukcesy i porażki*, red. R. Piwowarski, Warszawa – Białystok: Wydawnictwo Instytutu Badań Edukacyjnych i Uniwersytetu w Białymstoku, 2007.
- Smith M. K., *Howard Gardner and multiple intelligences*, w: *The encyclopedia of informal education*, 1–11, <http://www.infed.org/mobi/howard-gardner-multiple-intelligences-and-education>
- White J., *Howard Gardner: the myth of Multiple Intelligence*, 1–20, https://www.wtc.ie/images/pdf/Multiple_Intelligence/mi11.pdf
- Zatorska M., Kopik A., *Wielointeligentne odkrywanie świata. Program edukacji wczesnoszkolnej*, Warszawa 2012.

EDUCATIONAL IMPLICATIONS OF THE THEORY OF MULTIPLE INTELLIGENCE IN RELIGIOUS EDUCATION

Summary

Support for students' development should be closely linked to education and training goals. The main purpose of religious education is to support intellectual, emotional, aesthetic, social, ethical, moral and supernatural development. This kind of education would allow every child to live in harmony with himself, people and also a system of non-relative values. For the process of education and religious formation to give expected results, teachers need to update their knowledge all the time and adapt pedagogical tools. One of the ways in which this can be done is to implement the theory of multiple intelligence in the didactics of religious education.

Key words: intelligence, multiple intelligence, religious education

Nota o Autorze

Dominika MUŃKO – magister licencjat teologii, doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego; asystent w Katedrze Pedagogiki i Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; zainteresowania badawcze: innowacyjność w pedagogice, edukacja aksjologiczna oraz wychowanie do wartości, innowacyjność w edukacji religijnej; e-mail: kontakt@szkolamemo.pl

JOANNA NOWIŃSKA SM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

SPEKTRUM ŚWIATŁA I BARW W OBRAZIE BOGA W APOKALIPSIE ŚW. JANA PRZESŁANIE TEOLOGICZNE

Słowa kluczowe: Bóg, obraz, światło, barwa, różnorodność, afirmacja, dynamika

1. Wstęp. 2. Światło a obraz Boga w Starym Testamencie. 3. Zastosowanie barw w obrazie Boga w Starym Testamencie. 4. Odniesienie do Boga w konwencji światła i barw w Ewangeliach, Dziejach Apostolskich i Listach. 5. Bóg rozsiewający światło – owoce Jego działania w Apokalipsie św. Jana. 6. Bóg jako źródło światła w Apokalipsie. 7. Tęcza – Ap 4, 8. Wśród blasku. 9. Zamiast zakończenia: świetlisty/barwny obraz Boga a wrażliwość odbiorcy

1. WSTĘP

Współczesna prezentacja i omawianie Biblii jako tekstu kultury inspiruje do zwracania uwagi na artyzm tej Księgi. Szeroko zakrojone badania egzegetyczne odsłoniły fenomen zastosowanych w niej gatunków literackich, retoryki, sztuki werbalizacji myśli, kreowania symboli, obrazów. Zaczęto również zwracać uwagę na aspekt fonacji tekstu¹. Również za pomocą takiej konwencji odbiorca Biblii, zamiarem autorów natchnionych, jest przyciągany ku Bogu. W obliczu wspomnianego spektrum zagadnień nie wydaje się zbyt śmiałe zwrócenie uwagi na jeszcze jedną przestrzeń, mającą ten sam cel i takie same inklinacje – na sferę barw. Wizualizacja stanowi przecież jeden z aspektów oddziaływania na poczucie estetyki, a taki m.in. cel stawia sobie retoryka. Jako konstytutywny element obrazu może zwiększać także jego ewokatywność².

Podstawę każdej wizualizacji stanowi światło. Nawet jeśli nie jest bezpośrednio wzmiankowane albo obraz malowany jest wyłącznie słowem – to jego istnienie stanowi podstawowe założenie. Percepcja wzrokowa pozostaje w całkowitej zależności od światła, gdyż ono umożliwia rozpoznanie nie tylko lokalizacji i kształtów,

¹ Więcej patrz: S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Legnica 2006; J. Nowińska, *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2016.

² Por. J. Nowińska, *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem – analiza obrazu Ap 21, 19–21*, *Verbum Vitae* 31 (2017), 194.

lecz również barw – wpływa także na ich formę³. Efekt kolorystyczny jest przecież rezultatem rozszczepienia się fali świetlnej. W sztuce w terminie barwa kryje się kolor (ton), stopień jasności i stopień nasycenia⁴, oddające wspomniane proporcje. Również Biblia odwołuje się do światła i jakby uznając jego wiodącą rolę, opierając się na wnioskach płynących z obserwacji codziennego życia, próbuje z jego pomocą oddać tożsamość Boga⁵. Pojawia się wraz z nim paleta barw, których autorzy natchnieni używają jako narzędzi wyrażenia niewyraźnego. W analizie tekstów zawierających ten motyw fundamentalne pozostaje jednak rozpoznanie kontekstu, gdyż to on sankcjonuje metaforyczne, obrazowe rozumienie światła i barw bądź ich literalne odniesienie, mające służyć tylko prostemu opisowi przedmiotu.

2. ŚWIATŁO A OBRAZ BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Opis stworzenia, zawarty w Księdze Rodzaju, przedstawia Boga jako powołującego światłość do istnienia i panującego nad nią (Rdz 1, 3–5) oraz stwarzającego ciąża niebieskie rozsiewające blask (Rdz 1, 15.17–18). M. Smith na podstawie analizy tego tekstu i konstatację faktu wyjątkowo rozbudowanych wersetów dotyczących światła, stawia tezę, iż może ono stanowić jedną z form substancji Bożej⁶. Dyskusyjność tego stwierdzenia nie niweluje jednak faktu szczególnego powiązania obrazu Boga w Biblii ze światłem, jak również uplastycznienia dynamiki Jego działania. Bóg, który świeci, rozsiewa światło, jednocześnie okazuje się podmiotem odsłaniającym oczom człowieka piękno świata. Objawia się tym samym jako rzecznik oraz inicjator dostępu i poznania rzeczywistości, a więc jednocześnie dokonuje jej afirmacji (por. też Rdz 1).

Bóg postrzegany jest w Hi 37, 15 jako Ten, który świeci z chmur błyskawicą. Psalmista opisze Go jako okrytego światłem jak płaszczem (Ps 104, 2), pełnego światła/rozsiewającego światło (LXX: φωτίζεις σὺ Ps 76, 5). Ten ostatni aspekt zostaje w Ps 76 ukazany jako korelat potęgi, większej od znamionującej odwieczne góry (najtrwalsze elementy krajobrazu). Genezy takiego ujęcia tożsamości Boga można by upatrywać w koncepcji Tritoizajasza: *Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwała Pańska rozbłyśka nad tobą* (Iz 60, 1), zestawiającej, a może nawet identyfikującej chwałę Boga z motywem światła. Z racji nieuchwytności obu tych rzeczywistości korelacja ta wydaje się całkiem stosowna. M. Szczepaniak okre-

³ J. Rabiej przywołuje opinie Le Corbusiera z *Polichromie Architecturale*, iż barwa jest córką światła (por. J. Rabiej, *Światło i kolor – uniwersalne walory architektury sakralnej*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 35 (2015), 423).

⁴ Por. barwa, w: *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. S. Kozakiewicz, Warszawa 1969, 33.

⁵ Zdaniem H. Ritta jest ono podstawowym terminem odnoszonym do Boga w fenomenologii religii (tenże, za: A. Sikora, „Była światłość prawdziwa (J 1, 9a). Jezus jako światłość w Prologu czwartej Ewangelii, *Poznańskie Studia Teologiczne* 23 (2009), 79. Przedmiotem analiz w niniejszym artykule – z racji ograniczonych rozmiarów – będzie wyłącznie Osoba Boga Ojca.

⁶ Por. M. Smith za: T. Lakhmitskaya, K. Napora, „I widział Bóg, że było dobre...” (Rdz 1, 4). *Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu*, *Verbum Vitae* 29 (2016), 37.

śla chwałę Boga mianem „manifestacji obecności”⁷. Podobny motyw wprowadza Ha 3,4 w semantycznie tautologicznym ujęciu LXX καὶ φέγγος αὐτοῦ ὡς φῶς (BT: *Wspaniałość Jego podobna do światła*). Zastosowany tu termin φέγγος oddaje światło, blask, połysk⁸, splendor⁹. Odzwierciedla ludzki odbiór tożsamości Boga, próbę zwerbalizowania doświadczenia Jego życiodajnej siły, mocy, dobroci i miłości. Inne jest spojrzenie ukazane w Ps 36, 10. Konstatacja: *Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość* wskazuje Boga jako pozwalającego człowiekowi na dostęp do światła, a łącząc Go ze źródłem życia, oddaje taką właśnie kreatywną, progresywną moc zjawiska określanego greckim φῶς. W tym nurcie myślowym lokuje się sceneria wyjścia z Egiptu, kiedy to obecność Boga przedstawiana jest jako towarzyszący Izraelitom w nocy słup ognia, dostarczający im światła (Wj 13, 21), a przy przejściu przez morze oświecający tylko ich stronę (Wj 14, 20). Działanie Boga, zmieniające pozytywnie życie człowieka, określane jest wielokrotnie mianem oświecenia (por. Ps 118, 27); pojęcie to oddaje też wszelkie wewnętrzne imperatywy odbierane od Boga czy Jego interwencje uchwytne dla człowieka (Bóg oświeca ciemności człowieka – Ps 18, 29)¹⁰. On sam zyskuje miano światła dla człowieka (Ps 27, 1; Mi 7, 8). ProtoIzajasz rysuje scenerię siedmiokrotnego wzmocnienia światła słońca i przemiany blasku księżyca na wzór słońca, *gdy Pan opatrzy rany swego ludu i uleczy jego sińce po razach* (Iz 30, 26). Wskazuje w ten sposób dobroczynny motyw stojący u podstaw światła, stanowiącego element obrazu Boga. Ta korelacja przywołuje wzmiankowany już aspekt vitalności, łączony przez starożytnych Semitów także ze światłem. Wyjątkowa światłość jest wyrazem szczególnego błogosławieństwa Jeruzalem¹¹.

Postępowanie za Słowem YHWH autor natchniony Hi 24, 13 określa uznaniem Jego światła. Wielokrotnie również pada w Biblii stwierdzenie o świetle Bożego oblicza (Ps 89, 16), jego rozpromienieniu/rozświetleniu (Lb 6, 25; Ps 31, 17; Ps 67, 2). Bardzo ciekawe jest ujęcie Trito-Izajasza: *Bóg będzie światłością wieczną* (w wersji LXX: κύριος φῶς αἰώνιον), pojawiające się dwukrotnie w następujących po sobie Iz 60, 19 i 20, wzbogacone w drugim z wersetów zaimkiem dzierżawczym (σοι), wprowadzającym rys relacji. Występuje tu motyw światła nigdy nie gasnącego i ukierunkowanego na człowieka. Bóg będzie światłością, ale wykorzystana jako medium słońce i księżyc¹². Doskonale odzwierciedla to specyfikę miło-

⁷ Por. M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie świętego Jana*, Poznań 2001, 95

⁸ Por. φέγγος, w: T. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Bible Works 9.0., pod hasłem.

⁹ Por. φέγγος, w: H. Liddell, R. Scott, J. Jones, *Greek – English Lexicon*, Bible Works 9.0., pod hasłem.

¹⁰ Koresponduje to z rzeczywistością אורִים (urim) i jego rolę w kontakcie z Bogiem. Termin ten, zgodnie zresztą z semantyką, wraz z חֲמִים LXX w Neh 7, 65 przekłada jako φωρίζω (więcej patrz: J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, 567n).

¹¹ Por. P. Lee *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*, Tübingen 2001, 34.

¹² Por. *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*, Tübingen 2001, 35.

ści YHWH oraz sposób Jego działania. O progresywności i pozytywnym charakterze świadczy końcowa konstatacja: *skończą się dni twej żaloby* (Iz 60, 20). Warto zwrócić uwagę na wyłaniający się tu motyw radości, której wzbudzenie i zaszczepienie w człowieku wydaje się jednym z priorytetów Bożej aktywności.

Najbardziej antropomorficzny jest obraz Boga ukazany w Dn 7, 9b–10. Postać Jego zostaje wprowadzona w momencie zasiadania na tronie (por. Ap 4, 3). Autor natchniony wskazuje najpierw na szatę. Odniesione do niej sformułowanie *biała jak śnieg* (לְבוֹשָׁה כְּחֹלֶן חוֹר) jest *hapax legomena*. Przywołuje czystość, blask, światło (powstaje pytanie, czy punktem odniesień jest tu dla autora natchnionego ośnieżony szczyt Hermonu, dostrzegalny na horyzoncie?). Odsyła do rzeczywistości stworzonej przez Boga, nie zaś dzieła ludzkich rąk – stąd koduje element transcendencji, inności, a zarazem obecności w przyrodzie rzeczywistości kompatybilnych z tożsamością Boga. W takiej konwencji opisuje Jego godność, status¹³. Następnie autor natchniony opisuje włosy Zasiadającego, porównując je z wełną jagnięcia¹⁴ (Biblia Tysiąclecia¹⁵ ma: czystą wełną¹⁶). M. Sokoloff zwraca uwagę, iż termin נֶאֱמָר pojawia się w 11QtgJob 22:3 w znaczeniu niewinny, co znaczeniowo koreluje z *czysty*¹⁷. Według koncepcji nazireatu włosy w świecie semickim wydają się stanowić swoisty symbol wolności osobistej, wewnętrznej, swobody. W takim kontekście sformułowanie *włosy jego głowy były jak wełna jagnięcia*, wprowadza rys suwerenności, ale łagodnej, bezinteresownej, transparentnej. W porównaniu tym styka się barwa z miękkością. Kontekst sponuje akcent na pierwszą z nich (barwa szaty poprzedzająca – ogień następujący – po) – wprowadza więc delikatne *ecrú*, bardzo korespondujące z wrażeniem odbieranym przez dotyk. Pojawiający się po nich motyw płomieni, tworzących tron i rozlewających się spod niego¹⁸, nie zakłóca wykreowanego barwą wrażenia delikatności, subtelności, może nawet czułości. Wydaje się to wyjątkowe na tle wcześniej przywołanych obrazów biblijnych, jakkolwiek może po prostu stanowi bardziej ewokatywną i czytelną dla współczesnego odbiorcy wizualizację.

3. ZASTOSOWANIE BARW W OBRAZIE BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Rozszczepienie światła na barwy, wykorzystane przez autorów w opisie Boga czy Jego działania, następuje w kontekście potopu. Przechodzące przez krople wody światło ukazują całe swoje bogactwo w tęczowej feerii i jako takie ma być znakiem

¹³ Por. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006, s. 127.

¹⁴ M. Parchem uznaje za właściwsze tłumaczenie zwrotu aramejskiego *jak wełna jagnięcia*, gdyż znajduje ono potwierdzenie w językach syryjskim i akkadyjskim (tenże, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, 461).

¹⁵ Wszystkie odwołania do Biblii Tysiąclecia dotyczą wydania 5, Poznań 2000.

¹⁶ Biblia Tysiąclecia odzwierciedla LXX i w takim też ujęciu motyw ten powróci w Ap 1, 14.

¹⁷ Por. M. Sokoloff, 'āmar neēqē', "Lambs Wool" (Dan 7:9), *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 2, 279.

¹⁸ Ogień z Dn 7, 10 stanowi tło dla barw, którymi autor natchniony opisuje tożsamość Boga, kompatybilne względem zastosowanego w Ap 4, 5.

gwarantującego bezpieczne życie przymierza między Bogiem a człowiekiem. Zdaniem W. Węgrzyniaka, już sam układ tęczy – łączącej niebo z ziemią – oddaje relację (należałoby dodać: wolę relacji) Boga z człowiekiem¹⁹. Kontekst odrodzenia wegetacji kreuje w odbiorcy wrażenie, jakby poprzez taką formę wielobarwności Bóg odsłaniał swój pogląd na formy życia, pełen afirmacji względem różnorodności. Ukazuje Jego twórczą fantazję i upodobanie w pięknie, wielości i oryginalności. Wprowadzenie terminu *אוֹר* (Rdz 9, 12) sugeruje dynamikę tej rzeczywistości, nie zaś jedynie funkcję informacji. Pozwala zatem poszukiwać znamion takiej percepcji Boga w innych aktach.

Ciekawy jest fakt, że właśnie do pojawienia się tęczy na obłokach Ez 1, 28 porównuje blask rozchodzący się od zjawiska podobnego do chwały Pańskiej. Konstatacja ta zamyka obraz Bożej Obecności, jaki rysuje autor natchniony w pierwszym rozdziale tej księgi (podobny, aczkolwiek skrócony pojawia się w Ez 10). Dokonuje tego za pomocą ognia, żaru (np. węgli – Ez 1, 13; por. Ez 10, 2) oraz wielobarwnego promieniowania *וְהָיוּ כְּעֵין הַשֶּׁמֶל* (Ez 1, 4 – LXX: *ὡς ὄρασις ἡλέκτρου*; Biblia Tysiąclecia: *jakby stopu złota ze srebrem*²⁰), *וְהָיוּ כְּעֵין הַחֶמֶל* (Ez 1, 7) – *וְהָיוּ כְּעֵין הַחֶמֶל* (Ez 1, 16 – Biblia Tysiąclecia: *połyskiem topazu*; *ὡς εἶδος θαρσις*; por. Ez 10, 9). W obraz ten zostaje wkomponowane jeszcze sklepienie porównane do kryształu *וְהָיוּ כְּעֵין הַקֶּרַח* (Ez 1, 22) oraz rzeczywistość na kształt tronu, którą autor natchniony zestawia komparatystycznie z szafirem (*וְהָיוּ כְּעֵין הַסַּפִּיר* Ez 1, 26; por. Ez 10, 1). Komponenty te tworzą wizję bardzo swobodną, nigdzie nie zachodzi jednoznaczne przyporządkowanie desygnatu – wprowadzenie każdego z nich zostaje opatrzone przymikiem „jakby”. W Pikor konstatuje to jako uznanie dialektyki między percypowanym obrazem a jego wewnętrznym sensem²¹. Są one kolejno przedstawiane aż do wskazania źródła światła²². Wspólny wszystkim jest blask, stanowiący odbicie światła (Ez 10, 4 używa sformułowania: *וְהָיוּ כְּעֵין הַחֶמֶל* – LXX: *ἐπλήσθη τοῦ φέγγους τῆς δόξης κυρίου* – Biblia Tysiąclecia: *pełen blasku chwały Pańskiej*). Połączony z różnorodnością barw stanowi prezentację tożsamości Boga, ze znamionną w kontekście *Sitz im Leben* proroctwa Ezechiela, wnoszącą nadzieję, obecnością wśród Izraela, na ziemi wygnania. Transcendencję podkreśla obecny w obrazie ogień, poprzez swój ruch i fluktuacje kształtu sprawiający wrażenie nieuchwytnego. W przywołanym tekście dynamika wizualizacji bazuje na percepcji autora natchnionego – notuje on po kolei poszczególne wrażenia, dążąc do ukazania/poszukując ich zrozumienia/sensu²³.

Kolejnym obrazem, w którym autorzy biblijni przybliżają osobę Boga za pośrednictwem barw, jest blask emanujący z kamieni, percypowany przez Mojżesza, Aarona, Nadaba, Abihu oraz 72 starszych Izraela na górze (Wj 24, 10). Odniesie-

¹⁹ Por. W. Węgrzyniak, *Trzy intrygujące aspekty świadectwa w Psalmach*, Verbum Vitae 28 (2015), 74.

²⁰ W przypadku rozbieżności translacji tekstu hebrajskiego/aramejskiego zostają podane trzy warianty: hebrajski (Hebrew Old Testament, 4), grecki (LXX) i polski (Biblia Tysiąclecia, 5).

²¹ Por. W. Pikor, *Retoryka ezechielowej wizji chwały Jahwe (Ez 1)*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor, Kielce 2005, 131.

²² Por. W. Pikor, *Retoryka ezechielowej wizji*, 129.

²³ Por. tamże, 131.

nie ich do nieba/substancji niebieskiej sugeruje blask, przekraczający doświadczany w ziemskich realiach. W całym zwrocie: לְבִנְתָּ הַכַּפִּיר וּבְעֵצָם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר: zastanawia wprowadzenie terminu konstatuującego szafir jako kamień oraz określenie nieba jako czyste, lustrzane (rdzeń טָהָר). Zaznaczenie faktu i specyfiki odbicia sugeruje celowy zamysł autora, by namalować słowem przed oczami wyobraźni czytelnika rozchodzące się promieniowanie. Termin מַעֲשֶׂה (*dzieło*) suponuje wykonanie, nie wskazując autora – oddaje więc pewną celowość zastosowania tego akurat terminu. Kontekst poprzedzający, którym jest ryt przymierza, lokuje obraz paralelnie do tęczy.

Naszkicowanie każdego z tych obrazów na bazie blasku, a więc odniesienia do światła (w tym: ognia), sprawia, iż są one bardzo dynamiczne. Pojawiające się barwy ulegają fluktuacji, a tym samym mienią się całym bogactwem odcieni. Ich nieuchwytność doskonale koresponduje z fundamentalnym przesłaniem Starego Testamentu o niemożności uchwycenia Boga i zamknięcia w definicji za pomocą żadnego z ludzkich zmysłów. Jego Obecność stanowi doświadczenie.

Powstaje pytanie o genezę takich wizualnych skojarzeń autora biblijnego. Lokuje się ona niewątpliwie w obserwacji świata stworzonego²⁴. To z kolei nakazuje umieścić w puli semantycznej, doprecyzowującej obraz światła, rzeczywistości takie, jak: życie, rozwój (czego dowodem jest wegetacja roślin możliwa w świetle), dostęp, poznanie, kształt, barwy, różnorodność, radość, odbicie – blask (suponujący też bogactwo, splendor), a zarazem bezpieczeństwo, spokój. Mają one bardzo pozytywne konotacje²⁵ – ukierunkowane są progresywnie. Możliwe iż z tego względu światło w mentalności autorów natchnionych tak mocno zespolone jest z Bogiem, że aż staje się sposobem Jego objawienia, medium Obecności²⁶. Dobroczynny charakter obecności Boga w optyce autorów natchnionych Starego Testamentu wiąże się z udzielanym człowiekowi/ziemi błogosławieństwem (por. Lb 6, 25), jak również zyskuje rys zbawczy (por. Ps 27, 1), w klimacie bardzo indywidualnym, intymnym²⁷. Nic więc dziwnego, że Apokalipsa przywoła światło w kontekście Nowego Jeruzalem, wizji bliskiej i miłosnej relacji człowieka z Bogiem²⁸, stanowiącej pełnię wyczekiwanego szczęścia.

4. ODNIESIENIE DO BOGA W KONWENCJI ŚWIATŁA I BARW W EWANGELIACH, DZIEJACH APOSTOLSKICH I LISTACH

Najbardziej znane nowotestamentalne stwierdzenie, które kojarzy się z podejmowanym w niniejszym artykule tematem to wypowiedź Jezusa z J 8, 12: *Ja jestem*

²⁴ Por. Ł. Laskowski, *Bóg jako światłość osnuta ciemnością znakiem miłosierdzia*, Veritati et Caritati 5 (2015), 15.

²⁵ Por. M. Zieliński, *Światło jako symbol mądrości i prawa w Księdze Mądrości*, Verbum Vitae 29 (2016), 100.

²⁶ Por. J. Klinkowski, *Symbolika światłości w Ewangelii według św. Jana na tle kultury starożytnej*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 18 (2010) 1, 59–60.

²⁷ Por. Ł. Laskowski, *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, Verbum Vitae 29 (2016), 82.

²⁸ Więcej patrz: J. Nowińska, *Miłość i bliskość między Bogiem a człowiekiem na przykładzie Ap 12, 10, Lumen Biblicae* 5 (2015), 135–142.

światłością świata (por. J 12, 46; paralelne: J 1, 9). Warto jednak zwrócić uwagę, iż kontekstem dla tej wypowiedzi jest Święto Namiotów i temat rozgraniczenia dobra od zła, praw ku temu oraz sposobów. Nie zachodzi tutaj rozbudowana wizualizacja tożsamości Boga. W przywołanym paralelnym tekście następuje typowo Janowe zestawienie światła z ciemnością w konwencji, zamieszczonej już w prologu, wiążącej światło z szeroko rozumianym życiem udzielanym przez Boga (J 1, 4.8–9). Autor natchniony Pierwszego Listu św. Jana, podążający tym samym nurtem, skonstatuje: *Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego i którą wam głosimy, jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności* (1 J 1,5). W kolejnych wersetach natomiast odniesie światłość do miłości, dokonując przez kontekst utożsamienia. Ewangelia według św. Mateusza natomiast zinterpretuje w nurcie mesjańskim, w znaczeniu wyzwalającego przyjscia Boga, Izajaszowy cytat o światłości, którą ujrzał lud żyjący w ciemności (Iz 9, 1; Mt 4, 16)²⁹. Łukasz natomiast odniesie do Jezusa obraz wschodzącego słońca (Łk 1, 78) i za Mateuszem – jak zauważa A. Tronina – wprowadzi temat duchowego, wewnętrznego światła, będącego efektem bliskości z Bogiem³⁰.

Autor natchniony Listu Jakuba, ukazując Boga jako hojnie obdarowującego człowieka, nada Mu miano ojca światła (πατήρ τῶν φώτων). Nie akcentuje jednak w tym obrazie blasku – wręcz przeciwnie, stwierdzając brak przemiany i zmienności, usiłuje nadać mu znamię statyki. W 2 Kor 4, 6a Bóg zostaje przedstawiony jako Stwórca rozświetlający ciemności, a w 1 Tm 6, 16 określony jako Ten, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć. Łukaszowa relacja o doświadczeniu Pawła przed Damazkiem koreluje z myślą 2 Kor 4, 6b wspominającego o darze światła, które pozwala dostrzec chwałę Boga na obliczu Jezusa. Apostoł Narodów w Dz 22, 6.11 mówi kolejno o jasności z nieba i blasku światła. Co ciekawe są one widzialne również przez jego towarzyszy (Dz 22, 9).

Warto zwrócić uwagę, iż żaden z tych tekstów nie pogłębia wizualizacji tożsamości Boga za pomocą światła i barw zaproponowanej przez autorów natchnionych w Starym Testamencie. Światło staje się bardziej metaforą czy elementem kontrastu. Nie towarzyszą mu barwy. Wydawałoby się, iż jest to rezultat teofanii, jaka dokonuje się w osobie i życiu Jezusa, co mogłoby czynić zbędnymi inne wyobrażenia. Stwierdzenie to jednak traci na sile w obliczu tekstu Apokalipsy św. Jana. Czy jest to uwarunkowane specyfiką gatunku literackiego? Autor natchniony tej księgi, budując obrazy, wprowadza całą feerię barw. Co znamienne jednak – wywodzi je z jednego źródła: światła – którym czyni Boga – i w swoisty sposób komentuje – czy porządkuje za pomocą obrazu ognia. Warto zwrócić uwagę na tę zależność. W ten performatywny sposób oddaje specyfikę Jego działania w świecie i oddziaływania na wszystkie stworzenia oraz m.in. ukochania przez Boga różnorodności.

²⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, 171. Więcej patrz: S. Szymik, *Mateuszowi metaforyka światła* (Mt 4, 15–16; 5, 14–16; 6, 22–23), *Collectanea Theologica* 75 (2005) 4, 35–39.

³⁰ Por. A. Tronina, *Symbolika światła w Nowym Testamencie*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 8 (1980), 131.

A czyni to w kontekście odniesień do doświadczanego przez człowieka ucisku, traumy, lęku i manipulacji. Czyżby ten fakt sankcjonował wybór obrazu Boga?

5. BÓG ROZSIEWAJĄCY ŚWIATŁO – OWOCE JEGO DZIAŁANIA W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Autor natchniony Apokalipsy rysuje Boga w funkcji światła (Ap 21, 23n; 22, 5). Kontynuując myśl starotestamentalną, wiąże z chwałą Boga rozsiewanie blasku. W Ap 21, 23 przypisuje do δόξα czynność φωτίζω, by w Ap 22, 5 przyporządkować ją już bezpośrednio Bogu. Pojawia się różne ujęcie rzeczywistości oświecanej: w Ap 21, 23 jest to Miasto, natomiast w Ap 22, 5 służy Boga i Baranka. Wydaje się ono uwarunkowane kontekstem: pierwszy fragment znajduje się między opisem elementów „urbanistyki” Nowego Jeruzalem a przedstawieniem grup, mających prawo do wejścia. Drugi zaś opisuje sposób i stopień kontaktu Boga z ludźmi oddanymi Mu całym sercem i życiem. W takim układzie nie dziwi wprowadzenie wartościującego pojęcia δόξα w Ap 21, 23, a bardziej osobowego ujęcia w Ap 22, 5. Pierwszy tekst dokonuje komparatystycznego wyliczenia źródeł światła, takich jak: słońce, księżyc, lampa. Wyraźnie oddziela naturalne, ofiarowane człowiekowi od momentu ich stworzenia oraz konstatuje ich obecność wyrażeniem czasownikowym: οὐ χρεῖαν. Sponuje w ten sposób brak zapotrzebowania, finisz dotychczasowej zależności. W ich miejsce wchodzi z darem światła δόξα τοῦ θεοῦ i Baranek³¹. Powstaje pytanie o konsekwencje tej wymiany. Ap 21, 24 konstatuje zaskakującą rzeczywistość: περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτός αὐτῆς. Światło Boga w Nowym Jeruzalem okazuje się przestrzenią, warunkami, w których swobodnie będą mogli się przemieszczać, rozwijać, poznawać prawdę o rzeczywistości ludzkiej, którzy dotąd jednoznacznie nie wybrali Boga, podani manipulacji zła, wielokrotnie pozostawali pod wpływem szatana. Obraz ten stawia wiele pytań. Światło przecież z zasady obnaża braki, sprawia, że człowiek, widząc swój brud, wycofuje się. Żadne tego typu stwierdzenie nie pada w tym momencie – a ponieważ kilka wersetów dalej autor natchniony konkluduje, iż nic nieczystego nie wejdzie do Nowego Jeruzalem, więc nie ma podstaw, by przypisać lokalizacji narodów w świetle obnażenie ich nieprawości. Światło Boże okazuje się przyjazną przestrzenią, w której dokonuje się transformacja ἐθνῶν. Podobny wydaje się scenariusz względem królów ziemi, grupy popleczników szatana w Apokalipsie (por. Ap 17, 2; 18, 3; 19, 19). Co ciekawe – opisując wnoszone przez nich dary/bogactwo – autor natchniony używa słowa δόξα.

³¹ Konstrukcja Ap 21, 23 pozwala dostrzec paralelę między pojawiającymi się w pierwszym członie słońcem i księżycem, których obecność jest już zbędna, a świecącą chwałą Boga i Jego lampą – Barankiem. Umieszczenie tego ostatniego na pozycji kompatybilnej względem księżyca może odzwierciedlać zamysł stworzenia pewnej analogii. Warto zauważyć, iż lampa zawsze jest zapalana od innego źródła światła. Możliwe że bardziej niż zależność w znaczeniu niższości, fakt ten odzwierciedla współdziałanie, wzajemne relacje Ojca z Synem. Ułomność języka nie przeszkadza jednak autorowi natchnionemu, gdyż jego celem jest wprowadzenie odbiorcy w doświadczenie, nie zaś w techniczną analizę wzajemnej adekwatności szczegółów.

Zestawienie faktu: δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν z οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν stanowi niezwykłą nobilitację, akt ogromnej miłości względem królów ziemi. Zamiast spodziewanej dyskwalifikacji następuje w świetle Boga ukazanie ich wartości. Czyżby tylko w Jego świetle było to możliwe i widzialne nawet dla nich samych?

Obecność Boga jako światła skutkuje całkowitym otwarciem Miasta (Ap 21, 25a). Następująca zaraz po tym stwierdzeniu wzmianka o braku nocy (Ap 21, 25b) sugeruje zniwelowanie poczucia zagrożenia, wszelkiej podejrzliwości oraz sfer, które je implikowały. W naturalny sposób na ich miejsce wkracza radość z możliwości poznania, dostępu do każdego elementu świata. Wydaje się tu rysować w tle rezygnacja z konieczności kontroli rzeczywistości, którą przejmuje na siebie Bóg jako światło. Czy jest to efekt wydobywania przez światło piękna z każdej rzeczywistości? Na to wskazuje zastosowanie określenia δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν – konotuje bowiem zmianę wartościowania. Otwarcie Miasta umożliwia wymianę, swobodę ruchu, decyzji. W świetle, które stanowi tu Bóg, fakt ten daje człowiekowi niezwykle poczucie wolności, swobody, pewności, a także inspiruje, gdyż rozpościera przed nim przestrzeń poznawczą.

Druga prezentacja Boga w konwencji światła występuje w obrębie passusu wieńczącego obraz Nowego Jeruzalem. Wprowadzenie jest podobne jak w Ap 21, 23. Autor natchniony odwraca jednak kolejność i rozpoczyna od konstatacji braku nocy (Ap 22, 5a), po czym stwierdza zniwelowanie potrzeby światła słońca i lampy (Ap 22, 5b). Warto zwrócić uwagę, że Ap 21, 23 stosuje formułę: brak potrzeby danego przedmiotu i wskazanie czynności, jaką dotąd on wykonywał oraz wprowadzenie nowego światła, natomiast Ap 22, 5 skraca tok myślowy do konstatacji efektu (światła). Możliwe iż jest to uwarunkowane kontekstem – od Ap 21, 23 pojawiają się opisy działań, najpierw Boga, potem narodów i królów ziemi. Wprowadzenie w takim układzie czynności świecenia i przypisanie jej Bogu pozwala dostrzec dynamikę Jego działania, dzięki której mogą zaistnieć akty dwóch wspomnianych, dotąd nie przyjmujących Go grup. W Ap 22, 5 autor natchniony przedstawia jako rezultat ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει nad swoimi sługami – ich królowanie na wieki wieków. Przede wszystkim stanowi ono udział w prerogatywach Boga (por. Ap 11, 15; 20, 4.6). Przywołuje również fakt odkupienia krwią Baranka (Ap 5, 9), na mocy którego ludzie będą królować na wieki wieków (Ap 5, 10) i stawia je na jednym poziomie – jako zbawcze – z oddziaływaniem Boga jako światła. Wydaje się to jak najbardziej kompatybilne z zastosowanym w Ap 22, 5 sformułowaniem φωτίσει ἐπ’ αὐτούς, które sugeruje stworzenie przestrzeni, pozwalającej człowiekowi na rozpoznanie w ofiarowanym świetle otaczającej go rzeczywistości. Przyimek ἐπὶ połączony z accusativem wskazuje na cel opisanej wcześniej czynności³². Działanie Boga, ukazane jako światło, ukierunkowane jest na Jego sługi, by mogli partycypować w Jego królowaniu (por. Ap 22, 5 z Ap 20, 6; a także z Ap 3, 21). Nobilitacja ta stanowi ciekawą dopełnienie ukazanego w Ap 21, 23nn działania Boga jako światła na narody i królów ziemi. Ujmuje przyznane im pierwszeństwo w obrazie Nowego Jeruzalem.

³² Por. ἐπὶ, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 216.

Wskazuje ono, że priorytetowym celem Światła jest ocalenie tych, którzy dotąd nie potrafili rozpoznać drogi. Kompatybilność tej myśli z przesłaniem całej Biblii jest oczywista.

6. BÓG JAKO ŹRÓDŁO ŚWIATŁA W APOKALIPSIE

Tekst Ap 21, 11 zestawiony z Ap 4, 3 pozwala na jeszcze jedną konstatację. W pierwszym z wymienionych fragmentów autor natchniony prezentuje źródło światła Nowego Jeruzalem jako ὁμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι, a w takiej samej konwencji i barwie zostaje ukazany Zasiadający na tronie w Ap 4, 3 – jako ὁμοιος ὀράσει λίθῳ ἰάσπιδι. Na podstawie przywołanych wcześniej wersetów przypisujących Bogu czynność φωτίζω można dokonać utożsamienia obrazów z Ap 21, 10n i 4, 3. Na tę kompatybilność wskazuje również wprowadzenie motywu δόξα τοῦ θεοῦ w Ap 21, 10, która w Ap 21, 23 staje się podmiotem φωτίζω. Paralelność wizualizacji z Ap 21, 10n i 4, 3 prowadzi do niezwykle istotnego, w kontekście analizowanego tematu, stwierdzenia: Bóg jest źródłem światła. Jego tożsamość w doświadczeniu autora natchnionego najlepiej może być przedstawiona jako czynność emitowania światła, rozdawania Go, charakterystyczną dla źródła ustawicznością, spontanicznością i witalnością. Czytelnik jest jednak prowadzony dalej. Konstrukcja opisu oparta na odwołaniach do λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι uświadamia wartość, drogocенność (τίμιος), ale również przywołuje barwy. Odnosi się wrażenie, jakby autor natchniony poszukiwał adekwatnego koloru, by ukształtować jak najtrafniej metaforę piękna Boga i odnalazł to dopiero w różnorodności kamienia szlachetnego. Badania przeprowadzone przez A.S. Limmer wskazują, iż podstawę opisu drogich kamieni na starożytnym Bliskim Wschodzie stanowiły wizualne aspekty kolorystyczne – był to najważniejszy element w charakterystyce³³. W parze z tym wydaje się iść nomenklatura: A. Brenner, opierając się na analizach lingwistycznych konstatuje, iż Semici nie nazywali minerałów według ich struktury, lecz według zewnętrznych właściwości, głównie blasku (połysk), koloru lub twardości, wytrzymałości³⁴.

Umieszczenie na pierwszym miejscu w Ap 4, 3 terminu τίμιος sugeruje wyjątkowość, lokuje kamień w sferze rzeczy upragnionych przez człowieka, podkreśla wartość – a zarazem potwierdza wymienione wyżej kryteria kwalifikacji. Oddaje również w ten sposób respekt względem Boga, ukazanego w obrazie światła, które opisuje analizowana metafora. Wprowadzenie elementu komparatywnego ὡς λίθῳ ἰάσπιδι wydaje się w ujęciu autora natchnionego kolejnym stopniem w gradacji piękna. Według A. Brenner, nazwy kamieni są wspominane w Biblii tylko wtedy, gdy autor natchniony przez świadome zastosowanie tego terminu przenosi do fabuły jego właściwości *per se*, lub kiedy referencje do koloru są etymologicz-

³³ Por. A.S. Limmer, *The social functions and ritual significance of jewelry in the Iron Age II Southern Levant*, Arizona 2007, 224.

³⁴ Por. A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, Sheffield 1982, 165.

nie nieodłączne od terminu³⁵. LXX pojęciem ἵασπις tłumaczy dwa słowa hebrajskie יִשְׁפָּה (Ez 28,13) i יְהִלֵּם (Wj 28, 20). Specyfika języka Apokalipsy, z ogromną predylekcją ku semityzmom, ze względów eufonicznych wskazuje na pierwszy z nich, jako etymologiczny korzeń³⁶. Najbardziej powszechne, znane kolory jaspisu na Bliskim Wschodzie to czerwony marmurkowy lub z białymi paskami i ciemnozielony³⁷. Znany był też zielony i żółty – znaleziono w Lakisz 5 obiektów opisanych jako będące z jaspisu: 3 były zielone, 1 pomarańczowo-brązowy, 1 szaro-czarny (był to skarabeusz, pieczęć, koralik i wisior)³⁸. Nazwa kamienia jednak funkcjonowała ta sama. Warto zaznaczyć, że najbardziej popularny i ceniony w kulcie egipskim był czerwony jaspis³⁹ – co mogło mieć wpływ na rangę przypisywaną jaspisowi na Bliskim Wschodzie oraz jego cenę.

Kontekst umieszczenia jaspisu w Ap 21, 11 jako elementu komparatywnego w opisie Boga, jako źródła światła, wprowadza jeszcze dodatkowe akcenty. Załamania barw, niejednorodność, przechodzenie różnych odcieni – i dodatkowo odmienność w różnym naświetleniu – wydają się autorowi natchnionemu odpowiednie, by przedstawić Boga jako źródło światła. Zastanawia fakt samego jego porównania, nie wiążącego światła z naturalnymi desygnatami emitującymi go jak słońce czy gwiazdy – chociaż te elementy mogły być dyskwalifikowane z racji rangi w kultach bałwochwalczych. Jednakże odniesienie do jaspisu sugeruje barwę. Nie pozwala zatem pozostać na poziomie jedynie blasku, lecz dodaje mu kolor, różnorodność odcieni i co więcej: możliwość percepcji tego piękna jedynie w świetle. Warto podkreślić, iż w ten sposób tożsamość Boga zostaje odniesiona do barwy, ukazana jako wyrazista. Czerwień (jeśli przyjąć przedstawione wyżej założenia wyjątkowego statusu takich jaspisów) podkreśla w Nim aspekt żywotności, radości, dynamiki, wielkiej godności.

Wzmocnienie obrazu określeniem κρυσταλλίζοντι (Ap 21, 11) wprowadza aspekt przejrzystości, odbicia, rozproszenia światła/barwy, jak również czystości. Akcentuje szlachetność barwy (zestawienie z drogocnością – Ap 21, 11) i nadaje jej unikatowy charakter. Warto zwrócić uwagę, że termin ten w odniesieniu do barwy *sensu stricte* jest zastosowany tylko w opisie źródła światła. Staje się ono bardziej wyraziste, aczkolwiek może jeszcze bardziej nieuchwytnie. Stanowiąc element charakterystyki Boga, doskonale oddaje Jego tożsamość, oczywiście w spectrum ludzkiej percepcji. Podobne do kryształu – spośród elementów obrazu YHWH w Apokalipsie – jest też morze, które w Ap 4, 6 odbija bogactwo kolorów, w jakich zostaje ujęta tożsamość Boga.

³⁵ Por. tamże, 165.

³⁶ Por. też:

<https://celestialearthminerals.com/wp-content/uploads/2014/11/Mookaite-Jasper-08-2008.pdf>, 10 (dostęp: 29.07.2017).

³⁷ Por. A.S. Limmer, dz.cyt., 194.

³⁸ Por. tamże, 196.

³⁹ Por. tamże, 196; por. też: V. Boschloos, *Late Bronze Age Cornelian and Red Jaspers Scarabs with Cross Design. Egyptian, Levantine or Mycenaean?*, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 4 (2012) 2, 5.

7. TĘCZA – Ap 4

Wielobarwny obraz Boga rysuje autor natchniony w Ap 4, 3–6⁴⁰. Konstrukcja tekstu jest koncentryczna, ześrodkowana na postaci Zasiadającego⁴¹ na tronie, opisanego jako ὁμοιος ὀράσει λίθω ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ. Układ ten wyakcentowuje w aspekcie wizualnym ułożenie dookoła tronu tęczy, ὁμοιος ὀράσει σμαραγδίνῳ. Wprowadzenie czterech barwnych desygnatów, których odcienie uwidaczniają się i zmieniają pod wpływem kąta i jakości padającego światła, i dodatkowo porównanie tęczy do szmaragdu (które *notabene* potwierdza dynamikę barw) sugeruje feerie kolorów, ich wzajemne przechodzenie w siebie i odbicie. D. Kotecki w tym właśnie upatruje zamiar autora natchnionego⁴². Przywołuje też opinię G. Biguzziego o świadomym odwołaniu do piękna natury jako pierwszego medium Piękna Boga⁴³. G. Ravasi powołuje się na Platona, który miał uznawać właśnie jaspis, krwawnik i szmaragd za wyjątkowo lśniące⁴⁴.

Warto zaznaczyć, iż σάρδιον to jedyny spośród tych trzech kamieni, którego nazwa hebrajska (סַרְדִּי) jest etymologicznie wiązana z kolorem czerwonym. M. Bulakh na podstawie przeprowadzonych badań doprecyzowuje, iż może on mieć odcień czerwony i czarny⁴⁵, z przewagą tego pierwszego (A. Brenner wskazuje na korelacje lingwistyczne z terminem określającym krew⁴⁶). Wzmacniałby zatem kolor jaspisu w opisie tożsamości Boga w Ap 4, 3 (jeśli przyjmie się jaspis w wersji czerwonej), wprowadzając jednak inne odcienie i ton. Skoro autor natchniony jako komparatywne przywołuje dwa kamienie: ἰάσπις i σμαράγδινος to sugestia niejednorodności jest bezapelacyjna. Warto zwrócić uwagę, że fluktuacja barw jest tu jednak bardzo delikatna i harmonijna – co doskonale oddaje pokój i ład w Bogu.

Tęcza natomiast zostaje porównana do minerału o nazwie σμαράγδινος (to de-rywat od σμαράγδος⁴⁷). W języku greckim oznacza on szmaragd, a zatem wprowadza kolor zielony. Co ciekawe LXX na niektórych miejscach tłumaczy w ten sposób hebrajski סַרְדִּי (Wj 28, 9; 35, 27). Kojarzony jest z akkadyjskim *samtu* (najprawdopodobniej stanowi zapożyczenie⁴⁸) lub nazwą miejsca. Zdaniem A. Brenner,

⁴⁰ Por. T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana*, Kielce 2012, 112.

⁴¹ Niektórzy z egzegetów (np. P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, 139) w związku z zastosowaniem przez autora Janowego terminu ἵρις zamiast typowego w tych sytuacjach dla LXX τόξον sugerują, iż może tu chodzić bardziej o świetlisty krag. Warto jednak zauważyć, iż takiej koncepcji przeczy sam kształt łuku (τόξον) oraz przypisywana mu – w znaczeniu tęczy – rola łącznika między niebem a ziemią.

⁴² Por. D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń 2013, 274.

⁴³ Por. G. Biguzzi za: D. Kotecki, dz.cyt., 274.

⁴⁴ Por. G. Ravasi, *Apokalipsa*, tłum. z wł. K. Stopa, Kielce 2002, 48.

⁴⁵ Por. M. Bulakh, *Basic Color Terms of Biblical Hebrew in Diachronic Aspects, Babel und Bibel 3: Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament and Semitic Studies* 2007, 183.

⁴⁶ Por. A. Brenner, dz.cyt., 23.

⁴⁷ Por. σμαράγδινος, w: J.P. Louw, E.A. Nida, *Greek – English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Bible Works 9.0., pod hasłem.

⁴⁸ Por. A. Brenner, dz.cyt., 166.

pod nazwą tą kryje się czerwony rubin lub karneol⁴⁹. Ponieważ jednak w innych fragmentach Biblii termin ten tłumaczony jest przez *σάρδιον* (Wj 25, 7; 35, 9), a w niektórych wersjach jako *βήρυλλος*⁵⁰, zatem wydaje się właściwe, by w interpretacji akurat tego terminu w Ap 4, 3 przyjąć jako obowiązujący kolor wskazany przez *σμαράγδινος*. W ten sposób Zasiadający na tronie objawia się we fluktuacjach barwy czerwonej, otoczonej zieloną, rozszczepioną w tęczy. Dodatkowy element: *κρυσταλλίζω* kontynuuje tę myśl, dopowiadając rozproszenie tych odcieni w wielostrukturalnym układzie kryształu oraz ich czystość i wyrazistość. Przesłanie witalności, życia, afirmacji jest bardzo wyraźne.

Wrażenie wielości, różnorodności, mieniących się barw budzi głębokie, pozytywne uczucia estetyczne. Przyciąga i zachęca do trwania w kontemplacji. Taki jest według autora natchnionego Bóg. Niosący w sobie różnorodność, inność, przelewający je na stworzenia, ukazując je tym samym jako przewidziane i dobre. Uwidacznia się tu rys transcendencji – obraz przekracza barwy przedmiotów dostępnych człowiekowi. Uświadamia zarazem niedościgłość i wartość. Definiuje piękno. Trudno więc stwierdzić w tym momencie, czy zaskakuje – bo przecież Bóg jest źródłem piękna – zastosowanie tego zjawiska jako sposobu przedstawienia YHWH. Asekuracyjne *ὅμοιος* suponuje ostateczną nieprzystawalność obrazu, a jedynie podobieństwo, coś na kształt takiej barwy, takiego wielokolorowego blasku. Termin *ὅρασις* natomiast konstatuje percepcję, by też – możliwe – wskazać jej atuty, ale i granice. Suponuje też ostatecznie niepoznawalność Boga. Odbiór na drodze doświadczenia, a nie tez/definicji. Wskazuje tym samym wartość ciągłego z Nim kontaktu. Określenia te – zastosowane zarówno w odniesieniu do kamieni, z którymi porównany jest wygląd Zasiadającego na tronie – jak i tęczy – wydają się sugerować łączne traktowanie tych desygnatów i nieoddzielanie ich w postrzeganiu tożsamości Boga, którą tu autor natchniony rysuje za pomocą barw.

Zaciekawia wprowadzenie zarówno w Ap 4, 3, jak i 21, 11 odniesienia do kamienia. Akcent nie wydaje się jednak padać na twardość (jakkolwiek jaspis był uznawany za wyjątkowo twardy⁵¹). Kontekst Ap 21, 11 i zestawienie kamienia jaspisu ze źródłem światła wydaje się ukierunkowywać uwagę na odbicie możliwe w kamieniu, odbłask, walor barwny powstający pod wpływem refleksu świetlnego. Tym samym zakłada jego różnorodność, fluktuacje i dynamikę. Argumentem popierającym tę myśl wydają się wyniki badań M. Bulakh, dotyczące terminologii barw w Biblii. Stwierdzając istnienie czterech podstawowych kolorów i stosownie: terminów je opisujących, w świecie Semitów, dokonując deskrypcji białego zwraca uwagę na fakt, iż termin ten jest stosowany do prezentowania obiektów stale, niezmiennie o takich właśnie kolorach⁵². W kontraście do tego pozostaje styl deskrypcji w Apokalipsie. Zamiarem autora natchnionego jest wskazanie na dynamikę i fluktuacje, stąd nie stosuje on terminologii kolorystycznej, lecz komparatystykę. Konotuje to również inne wrażenia, jakie budzi w odbiorcy. Analogicznie – będzie ich wiele – różnorodnych, niejednorodnych.

⁴⁹ Por. tamże, 166.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. A.S. Limmer, dz.cyt., 187.

⁵² Por. M. Bulakh, dz.cyt., 185.

8. WŚRÓD BLASKU

Światło ma wielką siłę rozprzestrzeniania się. Świadczą o tym terminy mu pochodne, jak m.in.: oświecać, blask, błyszczeć rozpromieniać. Wskazują one na aspekt transcendencji⁵³, przekraczającej ludzką przestrzeń percepcyjną. Aby światło było jednak widoczne, potrzeba odpowiedniego tła. Apokalipsa w ten sposób lokuje bardzo transparentny motyw nieba (por. Ap 4, 1–3; 21, 10n). Przywołane formy odsłowne wprowadzają również rys władczy, znany w solarnych tytułach króla w kulturze egipskiej, akkadyjskiej, perskiej i helleńskiej⁵⁴ – co jak najbardziej koresponduje z panowaniem Boga. I tu autor natchniony Apokalipsy ucieka się zarówno do jednoznacznej prezentacji w obrazie końcowym w Ap 22, 5, ale również przez cały tekst buduje go za pomocą odbicia.

Drugi ekran stanowi szklane morze, kryształowe. Wyakcentowuje przezroczystość oraz czystość. Wydaje się, iż celem jest zwrócenie uwagi na odbłask, odbicie, gdyż w nim świetnie może się no dokonać – i staje się widoczne również to, co jest pod spodem. W konwencji barw morze szklane nie tworzy granicy⁵⁵, lecz duplikuje obraz, przesyła jakby dalej doświadczenie tożsamości Boga.

Pomnożenie, wzmocnienie na drodze odbicia dokonuje się również przez inne desygnaty. W czwartym rozdziale scenerię utworzą złote wieńce i białe szaty starców wśród błyskawic i płonących, ognistych lamp (Ap 4, 4n). Złoto jest nie tylko barwą, ale i surowcem – przynależy w Apokalipsie do obrazu rzeczywistości związanych z Bogiem⁵⁶ – może ze względu na rozsiewany blask. Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* określa złoto mianem *wyobrażenia przenikającego wszystko światła*⁵⁷. Warto zaznaczyć, iż tak właśnie – jako blask – jest rozumiane przez Semitów w przestrzeni barwy⁵⁸. Odnosi się przy nim wrażenie emanującego ciepła, a zarazem siły i spektrum oddziaływania (czy w takim celu autor natchniony określa tak Miasto – Ap 21, 18 – i kreuje też rynek Nowego Jeruzalem z czystego złota – Ap 21, 21?). To bardzo silnie ewokatywny element w obrazie Boga. Warto przywołać w tym momencie jeszcze motyw złotego ołtarza, swoistego medium obecności Boga w Ap 9, 13, który jakkolwiek pojawia się w kontekście nie akcentującym kolorów, to jednak odbija się świetlnym refleksem wśród barw, w jakich występuje zło (prezentacja zła okala ten obraz złotego ołtarza).

Kolejnym elementem tła dla obrazu Boga w Ap 4, 3n są szaty 24 starców w określone terminem λευκός. Właściwie biel jest jedyną barwą bezpośrednio wzmiankowaną w Apokalipsie, funkcjonującą samodzielnie właśnie w tym charakterze,

⁵³ Por. G. Janczak, *Symbolika światła w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa (Mk 9, 2–8; Mt 17, 1–8; Łk 9, 28–36)*, Verbum Vitae 29 (2016), 222.

⁵⁴ Por. Ł. Popko, *Światło zwycięskie, światło odrzucone. Motyw światła w Iz 1–39*, Verbum Vitae 29 (2016), 131.

⁵⁵ Jak interpretuje A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, 167.

⁵⁶ Por. D. Kotecki, dz.cyt., 278.

⁵⁷ Por. Józef Flawiusz za: S. Kobielus, *Światło i biel w tradycji wyobrażania chwały eschatologicznej zbawionych*, Communio 61 (1991), 133.

⁵⁸ Por. M. Bulakh, dz.cyt., 211.

bez desygnatu⁵⁹. Określenie λευκός zawiera jednak w sobie również aspekt blasku, połysku, efektownego wzmocnienia samej barwy poprzez odbłask dodatkowo oddziałujący na odbiorcę. I wydaje się, że taką też funkcję pełni krąg starców w Ap 4, 3nn – tym bardziej, że ulokowany jest zaraz po tęczy. Ich szaty odzwierciedlają również nieskazitelną czystość, znamienne dla Istoty Boga.

Pojawia się tu w tle także ogień, który w obrazie Ap 4, 3nn sublimuje, a może bardziej dynamizuje barwę, dokonując jej specyfikacji, charakterystycznej dla danej strony konfrontacji. Autor natchniony wprowadza go w obrazie ἑπτὰ λαμπάδες πῦρ ὅς καίόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου. Sformułowanie to jest bardzo bogate w treści. Liczba lamp wskazuje pełnię. Podwójne określenie w konwencji barwy i dynamiki wizualnej – lampy są πυρὸς i καίόμεναι – służy wzmocnieniu barwy i wrażenia. Pierwszy z przymiotników według D. Robinsona nie jest uważany za *sensu stricto* termin nazywający barwę ani w lingwistyce hebrajskiej, ani w koine⁶⁰. Nie zmienia to jednak faktu, że oddaje konkretną przestrzeń kolorystyczną. Umieszczenie ἐνώπιον τοῦ θρόνου sugeruje również odbicie wielobarwnego blasku Zasiadającego na tronie, a symboliczne odniesienie do duchów Boga podkreśla koherencję z Jego naturą, przedstawioną w Ap 4, 3n. Lampy według D. Koteckiego są tutaj medium objawienia obecności YHWH⁶¹. Jak widać element tła dla obrazu tożsamości Boga, jaki stanowi siedem lamp πυρὸς καίόμεναι, okazuje się złożony, bogaty i oddziałujący wielopłaszczyznowo.

Wspomniane koła, okalające Zasiadającego na tronie, który jest ὁμοίος ὀράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ, wprowadzają bardzo silny rys blasku, odbicia barw, ale także element lekkości, transparentji. Warto zwrócić uwagę, iż są to barwy bardzo wyraziste, czyste. Doskonale więc odzwierciedlają właśnie taką tożsamość Boga. Czy podobną rolę tła dla obrazu Boga jako świecącego w Nowym Jeruzalem (Ap 22, 5) spełnia rzeka, wypływająca z tronu Boga i Baranka (Ap 22, 1), określona przymiotnikami λαμπρός i κρύσταλλος (Ap 22, 1)? To są już dalsze elementy, nie bezpośrednio tworzące obraz tożsamości Boga.

9. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: ŚWIETLISTY/BARWNY OBRAZ BOGA A WRAŻLIWOŚĆ ODBIORCY

Opis Boga w konwencji światła i barw w Apokalipsie św. Jana przekracza deskrypcje starotestamentalne, szczególnie w aspekcie łączenia kolorów poprzez zestawianie desygnatów. Wprowadzenie ich wraz z blaskiem/światłem wzmacnia i tak silną wokatywność obrazu. Wyłania się z niego Bóg piękny, tchnący dobrem, pozytywnym, a zarazem nie do końca uchwytany, wymykający się definicjom. Kocha różnorodność i emanuje afirmacją wszelkiego piękna, pozwala je też zarazem rozpozna-

⁵⁹ Por. D. Robinson, *Basic Colours in the Bible*, Issue 22: Dialogues Cross Decades, 17 http://www.gla.ac.uk/media/media_333653_en.pdf (dostęp: 24.07.2017) [λευκός jest typowym kolorem w koine].

⁶⁰ Por. D. Robinson, dz.cyt., 8.

⁶¹ Por. D. Kotecki, dz.cyt., 281.

wać. Specyfika światła, związanego z obrazem Boga, budzi w odbiorcy respekt, ale i przyciąga. Ciekawe, iż wraz z dynamiką tych prezentacji nie pojawia się pośpiech – wręcz przeciwnie: emanują one wolnością i pokojem. Odnosi się wrażenie, jakby zamierzały obudzić w odbiorcy wszystkie zmysły, a tym samym wzmóc wrażliwość na pozasłowne przestrzenie objawiające Boga. Wieloaspektowość percepcji i skojarzeń wydaje się ukryta w planie Stwórcy, który pragnie dotknąć człowieka na najgłębszych poziomach kognitywnych, by tym samym zawiązać głęboką relację – tym głębszą, im bardziej korelującą z wrażliwością, uczuciami i doświadczeniem.

BIBLIOGRAFIA

- Boschloos V., *Late Bronze Age Cornelian and Red Jaspers Scarabs with Cross Design. Egyptian, Levantine or Mycenaean?*, Journal of Ancient Egyptian Interconnections 4 (2012) 2, 5–16.
- Brenner A., *Colour Terms in the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press 1982.
- Bulakh M., *Basic Color Terms of Biblical Hebrew in Diachronic Aspects*, in: *Babel und Bibel 3: Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament and Semitic Studies*, ed. Leonid Kegan. Orientalia et Classica 14 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 181–216.
- Janczak G., *Symbolika światła w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa (Mk 9, 2–8; Mt 17, 1–8; Łk 9, 28–36)*, Verbum Vitae 29 (2016), 199–226.
- Jankowski A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań: Pallottinum 1959.
- Klinkowski J., *Symbolika światłości w Ewangelii według św. Jana na tle kultury starożytnej*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 18 (2010) 1, 57–72.
- Kobielski S., *Światło i biel w tradycji wyobrażania chwały eschatologicznej zbawionych*, Communio 11 (1991), nr 1 (61), 119–135.
- Kotecki D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2013.
- Lakhmitskaya T., Napora K., „I widział Bóg, że było dobre...” (Rdz 1, 4). *Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu*, Verbum Vitae 29 (2016), 17–40.
- Laskowski, Ł., *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, Verbum Vitae 29 (2016), 67–98.
- Laskowski Ł., *Bóg jako światłość osnuta ciemnością znakiem miłosierdzia*, Veritati et Caritati 5 (2015), 13–28.
- Lee P., *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- Limmer A.S., *The social functions and ritual significance of jewelry in the Iron Age II Southern Levant*, Arizona 2007, <http://hdl.handle.net/10150/193838>, (dostęp: 29.07.2017).
- Nowińska J., *Kamienie w fundamentach Nowego Jeruzalem – analiza obrazu Ap 21, 19–21*, Verbum Vitae 31 (2017), 189–213.
- Nowińska J., *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana*, Warszawa: Vocatio 2016.
- Nowińska J., *Miłość i bliskość między Bogiem a człowiekiem na przykładzie Ap 12, 10*, Lumen Biblicae 5 (2015), 135–142.
- Nowińska J., *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa: Vocatio 2006.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Żabki: Apostolicum – Wydawnictwo Księży Pallotynów 2005.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005.

- Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.
- Pikor W., *Retoryka ezechielowej wizji chwały Jahwe (Ez 1)*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. W. Pikor, Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum 2005, 117–150.
- Popko Ł., Światło zwycięskie, światło odrzucone. Motyw światła w Iz 1–39, *Verbum Vitae* 29 (2016), 117–148.
- Rabiej J., Światło i kolor – uniwersalne walory architektury sakralnej, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 35 (2015), 423–432.
- Ravasi G., *Apokalipsa*, tłum. z wł. K. Stopa, Kielce: Jedność 2002.
- Robinson D., *Basic Colours in the Bible*, Issue 22: Dialogues Cross Decades, 1–21, http://www.gla.ac.uk/media/media_333653_en.pdf (dostęp: 24.07.2017).
- Siemieniec T., *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2012.
- Sikora A., „Była światłość prawdziwa (J 1, 9a) Jezus jako światłość w Prologu czwartej Ewangelii, *Poznańskie Studia Teologiczne* 23 (2009), 77–88.
- Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. S. Kozakiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.
- Sokoloff M., ‘āmar neḡē’, “Lambs Wool” (Dan 7:9), *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 2, 277–279.
- Szczepaniak M., *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie świętego Jana*, Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM 2001.
- Szymik S., *Mateuszowa metafora światła (Mt 4, 15–16; 5, 14–16; 6, 22–23)*, *Collectanea Theologica* 75 (2005), nr 4, 35–47.
- Torbus S., *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Legnica: Wydawnictwo Atla 2 2006.
- Tronina A., *Symbolika światła w Nowym Testamencie*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 8 (1980), 129–134.
- Węgrzyniak W., *Trzy intrygujące aspekty świadectwa w Psalmach*, *Verbum Vitae* 28 (2015), 59–89.
- Zieliński M., *Światło jako symbol mądrości i prawa w Księdze Mądrości*, *Verbum Vitae* 29 (2016), 99–114.
- <https://celestialearthminerals.com/wp-content/uploads/2014/11/Mookaite-Jasper-08-2008.pdf> (dostęp: 29.07.2017).

SPECTRUM OF LIGHT AND COLOUR IN THE IMAGE OF GOD IN THE REVELATION OF SAINT JOHN. THEOLOGICAL MESSAGE

Summary

Recent biblical research focuses on the elements which are important in the description of God in the Old and New Testament, such as sound and visual design. The last one is originally developed in the Book of Revelation. God is presented there as shining and as the source of light for New Jerusalem; he is compared to a jasper and a sardine stone. The structure of the text stresses the role of colour and brightness as most important in describing His identity. In this way God is presented as perceptible, but not attainable, transcendent and full of life and affirmation for the world and creatures. A mystery of such descriptions implies joy in their recipients, assures of God acceptance of diversity and also allows us to open to hope and to experience God in beauty of the world.

Key words: God, description, light, colour, diversity, affirmation, dynamic

Nota o Autorze

Siostra **Joanna NOWIŃSKA SM** – siostra ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, doktor teologii biblijnej w Katedrze Egzegezy Nowego Testamentu UPJPII, wykładowca egzegezy Starego Testamentu i Pism Janowych w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie oraz na Studium Biblijnym Diecezji Rzeszowskiej. Zainteresowania badawcze: Apokalipsa św. Jana w świetle egzegezy Starego i Nowego Testamentu, egzegeza LXX, interdyscyplinarne badania tekstu biblijnego (korelacje ze sztuką i performatyką).

Kontakt – e-mail: probablefdlc@gmail.com

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

TWÓRCZOŚĆ ARTYSTYCZNA I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE. ASPEKT HISTORYCZNY I SYTUACJA OBECNA

Słowa kluczowe: piękno, doświadczenie religijne, teologia, symbolizm, renesans, barok

1. Wstęp. 2. Pierwotna więź między sztuką i religią. 3. Horyzont symboliczny. 4. Kryzys symbolu. 5. Zakończenie

Dla twórcy Bóg jest ostatecznym, najgłębszym spełnieniem.
I gdy pobożni mówią: «on jest», a nieszczęśliwi czują:
«on był», artysta deklaruje z uśmiechem: «on będzie».
I jego wiara to więcej niż wiara; bo sam artysta współtworzy Boga.

Rainer Maria Rilke, *O sztuce*¹

1. WSTĘP

We współczesnej teologii, całkowicie słusznie, odżyło zainteresowanie kategorią piękna. Nie nastąpiło to łatwo, ale rezultaty, do których doszła teologia w ostatnich dziesięcioleciach, budzą nadzieję i inspirują. Dzisiaj już powszechnie mówi się o potrzebie postępowania w teologii „drogą piękną”². Siła piękna wynika przede wszystkim z tego, że ma ono charakter konkretny i łączy się z nim wyjątkowa siła przekonania. Niewątpliwie teologia sytuująca się w perspektywie estetycznej zyskuje na konkretności i sile oddziaływania. Jesteśmy jednak ciągle na początku drogi, która mogłaby doprowadzić do skonkretyzowania „estetyki teologicznej”, której początek i kierunki rozwoju szczęśliwie wyznaczył Hans Urs von Balthasar. W ramach wstępnych zagadnień, które należy uwzględnić w ramach poszukiwania tak zorientowanej teologii, proponuję w tym miejscu spojrzenie na przemiany, jakie w ciągu wieków zaszły w pojmowaniu relacji zachodzących między twórczością

¹ R.M. Rilke, *Druga strona natury. Eseje, listy i pisma o sztuce*, tłum. T. Ososiński, Warszawa 2010, 62.

² Por. J. Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016, 277–291.

artystyczną³ i doświadczeniem religijnym. Celem tej „paraboli” będzie pokazanie sytuacji duchowej, w której się znajdujemy, dzięki czemu na dalszym etapie potrzebnej dzisiaj refleksji będziemy mogli opracować kryteria, według których będzie można efektywniej szukać drogi piękna w teologii, aby mogła odpowiadać na realną wrażliwość dzisiejszego człowieka znajdującego się w bardzo określonej sytuacji duchowej. Można właściwie powiedzieć, że ostatecznie chodzi o duchowość człowieka, w której potrzeba piękna i sztuki jawi się z całą oczywistością.

2. PIERWOTNA WIĘŹ MIĘDZY SZTUKĄ I RELIGIĄ

Między twórczością artystyczną i doświadczeniem religijnym zachodzi wewnętrzna relacja. Już Hegel zauważył: „Z obiektywnego punktu widzenia początek sztuki pozostaje w najściślejszym związku z religią. Najwcześniejsze dzieła sztuki mają swoje źródło w mitologii. Tym, co w religii dochodzi do świadomości [...] jest absolut w ogóle”⁴. Niestety, nauki o religiach, tak jak ukształtowały się w kulturze zachodniej, nabierając charakteru socjologicznego pod wpływem Emile’a Durkheima, a charakteru fenomenologicznego pod wpływem Rudolfa Otto, prawie w ogóle nie zajmują się dyspozycją artystyczną ducha ludzkiego, jego zdolnością odniesienia do sacrum i wyrażania go w pięknie. Mówi się o symbolach, mitach, obrzędach jako rzeczywistościach obiektywnych, które nakładają się na człowieka, lub jako rzeczach, których wartości egzystencjalnej może doświadczyć człowiek, ale jest bardzo rzadkim zjawiskiem, by zdecydowano się przekroczyć podejście socjologiczne lub fenomenologiczne, gdy zajmuje się dziedziną artystyczną.

Religia nie może być jednak oddzielona od postawy artystycznej. Nie ma mitów bez poety-narratora, nie ma obrzędów bez „kapłana”, który by je celebrował, nie świętowania bez pieśni, ozdób i odpowiedniego ubioru. Nie ma symboli bez kreatywnego włączenia w nie elementów naturalnych, takich jak: ogień, woda, ziemia itd., bez słów, bez gestów, bez przedstawień figuralnych lub bez ukształtowania przestrzeni.

Jakąkolwiek kulturę się uwzględni, łatwo można uchwycić głębokie relacje zachodzące między sztuką i doświadczeniem religijnym⁵. Sztuka i religia spotykają się ze sobą, nakładają się na siebie, prowokują się wzajemnie tak, że trudno jest rozdzielić je w ich genezie i wyobrazić sobie, że mogą istnieć oddzielone od siebie⁶. Najstarsze cywilizacje poświadczają ten głęboki związek i można sadzić, że zachodzi on od samego początku istnienia ludzkości, gdy człowiek, nawiązując kontakty

³ Zajmujemy się tutaj sztuką w ogólności, nie wchodząc w bardziej szczegółowe, oczywiście ważne, kwestie rozróżnienia między sztuką religijną i sztuką sakralną, mającego zasadnicze znaczenie dla teologii katolickiej, tym bardziej że potrzebę jego uwzględniania potwierdza Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, nr 122.

⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1964, 505.

⁵ Por. A.N. Terrin, *Religione visibile. La forza delle immagini nella ritualità e nella fede*, Brescia 2011.

⁶ Bardzo dobrze ilustrują ten fakt liczne muzea, w których dominujące miejsce zajmują dzieła sztuki o treści religijnej, przynajmniej jeśli chodzi o dzieła powstałe do XVIII w.

ze sklepieniem niebieskim, słońcem, księżycem, ziemią wodą, kamieniami i roślinami, za pomocą gestu i słowa interpretuje znaki, które do niego dochodzą. Nawiązuje w ten sposób relację z tym, co go otacza i dokonuje uporządkowania dostrzeganych elementów, aby zorganizować swoje środowisko, unikając fatalizmu związanego z chaosem. Sztuka i religia spotykają się szczególnie ze sobą w poszukiwaniu sensu, a więc w tej samej uwadze zwracanej na to, co jest ukryte i może zostać ujawnione. Taniec, malarstwo, rzeźba, architektura są formami wyrazu, poszerzającymi działalność człowieka i starającymi się wypowiedzieć to, co niewypowiedziane, ale potrzebują narracji (mitu) i rytmu (obrzędu), w którym odbijałby się świat boski. Za pośrednictwem tego splatania się różnych rzeczywistości człowiek zyskał świadomość świata i tajemniczych więzi, które zachodzą między różnymi rzeczami należącymi do tego świata i rzeczywistością niewidzialną. Zachodzi to od początku, ale przede wszystkim w formach bardziej rozwiniętych religii twórczość artystyczna znajduje swoje najwyższe wyrażenie w dziełach, które wprost mają znaczenie religijne lub przeznaczenie obrzędowe, nawet jeśli potem te dwie formy aktywności duchowej dążą coraz bardziej do rozdzielenia się, zyskując świadomość swojej odrębności.

Ta stopniowo uwalniająca się autonomia różnych dziedzin aktywności duchowej, szeroko udokumentowana przez historię sztuki i historię religii, stawia problem relacji między sztuką i doświadczeniem religijnym. Czy chodzi w tym przypadku o relację zewnętrzną i przypadkową, czy też chodzi o relację głębszą, łączącą w organiczną całość doświadczenie religijne i doświadczenie artystyczne? Odpowiedź na tak postawione pytanie domaga się uwzględnienia głównych aspektów tej relacji, aby zobaczyć, jak formy sztuki i religii są określane przez znaczenia symboliczne, trwają na mocy twórczości symbolicznej, oraz jak symbolizm tworzy porządek, kompozycję, rytm, proporcję oraz modeluje sposób, w jaki rzeczywistość wypływa ze swojej pierwszej zasady, czyli od Boga⁷. Także wtedy, gdy symbol wraz z epoką baroku stracił odniesienie do tego, co inteligibilne i metafizyczne, stając się znakiem, mogącym zwracać się dowolnie w każdym kierunku, napięcie między sztuką i doświadczeniem religijnym powraca jako znak wpisany w narrację jako możliwość, w której człowiek może uznać zawsze, że jest poniekąd „ponad” sobą.

3. HORYZONT SYMBOLICZNY

Platońska doktryna idei stanowi punkt wyjścia studium zagadnienia symbolizmu, ponieważ wprowadził rozróżnienie między światem zmysłowym, w którym rzeczy stają się nieustannie czymś innym (zmiennosc), i światem inteligibilnym, który zakorzenia się w boskiej istocie⁸. Świat zmysłowy jest rozciągnięciem lub projekcją świata inteligibilnego oraz jest rzeczywistą miarą, w jakiej w nim uczestniczy lub go odzwierciedla. Granica między tymi dwoma światami nie jest nieprze-

⁷ Podejmując to zagadnienie, odwołujemy się do tradycji chrześcijańskiej, głównie zachodniej.

⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, Warszawa 1988, 115–138.

kraczalna. Rzeczy świata zmysłowego naśladują formy (idee), które są w świecie inteligibilnym. W podobny sposób także rzeczy zrobione przez człowieka powinny naśladować formy wieczne. Dlatego wszystkie działania ludzkie są wyrażeniem naśladowania. Myśli i argumentacje są naśladowaniem rzeczywistości, dyskurs jest naśladowaniem i przedstawieniem, słowa naśladują rzeczy. Rządy ziemskie są naśladowaniem rządów idealnych, prawa są naśladowaniem prawa wiecznego, ludzie pobożni naśladują bogów. Dźwięki są naśladowaniem boskiej harmonii, dlatego muzyka jest naśladowaniem, jak taniec jest naśladowaniem tego, co jest powiedziane w piosence. Poeta i malarz są naśladowcami, tak jak wszyscy rzemieślnicy. Sztuka według Platona ma ze swej natury charakter mimetyczny, przy czym może urzeczywistniać się na różnych poziomach.

Na pierwszym poziomie jest sztuka, która kopiuje przejawy rzeczy, zewnętrzne cechy charakterystyczne, tworząc tylko podobieństwa. Jest to sztuka, która opiera się na grze barw i cieni, aby zwodzić wzrok. Platon ostro zaatakował tego typu sztukę w dziesiątej księdze *Państwa*, definiując ją jako „pewną zabawę”, nie będącą „zajęciem poważnym”: „naśladowca nie wie nic godnego uwagi o tym, co naśladuje”⁹. Jest to sztuka, która oddziałuje na poziomie wyobraźni (*eikasia*), starając się zadowolić zmysły i emocje, hołubić ludzkie „ja” i skłaniać ludzi do działań infantylnych, nieuwzględniających racjonalnych wymogów życia. Tak postępujący naśladowca jest ignorantem, ponieważ nie żyje na poziomie form i nie chwytą prawdziwej natury, która znajduje się pod powierzchnią rzeczy. Nie posiadając poznania bytu, ale tylko jego przejawów, działa na poziomie opinii (*doxa*) i kopiuje nierzeczywiste aspekty przedmiotu chwytane przez zmysły, a nie jego znaczenie głębokie, czyli jego istotę. Tworzy tylko sztukę popularną, a jej wytwory są tylko ukłonem w stosunku do przejawów, a nie w stosunku do prawdy.

Na drugim poziomie znajduje się sztuka użytkowa, typowa dla rzemiosła, którego produkty służą określonym celom. Tego typu sztuka podporządkowana jest użyteczności, a rzemieślnik, który robi dobrą kopię zasługuje na uznanie przez zapłatę, tak samo jak jego produkt, jeśli spełnia właściwą dla siebie funkcję.

Na trzecim poziomie sztuki mimetycznej znajduje się naśladowanie modeli formalnych, które wynikają z tradycji. Artysta na tym poziomie jest prowadzony przez wzory matematyczne i jakby logiczne oraz przez reguły, które odbijają archetypy. Żadne miasto – stwierdza Platon – nie może być szczęśliwe, jeśli jego plan nie został wyznaczony przez architektów, aby odzwierciedlało model niebieski. Już na tym poziomie praca artysty jest częściowo kwestią natchnienia i musi być prowadzona w świetle kryteriów intelektualnych.

W końcu, na czwartym i najwyższym poziomie sztuki mimetycznej, Platon proponuje jeszcze inną formę naśladowania, która podporządkowuje się prymatowi idei. W *Timaiosie*, który stanowi zwieńczenie jego poszukiwań, przedstawia taką *mimesis*, która tworzy typ obrazu wiernego modelowi inteligibilnemu; bogiem dającym życie światu zmysłowemu, trzymającym spojrzenie skierowane na świat idei, jest demiurg, który tworzy świat będący wiernym obrazem (*eikon*) archetypu ideal-

⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Warszawa 1994, 196–197.

nego i niezmiennego – będący obrazem wieczności¹⁰. Taki obraz jest tworzony według podobieństwa (*omoiosis*) i jako taki jest piękny w najwyższym stopniu. Wartościowa sztuka kopiuje boski paradygmat, kopiuje rzeczywisty aspekt rzeczy, aspekt, który uczestniczy w formach znajdujących się w świecie inteligibilnym, który odzwierciedla rzeczy idealne i przedstawia nie tylko przedmiot, ale także przedmiot wraz z jego formą.

Platon wprowadził na Zachodzie doktrynę symbolizmu, natomiast Plotyn wprowadził interpretację teologiczną doktryny form. Mówi o formach na dwa sposoby; na pierwszym miejscu stwierdza, że są one w myśli Bożej – są one wiecznymi myślami Boga. Na drugim miejscu są stworzone przez Boga razem z Logosem/Rozumem, a więc są użyte jako modele do stworzenia rzeczy zmysłowych.

Plotyn, nawiązując do Platona, rozwinął doktrynę, według której formy są myślami Myśli Bożej¹¹. Z Jedni, z jej wylewnej obfitości, emanuje kosmos i wszystkie rzeczy, zgodnie z porządkiem hierarchicznym. Pierwszą emanacją jest Intelkt, który ma w sobie wielość form. Z Intelktu wywodzi się Dusza, która zajmuje miejsce pośrednie między światem inteligibilnym i światem zmysłowym. Z jednej strony zwraca się do Intelktu i uczestniczy w życiu Jedni, przyjmując światło idei, z drugiej strony jako Dusza świata tworzy materię wszechświata fizycznego (jest więc *physis* – natura) i konkretyzuje się w poszczególnych ciałach żyjących (jako dusza indywidualna). Materia nie jest więc ostatnim efektem procesu promieniowania Jedni – jest marginesem cienia ograniczającym światło, jest brakiem i pozbawieniem dobra. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest złem. Zło polega na rezygnacji Duszy z tego, by szła drogą prowadzącą do Jedni. Droga powrotu do Jedni nabiera więc wartości ascetycznej i religijnej, gdyż zakłada likwidację więzi ziemskich i wyzwolenie Duszy. W tym „wstępowaniu”, które na nowo prowadzi Duszę do Jedni, kontemplacja piękna odgrywa rolę zasadniczą. Piękno wzbudza miłość, a miłość – w wiecznym poszukiwaniu tego, co jej brakuje z powodu jej ubóstwa i jej ograniczeń – pragnie piękna. Jakość estetyczna tego doświadczenia wynika z tego, że „piękno jest w dziedzinie wzroku i jest go tu bardzo wiele. Jest także w dziedzinie słuchu, w składanych wypowiedziach i we wszelkiej muzyce, bo przecież i melodie, i rytmy są piękne”¹². Dyskurs Plotyna na temat piękna otwiera apologia oglądu według najbardziej typowej kulturowej tradycji greckiej. Pośród zmysłów wzrok jest uważany za najważniejszy, ponieważ dzięki niemu jest możliwa komunikacja ze światem form i z boskością. Dla Plotyna wzrok nie tylko pozostaje w relacji z pięknem lub z miłością (wzrok sprawia, że człowiek jest pociągany przez eros, przynajmniej w pierwszej chwili), ale stanowi pierwszorzędną narzędzie poznania.

To pierwszeństwo oglądu zostało przyjęte także w świecie chrześcijańskim w jego doktrynie symbolizmu. Wraz z Wcieleniem Słowa Bożego, stanowiącym centrum objawienia chrześcijańskiego, zawarty w Dekalogu zakaz każdego przedstawienia figuralnego, rzeźbionego lub malowanego, stracił rację bytu. Niewidzial-

¹⁰ Por. Platon, *Timaios* [39e, 44a–50c], w: tenże, *Timaios. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1951, 38 i 42–45.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 290–302.

¹² Plotyn, *Enneady* [1, 6, 1], tłum. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa 1959, 101.

ny Bóg stał się widzialny, objawiając się w formie ludzkiej Słowa wcielonego. Uzasadnienie kultu obrazów, którego podstawy wypracowali greccy ojcowie Kościoła, a które skodyfikował II Sobór Nicejski (787 r.), a potem IV Sobór Konstantynopoliński (869 r.) w odpowiedzi na ataki ikonoklastów, opiera się głównie na tajemnicy wcielenia i na ludzkiej naturze Chrystusa związanej z Jego naturą boską w jednej osobie Boga-Człowieka. Pełnia objawienia Bożego w Synu nie eliminuje Jego obecności z rzeczywistości świata stworzonego¹³.

Pisarze chrześcijańscy, odwołując się do wypowiedzi biblijnych, zwłaszcza do Listu do Rzymian: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20), nawiązali do tradycji platońskiej i neoplatońskiej w traktowaniu świata fenomenów jako symbolu świata inteligibilnego. Święty Augustyn, najbardziej autorytatywny i wpływowy z ojców Kościoła zachodniego, mówi na temat mądrości Bożej: „Dokądkolwiek się zwracasz, przemawia do ciebie śladami, które wycisnęła na swoich dziełach; kiedy staczasz się w rzeczy zewnętrzne, posługuje się samym ich pięknem, aby przywołać cię do wnętrza, a to w tym celu, abyś widząc cielesnymi zmysłami zachwycającą harmonię kształtów cielesnych, zainteresował się, skąd pochodzi”¹⁴. Augustyn sformułował zasadę, która będzie podtrzymywana przez pisarzy chrześcijańskich aż do epoki renesansu. Także dla Pseudo-Dionizego Areopagity „przez to, co zmysłowe [wznosimy się do tego, co inteligibilne”¹⁵. Mówi on o Bogu jako tym, który sprawił, że formy widzialne są obrazami piękna niewidzialnego. Pseudo-Dionizy wyprowadza więc następujący wniosek: „Cały zatem świat rzeczy może być źródłem najpiękniejszych kontemplacji i te niepodobne podobizny wywodzące się ze świata materialnego, o których właśnie mówiłem, można stosować również do portretowania substancji inteligibilnych i intelektualnych, chociaż należy zawsze pamiętać, że mają one zupełnie inne znaczenie w odniesieniu do czystych inteligencji, a inne do bytów obdarzonych wrażliwością zmysłową”¹⁶. Za pośrednictwem podobizn człowiek może wznieść się do tego, co niewidzialne i do doskonałego piękna świata inteligibilnego.

Zagadnienie miało liczne i rozbudowane przedłużenia w myśli średniowiecznej¹⁷. Myśl średniowieczna jest przeniknięta przekonaniem o symbolicznej naturze świata zjawisk, za pośrednictwem którego odzwierciedla się rzeczywistość niewidzialna. Hugon z klasztoru św. Wiktora podkreśla: „Cała natura mówi o Bogu. Cała natura poucza człowieka. Cała natura rodzi rozumienie i nie ma niczego bezpłodnego we wszechświecie”¹⁸. Wszystkie rzeczy widzialne mają swój sens symboliczny, to znaczy są dane do dyspozycji, aby odszyfrować i wyjaśnić rzeczy niewidzialne. Bóg daje odbicie siebie samego w porządku i w pięknie, a każda rzecz widzialna jest

¹³ Por. J. Królikowski, *Nieme słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów 2008, 77–110.

¹⁴ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [2, 16, 41], w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, 568.

¹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* [2, 3], w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, 73.

¹⁶ Tamże [2, 4], 79.

¹⁷ Por. U. Eco, *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, tłum. M. Kimula, M. Olszewski, Kraków 2006, 160–164.

¹⁸ Hugon z klasztoru św. Wiktora, *Eruditio didascalica* 6, 5: PL 176, 805C.

znakiem czegoś bezcielesnego. Właśnie w tym kontekście mocno symbolicznym została systematycznie opracowana doktryna czworakiego sensu Pisma Świętego, według którego tekst biblijny przekazuje prawdę na czterech różnych poziomach, z których jeden jest dosłowny i trzy symboliczne (alegoryczny, moralny i anagoryczny). W tej perspektywie tekst pisany nie ogranicza i nie przypisuje sobie transcendentnego Słowa Bożego, ale staje się świadectwem symbolicznymi z punktu widzenia estetycznego staje się „tworem artystycznym”, który odsyła poza siebie – do Boga¹⁹.

Doktryna, według której rzeczy zmysłowe są symbolami form inteligibilnych, określa średniowieczną postawę w stosunku do sztuki. Taka doktryna została już sformułowana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Euzebiusz z Cezarei w kazaniu na poświęcenie kościoła stwierdza o jego budowniczym: „Budował on tę przepyszną świątynię Boga Najwyższego, z natury swej podobną do owego idealnego wzorca, jak tylko to, co widzialne, może być podobne do tego, co niewidzialne”²⁰. Po wygłoszonej pochwalie na temat sztuki budowli dodaje: „Jest to więc nie niewątpliwie wielki cud, w największy podziw wprawiający zwłaszcza tych, którzy zwracają uwagę tylko na wygląd zewnętrzny. Lecz od tych cudów cudowniejsze są ich pierwowzory, ich duchowe prototypy i boskie wzorce, owo odnawianie się Bożej i rozumnej budowy w naszych duszach”²¹.

Także Pseudo-Dionizy Areopagita podkreśla, że artysta powinien kontemplować i naśladować piękno archetypiczne, doskonałe i niewidzialne: „W przestrzeni rzeczy zmysłowych artysta, który wpatrując się nieustannie w swój prototyp, nigdy nie pozwala sobie na to, by pociągnęła go czy zajęła jego uwagę jakaś inna rzecz widzialna. [...] Tak też, przez niezwykle usilne i wytrwałe kontemplowanie owego woniącego i sekretne Piękna ci artyści, którzy kochają piękno intelektualne i tworzą jego wizerunek w swoich intelektach, dostępują daru upodobnienia do Boga z nadprzyrodzoną dokładnością”²². Dla Pseudo-Dionizego, jeśli postępowanie drogą negatywną (apofatyczną) uwypukla niewymowność i tajemnicę tego, co boskie, to postępowanie drogą pozytywną (katafatyczną) wykorzystuje symbolizm i odnosi się do świata wyższego za pośrednictwem analogii światła, piękna i złota, które mają podstawowe znaczenie dla ikony wschodniej.

Sztuka średniowieczna jest sztuką intelektualną. Artysta nie wydobywa formy swojej pracy z dostrzeganej natury, ale postępuje za pośrednictwem słowa zrodzonego w intelekcie, to znaczy wcześniej chwytą formę inteligibilną, a potem kopiuje ją w formie materialnej. Artysta w uchwyceniu medytacyjnym jakby doświadcza bycia napełnionym przez poznanie, aby podkreślić świadomość i zachować pełną koncentrację, podczas gdy pracuje. Scholastycy rozróżniali w tym procesie *actus primus* – kontemplację formy inteligibilnej i *actus secundus*, czyli przeniesienie na materię obrazu uchwyczonego za pośrednictwem kontemplacji. Pierwszy akt jest nazywany aktem „wolnym”, a drugi „służebnym”. Sztuka średniowieczna jest więc sztuką,

¹⁹ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, 242–254.

²⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* [10, 4, 26], tłum. A. Caba na podst. tłum. A. Lisieckiego, Kraków 2013, 663.

²¹ Tamże [10, 4, 55], 673.

²² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* [4, 1], w: *Pisma teologiczne...*, dz.cyt., 175.

która przypisuje dziełu charakter ikoniczny, absolutny, a więc myśliciele średniowieczni widzą w nim miejsce teofanii, żywy znak Boga, lub mówiąc językiem neoplatońskim – skończone (mikrokosmos) odzwierciedlenie tego, co nieskończone (makrokosmos).

W okresie humanizmu i odrodzenia ta perspektywa spojrzenia na sztukę, wywodząca się ze świata klasycznego i z średniowiecza, zostanie w pełni rozwinięta²³. Artysta odrodzeniowy staje się najwyższym wyrażeniem „iskry Bożej”, która znajduje się w człowieku i przybiera niekiedy cechy boskie (boskości demiurgicznej). Dzięki temu, podczas gdy maluje czuje, że wnika i poznaje konkretnie (doświadczalnie), a nie tylko abstrakcyjnie, rzeczywistość i miejsca natury, bądź też gdy buduje domy lub kościoły ma świadomość, że przywraca porządek polityczny i religijny, bądź też gdy komponuje muzykę czuje, że odtwarza harmonię wszechświata.

Właśnie ta nowa świadomość, niekiedy naznaczona melancholią, w okresie odrodzenia zapoczątkowała zjawisko nieznane wcześniej, a którym są traktaty, często o charakterze autobiograficznym, w których artyści świadomi wyjątkowości swojej roli podejmują refleksję nad sobą²⁴. Leonardo da Vinci jest autorem traktatu *O malarstwie*, Leon Battista Alberti *O malarstwie i O architekturze*, Albrecht Dürer *Traktatu o proporcjach i Księgi malarza*. Jest to swoisty tryumf rodzaju literackiego, który wyraża wymóg typowo odrodzeniowy, którym jest pogodzenie spekulacji i działalności praktycznej, w poszukiwaniu sposobu przekształcenia form w formuły, wyjaśnienia sensu linii, jakości relacji w liczbach. Sam Dürer pisze: „Kłamstwo jest w naszym rozumie, ciemność jest tak mocno zakorzeniona w naszej myśli, że także nasze uporczywe poszukiwanie prawdy poniesie porażkę”, ponieważ „nie wiem, czym jest Piękno absolutne. Nikt tego nie wie, z wyjątkiem Boga”²⁵.

Element mocno symboliczny znajdujemy u niektórych autorów odrodzeniowych, którzy przyczynili się do wytworzenia tego, co nazywamy „neoplatońską religią sztuki”²⁶. Ten element estetyczny głęboko religijny wprowadził Marsilio Ficino traktatem *Theologia platonica* (1482). Jego koncepcja duszy jako *copula mundi*, punkt pośredni między Bogiem i światem, sprawia, że charakteryzuje się ona istotnym niepokojem, który sprawia, że nie może ona znaleźć pełnej satysfakcji w żadnym procesie skończonym. Dlatego dusza za pośrednictwem erosa platońskiego ubogaconego chrześcijańską koncepcją miłości stale przekracza siebie, otwierając się na to, co nieskończone w dążeniu do odnalezienia tego, co boskie. Ten temat niepokoju związanego z dążeniem do tego, co nieskończone, zostanie podjęty przez Giordana Bruna w traktacie *De Monade* (1591). Bruno zastosował w tym wypadku określenie „heroiczny szał – *l'eroico furore*”, które nie jest niczym innym niż powrotem do „boskiego szaleństwa”, które Platon przypisywał artyście jako natchnionemu przez Boga. Heroiczny szał Bruna nie ma jednak nic wspól-

²³ Por. J.S. Pasierb, *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Warszawa 1969.

²⁴ Por. *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, red. J. Białostocki, Warszawa 1985 (*Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 2).

²⁵ Cyt. za: G. Zampa, *L'irraggiungibile semplicità della bellezza*, w: *Dürer*, a cura di C. Porcu, Milano 2004, 7.

²⁶ S. Givone, *Storia dell'estetica*, Roma–Bari 1996, 17–18.

nego z łaską udzielaną przez Boga. Nie jest to siła, która porywa człowieka, ale zdolność ściśle ludzka, w której przenikają się intelekt i wola, pasja i rozum, która prowadzi do utkwienia spojrzenia w prawdzie, którą nie jest Bóg, jaki jest w sobie, ale Jego ślad (*vestigium*) – nieskończona jedność całości w widzeniu wszystkiego jako „Jednego” oraz w przyjęciu tego punktu widzenia za najgłębszy i najbardziej prawdziwy. Neoplatonizm odrodzeniowy wyrażający się w doprowadzeniu religii do wymiaru głęboko artystycznego znalazł swój najpełniejszy wyraz w poezjach Tommasa Campanelli. Nie ma on charakteru filozoficznego, jak w przypadku Bruna, ale wyraża się w świadomości, że poezja jest uwielbieniem Boga i sposobem dojścia do poznania Go – poznania najpewniejszego.

4. KRYZYS SYMBOLU

Wraz z epoką baroku sytuacja uległa radykalnej zmianie²⁷. Formy inteligibilne i rzeczywistość niewidzialna nie przebywają już w przestrzeni metafizycznej lub w Myśli Bożej. Sztuka baroku we wszystkich swoich dziedzinach znalazła się pod wpływem prawdziwego wywłaszczenia z tradycji metafizycznej, antycypując zjawisko, która głęboko wpływa na kulturę współczesną. Sztuka wyemancypowała się od celów mimetycznych, koncentrując się na swojej zdolności budzenia podziwu i inwencji, na dowolnym i bezgranicznym tworzeniu znaczeń. Sztuka barokowa rozszczepia rzeczywistość w grach poetyckich i wyobraźni mitologicznej, w twórcach językowych, w mnożeniu metafor posuniętym niemal do nieskończoności („punkt ucieczki”). Rzeczywistość zaczyna jawić się jako lekka, pozbawiona oparcia i zaskakująca jak dzieło sztuki poetyckiej, skoro poezja jawi się jako narzędzie będące w stanie ukazać tę lekkość i ten brak oparcia. Tymi symbolami i metaforami, które starają się nadać formę Nieskończoności i poszukiwaniu sensu za pośrednictwem zasady podziwu, zachwyca się religijna poezja niemiecka, czerpie z nich mistyka hiszpańska św. Jana od Krzyża, a także angielscy poeci metafizyczni. Cała ta wielka tendencja dochodzi do Pascala, w którym przerażanie wiecznym milczeniem nieskończonych przestrzeni przekształca się w poszukiwanie „Boga ukrytego” w sercu, w najbardziej wewnętrznych i tajemniczych źródłach uczucia religijnego. Nie należy zapominać, że obrazy pustki, odmętu, nieskończonej elipsy, linii zmierzającej do „x” na osi kartezjańskiej, to znaczy obrazy charakteryzujące nowożytność, są związane z rewolucją kopernikańską, o której powiedziano, że ma już „duszę barokową”.

Właśnie w relacji do odkryć Kopernika, a więc wraz ze zniknięciem kosmosu stałego i hierarchicznego rodzi się poczucie niepokoju i beznadziejności wobec niepewności rzeczy. Barok jest przeniknięty szerokim nurtem nowych motywów religijnych: ucieczka czasu, pozorny i ulotny charakter piękna, zwycięstwo zapomnienia nad sławą, próżność rzeczy ludzkich, nieuchronne zbliżanie się śmierci. To poczucie końca jawi się jednak jako pobudzenie do poznania różnorodności świata,

²⁷ Na temat teorii sztuki w Kościele por. P. Krasny, *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010 (*Ars Vetus et Nova*, t. 29).

jako chęć zbadania nowych, nieznanych jeszcze aspektów rzeczy, dochodząc do wyszukanej analizy psychologicznej, która stara się wnikać w najbardziej złożone i sprzeczne uczucia, które mogą być oglądane z nieskończonych punktów widzenia oraz oceniane w świetle najbardziej różnorodnych kryteriów. Wynika z tego konieczność traktowania w świetle wszystkich możliwych perspektyw aktów, poruszeń wewnętrznych, uczuć, by móc dojść do ich lepszego rozumienia. Odzwierciedleniem tych przemian i tendencji są analizy jezuickich teologów moralistów, którzy są mistrzami w rozpatrywaniu przeciwstawienia między pozorem i rzeczywistością. Na tym gruncie dadzą oni zasadniczy wkład w rozwój teatru barokowego, nazywanego także „teatrem jezuickim”, w którym wielką rolę odgrywa kontrast między fikcją i rzeczywistością, a także zmiana scenografii za pośrednictwem zdumiewających i skomplikowanych machin scenicznych.

Ta radykalna przemiana dokonująca się w ramach kultury nowożytnej znalazła swój szczególny wyraz w sztuce narratywnej jako wymiar szczególnej dwuznaczności. Milan Kundera w swojej wypowiedzi na temat *Don Kichota* Cervantesa pokazał sugestywnie, że ta powieść jest wyrazem dokonywania przekształcania świata w pewną liczbę prawd względnych, które są sprzeczne ze sobą (prawdy te zostały wcielone w postacię występujące w powieści). Sformułował na ten temat następujący sąd: „Kiedy Bóg opuszczał z wolna miejsce, z którego sprawował niegdyś władzę nad wszechświatem i jego porządkiem wartości, oddzielając dobro od zła i nadając sens każdej rzeczy, Don Kichot wyszedł ze swego domu i nie umiał już świata rozpoznać. Jakoż świat, pod nieobecność Najwyższego Sędziego, objawił się nagle w przerażającej wieloznaczności; boska Prawda, prawda jedyna, rozpadła się na setki prawd względnych, którymi podzielili się ludzie. Tak oto narodził się świat czasów Nowożytnych, a wraz z nim, na jego wzór i obraz, powstała powieść”²⁸.

Opowiadanie jako sztuka i powieść jako rodzaj literacki stały się nowym horyzontem, na którym sytuuje się podmiot nowożytny, rezygnujący z widzenia i obrazy typowych dla kultury greckiej i chrześcijańskiej (katolickiej i prawosławnej) na rzecz pisma i słowa, które stanowią centrum religijności żydowskiej i chrześcijańskiej (protestanckiej). Nowożytność – nie należy o tym zapominać – jest epoką znajdującą się pod mocnym wpływem protestantyzmu i judaizmu, a więc tradycji dystansujących się w stosunku do sztuki.

Za datę, z którą można wiązać początek powieści, a więc i koniec średniowiecza, można uznać rok 1348, w którym Boccaccio ogłosił *Dekameron*. Na horyzoncie tego dzieła nie ma już Boga, który gwarantowałby porządek, ale jest tylko człowiek, który szuka spokojnego miejsca, w którym mógłby się schronić pośród życiowych nieszczęść. Nie obowiązuje już tradycyjna hierarchia; nie ma już sakramentów ani innych środków zbawczych, nie ma już kapłanów i mężczyzn, ale większość postaci *Dekameronu* stanowią kobiety, które opowiadają i wprowadzają nowy porządek. *Dekameron* Boccaccia, począwszy od samego tytułu, sytuuje się w kontraście z *Hexameronom* św. Ambrożego (i innych autorów chrześcijańskich), opowiadającym o stworzeniu świata w ciągu siedmiu dni. Dzieło Boccaccia jawi się

²⁸ M. Kundera, *Sztuka powieści*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2015³, 12.

jako opowiadanie o „nowym” stworzeniu, będącym dziełem całkowicie ludzkim, pokazującym, że świat jest niezrozumiały i przypadkowy i że z tej racji domaga się od człowieka inicjatywy, fantazji, dialogu itd. Powieść jest zwierciadłem i może najwierniejszym odbiciem narodzin i rozpadu podmiotu nowożytnego, przede wszystkim na przełomie XIX i XX w. Na pewno XX w. jest wiekiem powieści. Wystarczy wspomnieć niektóre nazwiska: Balzac, Standhal, Dostojewski, Tołstoj, Manzoni, Verga. Wiek XX znaczą głęboko postacie Manna, Prousta, Joyce’a, Kafki. Także tradycja chrześcijańska ma swoich wybitnych przedstawicieli: Green, Mauriac, Bernanos. Na pewno można pokazać, że powieść odzwierciedliła się także w filozofii – wystarczy przywołać Kanta i jego *Krytyki*, *Fenomenologię Ducha* Hegla czy *Bycie i czas* Heideggera. Także w teologii mamy podobne zjawiska – ilustruje je *Katholische Dogmatik* Bartha oraz trylogia von Balthasara: *Teologika*, *Chwała*, *Estetyka teologiczna*, *Teodramatyka*. Bez odniesienia do literackiego i kulturowego zjawiska powieści nie można w pełni zrozumieć tych dwóch wybitnych teologów, a także popularności, którą cieszą się ich dzieła, zrywające z tradycyjną i dogmatyczną teologią²⁹.

Powieść współczesna ma dwie cechy charakterystyczne: każda powieść jest pewnym światem zamkniętym w sobie, światem światów, które spotykają się, ścierają między sobą i dążą do syntezy; powieść jest następnie światem poznania konkretnego, zwartego, chwytającym szczegółność, wolność i złożoność każdego zjawiska. Punktem odniesienia powieści nie jest już kosmos symboliczny, ale kosmos afektywny – uczucia, które się budzą i wchodzą w różne sytuacje i konteksty, sprzeczne ze sobą, paradoksalne, które rodzą się w duszy jednostki, w jej nieskończonych możliwościach. W tym kosmosie wymiar religijny jest naznaczony tajemnicą, dwuznacznością, rozpostarciem między niebem i ziemią (czasami pojawia się także piekło), porywającą pobożnością, głęboką prowokacją, często nawet jest szokujący. To, co boskie, liczne i zmienne formy, nie poddają się definitywnym wyrażeniom. W literaturze, jak zostało trafnie powiedziane, to, co boskie zostało za naszymi plecami.

5. ZAKOŃCZENIE

W zaprezentowanej tutaj „paraboli” historycznej zwróciliśmy uwagę, że sztuka (wymiar artystyczny) w swoim napięciu religijnym jawi się jako mimesis wizualna rzeczywistości transcendentnej oraz jako inwencja i opowiadanie o trwałej kondycji ludzkiej. Sztuka ukazuje się jako zwierciadło, jako iluzja i możliwe zwodzenie. Czy na końcu powraca potępienie sformułowane przez Platona, który przestrzega przed zwodzeniem obecnym w sztuce? Doświadczenie pokazuje jednak, że sztuka pozwala człowiekowi poznać siebie samego w swojej wielkości i w swojej nędzy, jak powiedziałby Pascal, pozwala zachować – dzięki dziełom wielkich

²⁹ Por. E. Salmann, *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Milano 2000.

artystów – żywy zmysł zdumienia, jak i swego ubóstwa, a tym samym może także obudzić i skłonić do wejścia na próg nieskończoności i transcendencji.

Postawa człowieka współczesnego wobec złożonego problemu relacji między twórczością artystyczną i doświadczeniem religijnym wydaje się mieć coś wspólnego z doświadczeniem mitycznego Ulissea słyszącego śpiew syren: prosić Boga, aby nie pozwolił mu oddalić się od siebie, ale słuchać wołania sztuki, zawsze i wszędzie. Słuchać – ponieważ to, co jest piękne, ma wartość samo przez się i odsyła bezpośrednio do tajemnicy bytu, słuchać, aby nie pozwolić zubożyć siebie samego i swojego sposobu widzenia świata, jak mogłoby się zdarzyć, gdyby ktoś starał się ograniczyć swój horyzont życiowy i doświadczalny tylko do tego, co użyteczne.

BIBLIOGRAFIA

- Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [2, 16, 41], w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków: Znak 1999.
- de Lubac H., *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2008.
- Eco U., *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, tłum. M. Kimula, M. Olszewski, Kraków: Znak 2006.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* [10, 4, 26], tłum. A. Caba na podst. tłum. A. Lisieckiego, Kraków: WAM 2013.
- Hegel G.W.F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa: PWN 1964.
- Hugon z klasztoru św. Wiktora, *Eruditio didascalica* 6, 5: PL 176, 805C.
- Givone S., *Storia dell'estetica*, Roma-Bari: Editori Laterza 1996.
- Krasny P., *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, (*Ars Vetus et Nova*, t. 29) Kraków: Universitas 2010.
- Kundera M., *Sztuka powieści*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B 2015³.
- Królikowski J., *Nieme słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów: Biblos 2008.
- Królikowski J., *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2016.
- Pasierb J.S., *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1969.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Warszawa: PWN 1994.
- Platon, *Timaios. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1951.
- Plotyn, *Enneady* [1, 6, 1], tłum. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa: PWN 1959.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak 2005.
- Rilke R.M., *Druga strona natury. Eseje, listy i pisma o sztuce*, tłum. T. Ososiński, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2010.
- Salmann E., *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Milano: Edizioni Paoline 2000.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1988.
- Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600, red. J. Białostocki, Warszawa: PWN 1985 (*Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 2).
- Terrin A.N., *Religione visibile. La forza delle immagini nella ritualità e nella fede*, Brescia Brescia : Morcelliana 2011.
- Zampa G., *L'irraggiungibile semplicità della bellezza*, w: *Dürer*, a cura di C. Porcu, Milano: Rizzoli/Skira 2004.

CREATIVE ACTIVITY AND RELIGIOUS EXPERIENCE. HISTORICAL ASPECT AND PRESENT SITUATION

Summary

In modern theology once again there is a lively interest in a category of beauty. Today it is often said that theology should follow the “way of beauty”. The strength of beauty stems from the fact that it has a very special character and that it is connected with a remarkable cogency. Undoubtedly, theology taking an aesthetic point of view is much more definite and influential. Among the introductory questions that should be answered while discussing this kind of theology I would suggest taking a closer look at the changes that occurred down the centuries in the understanding of a relation between creative activity and religious experience. The aim of this “parable” is to present the spiritual situation in which we are now. Thanks to that in a further part of today’s reflection we will be able to formulate certain criteria which will serve as a basis for effective search for the way of beauty in theology, so that it could be the answer to real sensitivity of contemporary man who is caught in a particular spiritual condition. It can be argued that finally it is all about the spirituality of man in which the need for beauty and art is manifested with all its obviousness.

Key words: beauty, religious experience, theology, symbolism, Renaissance, Baroque

Nota o Autorze

Ksiądz **Janusz KRÓLIKOWSKI** – doktor habilitowany nauk teologicznych, prof. UPJPII; absolwent i późniejszy wykładowca Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża (doktorat – 1995 r.), Papieskiego Instytutu Wschodniego oraz Instytutu św. Tomasza przy Uniwersytecie „Angelicum”, od 2014 r. dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII) i wykładowca teologii dogmatycznej, wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie i konsultor Komisji Nauki i Komisji Maryjnej Episkopatu Polski. Kontakt – e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PIERWOTNY KOŚCIÓŁ W KONFRONTACJI ZE ŚWIATEM POGAŃSKIM W ŚWIETLE PISM NOWEGO TESTAMENTU

Słowa kluczowe: poganie w NT, Kościół pierwotny wobec pogaństwa, niemoralność pogan, otwartość na pogan, teo-logiczna konieczność, ewangelizacja pogan, przesłanki ewangelizacji, potrzeba głoszenia Ewangelii poganom, *missio ad gentes*

1. Wstęp. 2. Terminologia. 3. Teologiczne przesłanki misji do pogan w NT. 3.1. Logika Bożego planu zbawienia (Dz 13, 13–52). 3.1.1. Teologiczna „konieczność”. 3.1.2. Aspekt kenotyczny przepowiadania. 3.1.3. Treść apostolskiego przepowiadania. 3.1.4. Paganie w dynamice planu zbawienia. 3.1.5. Głoszenie słowa Bożego jako próba wiary. 3.2 „Wiedza” (γνώσις) wartościująca postępowanie pogan (1 Kor 8, 1–13). 3.2.1. „Wiedza” chrześcijan i „niewiedza” pogan. 3.2.2. Autentyczne poznanie Boga – miłość teologalna (ἀγάπη). 3.2.3. Wymiar eklezjalny miłości. 3.2.4. Wzgląd na sumienie bliźniego (συνείδησις). 3.2.5. Konkluzja. 3.3. Prawda Ewangelii (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) – ostatecznym kryterium (Ga 2, 2–5.14). 3.3.1. „Prawda Ewangelii” jako objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. 3.3.2. „Prawda Ewangelii” jako wierność Boga. 3.3.3. „Prawda Ewangelii” jako metonimia na określenie Jezusa. 3.3.4. Konkluzja. 4. Religijność pogan w NT. 4.1. Przyświątynne biesiady i święta (1 Kor 8, 1–13). 4.2. Żądza zjawisk nadprzyrodzonych i chęć poznania przyszłości (1 Kor 12–14). 4.2.1. Niepewność przyszłości. 4.2.2. Ekstazy i uniesienia i dar proroctwa w literaturze starożytnej. 4.2.3. Znikomość wyroczni i proroctw (1 Kor 13). 4.3. Niewiara w zmartwychwstanie ciała. 4.4. Konkluzja. 5. Niemoralność pogan w NT. 5.1. Kazirodstwo. 5.2. Homoseksualizm. 5.3. Pedofilia. 5.4. Konkluzja. 6. Pogańskie podejście do pracy w NT. 6.1. Stosunek do pracy w judaizmie. 6.2. Stosunek do pracy w kulturze grecko-rzymskiej. 7. Zakończenie

1. WSTĘP

Konfrontacja rodzącego się chrześcijaństwa ze światem pogańskim była nieuchronna i konieczna z punktu widzenia istoty chrześcijańskiego przesłania. Pierwotny Kościół od samego początku rozumiał bowiem swoją misję i powołanie w kategoriach uniwersalistycznych (Mt 28, 19; Dz 15, 13–18). Przekonanie o konieczności otwarcia się na pogan dochodziło do głosu zawsze. Nawet pośród zagorzałych dyskusji i teologicznych wątpliwości. Dobitym tego przykładem jest tzw. „sobór” jerozolimski i dylematy, jakie nurtowały apostołów przy podajmowa-

niu kwestii dotyczących formy i sposobu realizacji misji wśród pogan (Ga 2, 11–16; Dz 15, 1–29; 21, 17–26).

Pragnąc naszkicować obraz pogaństwa, jaki wyziera z kart NT, warto pamiętać o tym szczególnym podejściu natchnionych autorów do pogan, postrzeganych raczej jako droga Kościoła, „żyźna gleba”, na której ziarno Ewangelii mogło zakiełkować i przynieść obfity plon. Krytyka i postrzeganie świata pogańskiego dokonuje się więc przez pryzmat miłości i prawdy. Wyrazem miłości jest świadomość podjęcia misyjnego trudu niosącego zbawienie. Prawdą zaś jest Ewangelia, wartościująca postawy pogan i rzucająca światło na zło i dobro, które w pogaństwie ze sobą współistniały. Byłoby błędem oczekiwać od autorów NT wyczerpującego i obiektywnego opisu pogaństwa, na który mógłby pokusić się współczesny historyk religii, czy kulturoznawca, stawiający chrześcijaństwo i pogaństwo na tej samej, neutralnej, płaszczyźnie.

Mając na uwadze tę specyfikę pism NT, postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaki obraz pogaństwa kreślą autorzy NT?

2. TERMINOLOGIA

Na określenie pogan NT używa słowa ἔθνη, oznaczającego „ludy”¹. Łacińskie tłumaczenie Wulgaty odzwierciedla to samo znaczenie, używając rzeczowników *gentes* i *gentiles*². Oba rzeczowniki, grecki i łaciński, swoim znaczeniem i formą gramatyczną (liczba mnoga) nawiązują bezpośrednio do hebrajskiego słowa גוֹיִם (*gojim*)³, którym ST i religia judaistyczna określała pogan. Na płaszczyźnie czyisto językowej następuje wyraźnie przeciwstawienie „narodów” גוֹיִם (*gojim*) – do jedynego „narodu” wybranego przez Boga, określanego po hebrajsku rzeczownikiem אֶם (*am*). Rozróżnienie między גוֹיִם *gojim* אֶם; ‘*am* (narody – naród) nie wskazuje zatem na cechy rasowe, językowe czy geograficzne, ważne przy opisie danej społeczności etniczno-politycznej⁴, ale ma charakter wybitnie religijny⁵. Autorzy NT

¹ ἔθνη – *pluralis* od ἔθνος, – οὓς (*neutrum*). W NT pojawia się 162 razy, z których około 100 jest użyte na określenie pogan.

² Słowo *paganus*, którym od IV w. określano „poganina”, w łacinie klasycznej oznacza „wieśniaka” i nie występuje w łacińskich wersjach NT. Odzwierciedla ono ten etap rozpowszechniania chrześcijaństwa w okresie późnego Cesarstwa Rzymskiego, kiedy miasta przyjęły chrześcijaństwo, a mieszkańcy wsi nadal pozostawali przy swoich wierzeniach, czcząc rodzime bóstwa (zob. np. działalność św. Marcina z Tour – 317–397): Por. też X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993, 488.

³ „There are also many passages in the NT... in which ἔθνη, like the corresponding גוֹיִם in the OT, is undoubtedly used as a technical term for the Gentiles as distinct from the Jews or Christians” – por. *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VI, 370 (zob. też 369–372).

⁴ Różnice etniczne, rasowe, językowe i geograficzne między poszczególnymi narodami były w języku hebrajskim określane rzeczownikami: עֵרֶץ (*‘eres*), לָשׁוֹן (*lāšōn*), מִשְׁפָּחָה (*mišpāhā*).

⁵ Słowo ἔθνη nie zawsze w NT nacechowane jest religijnie. Niekiedy może oznaczać naród w sensie ogólnym (Mt 24,7.14; Mk 13,8; Łk 21,10.25), a nawet samego Izraela (Łk 7,5; 23,2; J 11,48.50–51; Dz 10,22). Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand

przejęli ze starotestamentalnego judaizmu ten sam uproszczony obraz świata, który wedle kategorii religijnych dzielił się na Żydów, depozytariuszy Bożych obietnic, i „nie-Żydów”, którzy zgodnie z obietnicą daną Abrahamowi mieli jeszcze dostąpić Bożego błogosławieństwa (Rdz 12, 3c).

3. TEOLOGICZNE PRZESŁANKI MISJI DO POGAN W NT

Odniesienie do pogan w NT nie jest pozbawione teologicznego podłoża, na którym był oparty wysiłek ewangelizacyjny apostołów. Tym teologicznym podłożem były trzy przesłanki: logika Bożego planu zbawienia, wiedza i prawda Ewangelii.

3.1. LOGIKA BOŻEGO PLANU ZBAWIENIA (Dz 13, 13–52)

Misja pierwotnego Kościoła wśród pogan nie dokonała się w sposób bezrefleksyjny, typowy dla religijnego fanatyzmu, którego celem jest zgromadzenie jak największej liczby wyznawców. Nawet wtedy, gdy sytuacja historyczna jakoby samoistnie wymuszała stopniowe przeorientowanie misji ewangelizacyjnej z Żydów na pogan, apostołowie byli świadomi Bożego zamysłu, który obejmował wszystkich ludzi, i Żydów, i pogan. Przykładem tego może być epizod z pierwszej podróży misyjnej św. Pawła i św. Barnaby w Antiochii Pizydyjskiej, opisany w Dz 13, 13–52.

Żydzi zaniepokojeni tym, że masowe zainteresowanie pogan przepowiadaniem wiary w Chrystusa może nie tylko naruszyć czystość, ale i zagrozić fizycznemu istnieniu Izraela⁶, reagują bluźnierstwami (w. 45)⁷. Ich gwałtowna reakcja była spowodowana przede wszystkim Pawłową doktryną o usprawiedliwieniu, która podważała autorytet i skuteczność Prawa Mojżeszowego (ww. 38–39). Odpowiedź, jakiej apostołowie udzielają Żydom w ww. 46–47, jest tutaj wielce symptomatyczna.

⁴⁶ *Wtedy Paweł i Barnaba powiedzieli odważnie (παρρησιασα, μενοι): «Należało (ἦν ἀναγκαῖον) głosić słowo Boże (ὁ λόγος τοῦ θ) najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan.* ⁴⁷ *Tak bowiem nakazał nam Pan: Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abyś był zbawieniem aż po krańce ziemi».*

Rapids 1995, vol. VI, 369; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, 158.

⁶ Tak twierdzi J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen 1981, 209.

⁷ *Participium praes. act.* βλασφημοῦντες „bluźniący” użyte w Dz 13, 45 odnosi się z wielkim prawdopodobieństwem do klątwy ciążyącej nad człowiekiem wiszącym na drzewie z Pwt 21, 22–23. Tak klątwa musiała być rozumiana przez chrześcijan jako bluźnierstwo przeciwko Bogu i Jego Mesjaszowi – Jezusowi. Por. R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 550.

3.1.1. Teologiczna „konieczność”

Należało (ἦν ἀναγκαῖον) *głosić słowo Boże najpierw wam* – dlaczego „należało”? Wyrażenie ἦν ἀναγκαῖον (łac. *oportebat*) podpowiada, że apostołowie nie wybierają arbitralnie adresatów swojego przepowiadania na podstawie subiektywnej oceny ich duchowej percepcji czy na podstawie sondaży, które mogłyby uprawdopodobnić sukces misji ewangelizacyjnej. Apostołowie, używając wyrażenia ἦν ἀναγκαῖον, ukazują, że są świadomi pewnej „konieczności”, wynikającej z immanentnej logiki historii zbawienia, której Architektem i Panem jest Bóg. I tej logice, którą jest tajemnica Bożego planu zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4), podporządkowali swoje przepowiadanie. Stali się sługami owej logiki w świecie.

3.1.2. Aspekt kenotyczny przepowiadania

Misja ewangelizacyjna wystawia apostołów na niebezpieczeństwo, nie wykluczając utraty życia. Ostry sprzeciw i narastająca wrogość Żydów są tego dobitnym dowodem. „Konieczność” głoszenia słowa Bożego jawi się więc nie tylko jako teologiczna przesłanka misyjnego działania, ale także jako powołanie, wymagające od apostołów odwagi i postawienia na szali całego życia. W takim kontekście „odważna” (παρρησιασάμενοι) wypowiedź Pawła i Barnaby pokazuje, że wyrażenie ἦν ἀναγκαῖον ma również wydźwięk kenotyczny i znajduje swój pierwowzór w słowach i postawie Jezusa: *Syn Człowieczy musi* (δεῖ) *wiele cierpieć... będzie odrzucony..., będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie* (Mk 8, 31; zob. też Mt 16, 21; Łk 9, 22; 17, 25). „Konieczność” misterium paschalnego (δεῖ) i „konieczność” głoszenia słowa Bożego (ἦν ἀναγκαῖον) znajdują swoje uzasadnienie w Bożej woli zbawienia wszystkich ludzi i są nierozłącznie związane z wyniszczającym cierpieniem, będącym wyrazem autentycznej miłości i nieodzownym etapem w drodze do pełnego zbawienia.

3.1.3. Treść apostołowskiego przepowiadania

Słowo Boże (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), o którym mówią apostołowie w w. 46 nie jest czymś abstrakcyjnym. Jego treścią jest misterium paschalne Jezusa, które zawsze było w centrum apostołowskiego przepowiadania. W kontekście perykopy Dz 13, 13–5, wskazują na to ww. 26–39 (zob. też 1 Kor 1, 18.23a; 2, 2). Skoro misterium paschalne, szczególnie śmierć Jezusa na krzyżu była „zgorszeniem dla Żydów” (1 Kor 1, 23b), nie dziwi ich ostra reakcja na przepowiadanie apostołów w Antiochii Pizydyjskiej (ww. 45.50). Błuznierstwa Żydów potwierdzają, że pod syntagmą „słowo Boże” (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) kryje się odniesienie do „gorszącego” dla nich misterium paschalnego Jezusa.

3.1.4. Paganie w dynamice planu zbawienia

Przepowiadanie apostołskie wśród pogan wpisuje się w tę samą dynamikę Bożego planu zbawienia, która wcześniej dotyczyła Żydów. Podstawową przesłanką

teologiczną jest cytat z Izajasza (Iz 49, 6) o powszechności zbawienia w czasach mesjańskich, który w kantyku Symeona jest odniesiony do Jezusa (Łk 2, 32): *Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi* (zob. też Dz 26, 23). Jednak w Dz 13, 47 ten cytat zostaje zinterpretowany jako Boży nakaz skierowany nie do Jezusa, a do Kościoła (*Pan nam nakazał* – ἐντέταλται⁸ ἡμῖν ὁ κύριος). Przesunięcie akcentu z Jezusa na Kościół uwidacznia, że apostołowie świadomie postrzegali się jako kontynuatorzy misji Jezusa w świecie. A zatem w misji do pogan apostołowie powinni uzewnętrznić te same cechy, które były obecne w publicznej działalności Jezusa. To szczególne podejście do pogan, przepełnione duchem Chrystusowym, stanie się widoczne przy podejmowaniu delikatnych kwestii obyczajowych i religijnych.

Czasownik ἐντέταλται „nakazał”, wprowadzający cytat z Izajasza (w. 47), znajduje się na tej samej semantycznej płaszczyźnie jak wcześniejsze ἦν ἀναγκαῖον „należało” (w. 46). Oba słowa wskazują na teologiczną „konieczność” głoszenia słowa Bożego wśród Żydów i pogan. Mimo to w. 46b mógłby sugerować, że misja wśród pogan jest drugorzędna. Byłaby naturalną konsekwencją odrzucenia przez Żydów misterium paschalnego Jezusa: *Skoro (ἐπειδὴ) jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan* (w. 46b). Taka interpretacja jest możliwa, ponieważ spójnik ἐπειδὴ (*skoro*), od którego zaczyna się w. 46b, obok znaczenia czasowego, ma również znaczenie przyczynowe⁹. Jednak kontekst całej perykopy Dz 13, 13–52 wskazuje, że zwrócenie się do pogan nie jest przedstawione jako skutek wydarzeń, które jakby wymuszały na apostołach podjęcie misji ewangelizacyjnej wśród pogan (zob. zwłaszcza ww. 44–45.47). Z tego powodu spójnik ἐπειδὴ należy rozumieć raczej w sensie czasowym. Co więcej, przysłówek *najpierw* (w. 46a) i teologiczna argumentacja (w. 47) potwierdza, że w. 46b jest zdaniem czasowym, mającym na celu ukazać pewną naturalną sekwencję wydarzeń: *najpierw* głoszenie słowa Bożego Żydom → potem odrzucenie słowa Bożego przez Żydów → następnie głoszenie słowa Bożego poganom¹⁰. W tej sekwencji pierwszeństwo Żydów i ich uprzywilejowanie nie wyklucza pogan¹¹, lecz wynika z teologicznego statusu Izraela, który jako naród wybrany

⁸ ἐντέταλται – ind. perf. medii od ἐντέλλομαι, – εἶθαι „nakazywać”. Użycie czasu *perfectum* („Pan nakazał – ἐντέταλται”) podkreśla, że słowa Izajasza są nadal aktualne. Czas *perfectum* oznacza bowiem, że skutki czynności przeszłej uobecniają się w teraźniejszości.

⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, 212; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, 206.

¹⁰ Gdybyśmy rozumieli w. 46b w sensie przyczynowym, mógłby być on potraktowany, co najwyżej, jako figura retoryczna, mająca na celu skłonić Żydów do współzawodnictwa z poganami, którzy zajęli uprzywilejowane miejsce (podobna retoryka znajduje się w Rz 11,11; por. też Łk 13,28–30; Mt 8, 11–12;). Jednak taka interpretacja wydaje się tutaj niewłaściwa.

¹¹ Podobnie jest w Rz 1, 16; 2, 9.10: „...*najpierw dla Żyda, potem dla Greka*” (...Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι). Konstrukcja zdania współrzędnego „τε... καὶ” (dosł. powinno być *tak dla Żyda najpierw, jak i dla Greka*) wskazuje, że orędzie zbawienia, choć zostało przekazane w pierwszej kolejności Żydom, obejmuje w równym stopniu i Żydów i Greków. Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 65: „In greco si trova una disposizione paratattica della proposizione: τε... καὶ (tanto... quanto). L'universalismo della salvezza vale sia per il giudeo sia per il greco, senz'alcuna differenza... Nello stesso tempo, è bene non misconoscere il «prima»

w Abrahamie (Rdz 12, 1–4a)¹² wyprzedza czasowo pozostałe narody w poznaniu prawdy o zbawieniu (Mt 15, 24; Mk 7, 25–27).

3.1.5. Głoszenie słowa Bożego jako próba wiary

Wielkie emocje, jakie towarzyszą przepowiadaniu apostołskiemu w Antiochii Pizydyjskiej (ww. 44–45.48.50–51), są najlepszą ilustracją prawdy, że przyjęcie lub odrzucenie misterium paschalnego jest żywotną kwestią każdego człowieka, ponieważ każdy uzależnia od własnej, indywidualnej decyzji swoją eschatologiczną przyszłość – zbawienie lub potępienie (...*sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego* – w. 46b; ...*przeznaczeni do życia wiecznego, uwierzyli* – w. 48b). Głoszenie słowa Bożego, które angażuje całego człowieka, nie zostawiając miejsca na wygodną obojętność, jawi się jako próba wiary. Aspekt „próby” jest kolejną cechą wspólną, która łączy przepowiadanie słowa Bożego z misterium paschalnym Jezusa. Widać to w sposób szczególny u św. Łukasza, który w Ewangelii i Dziejach Apostolskich celowo ukazuje wyraźną analogię między misterium paschalnym Jezusa i głoszeniem słowa Bożego przez apostołów. Nie dotyczy ona jedynie treści i logiki Bożego planu zbawienia, ale również skutków, jakie misterium paschalne i przepowiadanie niosą ze sobą. Tę analogię najlepiej uchwycić przez egzegetyczne pogłębienie słów Symeona, które jednoznacznie przedstawiają śmierć Jezusa jako próbę, ...*aby na jaw wyszły zamysły* (διαλογισμοί) *serce wielu* (Łk 2, 34–35). W Biblii „próba” zawsze wydobywa na światło dzienne to, co znajduje się w sercu człowieka¹³.

Greckie słowo διαλογισμοί w w. 35 oznacza ogólnie „myśli”, „refleksje”, „plany”. Te myśli mogą być złe albo dobre. Tekst grecki tego nie określa. Aby zrozumieć sens słów ...*aby na jaw wyszły zamysły serc wielu*, należy umieścić je w kontekście całej wypowiedzi Symeona. Symeon najpierw błogosławi Boga (Łk 2, 28), później błogosławi rodziców Jezusa (Łk 2, 34), a na koniec zwraca się bezpośrednio do Maryi, kierując do Niej wyraźne proroctwo. Proroctwo ma dwie części. W pierwszej części ukazana jest trudna droga Jezusa. Jezus będzie „znakiem sprzeciwu”. W drugiej części ukazana jest przyszłość Maryi w odniesieniu do Jej Syna. Jej duszę przeszyje miecz (w. 35). Widać wyraźnie, że los Maryi jest ściśle złączony z posłannictwem Jej Boskiego Syna. Sprzeciw ludzi, który stanie się udziałem Jezusa, będzie miał swoje reperkusje również w życiu Matki Bożej.

(πρωτον), riferito al giudeo, che non contraddice l'universale uguaglianza della salvezza, ma la riconosce storicamente realizzata. Di fatto, la salvezza è stata annunciata prima ai giudei e quindi ai gentili, poiché questo è richiesto dalla salvezza della sua economia storica”.

¹² Warto tu przypomnieć, że już powołanie Abrahama otwiera perspektywę powszechnego zbawienia: *Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi* (Rdz 12, 3c).

¹³ Najpiękniejszą definicję „próby” znajdujemy w 2 Krn 32, 31b: *Bóg opuścił go, wystawiając go w ten sposób na próbę, aby ujawniły się w pełni zamiary jego serca*. Bóg opuścił pobożnego króla Ezechiasza, żeby poddać go próbie i poznać dogłębnie jego serce. Serce w Biblii jest siedzibą nie tyle emocji i uczuć, ile przede wszystkim siedzibą myśli, decyzji i woli. Serce w sensie biblijnym jest bardziej synonimem władz poznawczych, umysłu i rozumu niż ogólnie pojętej uczuciowości. Zob. też próbę, jakiej został poddany Abraham w Rdz 22.

W Starym Testamencie „miecz” jest symbolem śmierci, zagłady. „Dusza” zaś symbolem życia. Wizja Symeona oznacza więc, że ból, który będzie udziałem Maryi, będzie śmiertelny, zagrozi Jej życiu i uobecni się w kontekście męki i śmierci Jezusa. „Miecz” nie jest tylko poetyckim wyrazem moralnych cierpień Maryi na widok męki Syna, ale ma znaczenie konkretnych bolesnych doświadczeń, tak samo jak konkretna była śmierć Jezusa na krzyżu. Miecz uderzy w Mesjasza, ale zrani śmiertelnie także Matkę. Ogromny ból, jaki dotknie Syna, uzewnętrzní się w Maryi. Słowa Symeona odnoszą się więc do zbawczej męki, podczas której Jezus cierpi jako Syn Boży i Zbawca świata, a Maryja jako Jego Matka jest z Nim zjednoczona aż do końca.

Tak jak całe posłannictwo Jezusa jest przeznaczone na *upadek i powstanie wielu w Izraelu* (w. 34), tak samo cierpienie i śmierć Jezusa będą miały swoje konsekwencje nie tylko w życiu Maryi, ale również w życiu innych osób. Te konsekwencje dotyczą wszystkich: *...aby na jaw wyszły zamysły serc wielu*. Wobec śmierci Jezusa na krzyżu i cierpienia Matki ludzie nie mogą pozostać neutralni. Muszą się określić. Muszą zdecydować, czy są za Jezusem czy przeciwko Niemu. Krzyż Jezusa stanie się próbą, ponieważ ukaże ukrytą głębię duszy każdego człowieka. Stojąc pod krzyżem, patrząc na ukrzyżowanego Jezusa, człowiek musi podjąć decyzję, czy przyjąć dar zbawienia czy go odrzucić.

Opisując mękę Pańską, św. Łukasz po mistrzowsku ukazuje, w jaki sposób widok Jezusa ukrzyżowanego uzewnętrznia zamysły ludzkich serc (Łk 23, 35–49). *A lud stał i patrzył* (Łk 23, 35) – to lapidarne zdanie ma swoją głęboką treść. Lud patrzył. Patrzyli dwaj złoczyńcy ukrzyżowani z Jezusem (Łk 23, 39–43). Patrzył rzymski setnik (w. 47). Patrzyły nadbiegające tłumy (w. 48). Patrzyli znajomi Jezusa (w. 49a) i niewiasty, które towarzyszyły Jezusowi od Galilei (w. 49b). Wszyscy patrzyli, ale jakże różne reakcje wywołał krzyż Chrystusa! Szczególnie poruszające jest wyznanie wiary setnika rzymskiego, poganina, który na widok umierającego Jezusa oddał chwałę Bogu (w. 47; zob. też Mk 15, 39).

Postawa setnika pod krzyżem jest prefiguracją postawy pogan, którzy na głoszenie słowa Bożego odpowiedzą radością i uwielbieniem (Dz 13, 48). Zamieszanie, jakie zapanowało pod krzyżem umierającego Jezusa, przypomina do złudzenia zamieszanie wywołane przepowiadaniem apostoelskim w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 44–52). Podobnie jak pod krzyżem Jezusa, tak i wobec głoszonego słowa Bożego Żydzi reagują szyderstwami i bluźnierstwami (Łk 23, 35; Dz 13, 45.50), poganie natomiast otwierają się na łaskę zbawienia. W tym sensie przepowiadanie słowa Bożego w Antiochii Pizydyjskiej staje się próbą wiary tych wszystkich, do których było skierowane. Dała ona apostołom pewność, że również poganie zostali przeznaczeni przez Boga do życia wiecznego.

3.2 „WIEDZA” (γνῶσις) WARTOŚCIUJĄCA POSTĘPOWANIE POGAN (1 Kor 8, 1–13)

Przesłanką teologiczną, którą św. Paweł wykorzystuje w wartościującej ocenie postępowania pogan, jest szczególna „wiedza” (γνῶσις), jaką mają wierzący

w Chrystusa. Jej treść i znaczenie zostają naświetlone w 1 Kor 8, 1–13. Święty Paweł podejmuje tam kwestię stosowności/niestosowności uczestnictwa w ucztach, podczas których spożywano pokarmy poświęcone pogańskim bożkom. Apostoł odnosi się do tych chrześcijan z Koryntu, którzy bez żadnych oporów natury moralnej i religijnej zasiadali do stołu razem z poganami w *bałwochwalczej świątyni* (ἐν εἰδωλείῳ.¹⁴ – 1 Kor 8, 10. Podstawą takiego zachowania miała być „wiedza”, której treści św. Paweł wszak nie podważa: *Jeśli chodzi o pokarmy składane bożkom w ofierze, to oczywiście wszyscy posiadamy «wiedzę»* (γνῶσις) – 1 Kor 8, 1a. Jednak dalszy rozwój argumentacji Pawłowej wskazuje wyraźnie, że ma on zamiar zwrócić uwagę na sposób, w jaki owa „wiedza” była rozumiana i głoszona: *Gdyby ktoś mniemał, że coś „wie”, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy* – 1 Kor 8, 2.

3.2.1 „Wiedza” chrześcijan i „niewiedza” pogan

Czym była ta „wiedza” (γνῶσις), która w opinii członków wspólnoty korynckiej uprawniała do takich zachowań? Na pewno nie był to gnostycyzm¹⁵, który jako skonsolidowany nurt filozoficzno-religijny pojawił się dopiero w II w. po Chr. Była to bez wątpienia monoteistyczna wiara w Jedyne Boga, poszerzona o prawdę chrystologiczną, która wykluczała istnienie bożków czczonych przez pogan (ww. 4b–6: *wiemy dobrze, że nie ma... ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedyne...* *Dla nas istnieje tylko jeden Bóg i Ojciec... oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy*). Ta wiara miała dawać chrześcijanom z Koryntu „prawo” (ἐξουσία), dosłownie „władzę” do spożywania mięsa poświęconego bożkom jak zwykłego mięsa, a zasiadanie przy stole w świątyniach pogańskich w żaden sposób nie mogło naruszyć ich religijnego credo (ww. 8–9). Chrześcijańska świadomość dawała im poczucie wyższości i prowadziła *de facto* do desakralizacji pogańskich bożków. Żyjąc wśród pogan, chrześcijanie byli więc świadomi, że na płaszczyźnie teologicznej różnili się od pogan wierzących w wielobóstwo nie tylko przez wyznawany monoteizm, ale również przez wiarę w Chrystusa. Co więcej, wiara chrześcijańska nie była jedynie obiektywną wiedzą intelektualną, lecz miała wymiar egzystencjalny, bo wpływała na zachowania i postawy, również te najbardziej kontrowersyjne, jak spożywanie posiłków z poganami.

¹⁴ Biblia Tysiąclecia (III wyd. popr.) tłumaczy niewłaściwie ἐν εἰδωλείῳ „do uczyty bałwochwalczej”. Τὸ εἰδωλεῖον oznacza bowiem świątynię poświęconą bożkom: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, 160.

¹⁵ Tak twierdzi Schmithals, który w postawie i opiniach Koryntian dostrzega treści i formy typowe dla gnostycyzmu. Również enigmatyczność użycia greckiego słowa γνῶσις kojarzy się z gnozą. Por. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956, 186–193. W podobnym duchu wypowiadają się C.K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979, 109; Tenze, *Christianity at Corinth. Essays on Paul*, London 1982, 1–27; C. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1979. Takie twierdzenia są jednak ewidentnym anachronizmem, ponieważ γνῶσις w 1 Kor 8, 1–13 jest jednoznacznie wiarą monoteistyczną, a nie zarezerwowanym dla niewielu ezoterycznym poznaniem dogłębnej istoty Boga, jakie odnajdujemy w późniejszej literaturze gnostycznej z II w. po Chr.; por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 2005², 388.

Również w mowie na Areopagu św. Paweł przedstawia się jako głosiciel „wiedzy” monoteistycznej i chrystologicznej, która Ateńczykom była nieznana (Dz 17, 22–31). Ateńczycy potrzebują oświecenia, bo choć są religijni (δεισιδαιμονέστεροι) – jak powie św. Paweł – czczą to, czego nie znają (ἄγνοοῦντες).

Można zadać pytanie, dlaczego wiarę w Jedyne Boga i w Jezusa Chrystusa, która w 1 Kor 8, 6 przyjmuje stereotypową formę wyznania wiary, Koryntianie i św. Paweł nazywają „wiedzą”¹⁶. Skąd pochodzi takie określenie wiary? Niektórzy widzą tu wpływ myśli hellenistyczno-judaistycznej Filona¹⁷. Inni z kolei dostrzegają wpływ Księgi Mądrości, która łączy intelektualne poznanie Boga z monoteizmem, a brak takiego poznania z pogaństwem (Mdr 13, 1–3; 14, 22; 15, 11.15).

Z całą pewnością w 1 Kor 8, 1–13 wiara jako „wiedza” (γνῶσις) jest tym, co wyróżnia chrześcijan w świecie pogańskim i pozwala im na życie w wolności od przepisów religijnych, jakie obowiązywały pogan. Podobny wydźwięk ma słowo ἐπόπτης („naoczny świadek”) użyte w 2 Pt 1, 16, które pojawia się tylko raz w NT (*hapax legomenon*). Autor Drugiego Listu św. Piotra, najmłodszego pisma NT, przedstawia apostołów jako „naocznych świadków” (ἐπόπται) objawionej prawdy, którzy nie idą za „wymyślonymi mitami” (σεσοφισμένοι μύθοι). Słowo ἐπόπτης, mimo że jest tłumaczone w *Biblii Tysiąclecia* jako „naoczny świadek”, wskazuje na ezoteryczną „wiedzę” i najwyższy stopień wtajemniczenia¹⁸. U Plutarcha oznacza człowieka dopuszczonego do najbardziej tajemnej wiedzy w pogańskich misteriach. Choć temat poruszony w 2 Pt 1, 16 różni się całkowicie od tematów poruszanych w 1 Kor 8, 1–13, to jednak i tutaj możemy dostrzec chrześcijańską świadomość posiadania szczególnej „wiedzy”, która ukierunkowuje działanie i wartościuje postawy innych.

3.2.2. Autentyczne poznanie Boga – miłość teologalna (ἀγάπη)

„Wiedza” (γνῶσις), która dla chrześcijan z Koryntu była powodem do dumy, jest niezbędna, żeby wyjść do pogan, głosić im słowo Boże i odpowiednio ustosunkować się do ich religijnych obyczajów. Ale ta „wiedza”, w ocenie św. Pawła, jest niewystarczająca. Co więcej, może paradoksalnie prowadzić do grzechu (1 Kor 13, 1b.12–13). Dzieje się tak, gdy człowiek wierzący w sposób niewłaściwy odnosi się do przedmiotu swojego poznania, którym jest Bóg. Innymi słowy, nie każde obiektywne poznanie Boga osiąga stopień prawdziwego i autentycznego poznania (w. 2)¹⁹.

¹⁶ W Rz 14, gdzie poruszany jest podobny problem (Rz 14,20–23), św. Paweł mówi po prostu o wierze πίστις (Rz 14,1).

¹⁷ A.R.A. Horsley, *Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1 Corinthians 8–10*, Catholic Biblical Quarterly 40 (1978) 574–589; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris 1949, 366–368. W wielu swoich dziełach Filon mówi o „wiedzy i poznaniu Boga” w kontekście monoteistycznej wiary (γνῶσις καὶ ἐπιστήμη): por. *Quod Deus sit immutabilis*, 43; *De specialibus legibus* 1,30; *De opificio mundi*, 170–172.

¹⁸ H.G. Liddell, R. Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze 1993¹¹, 502.

¹⁹ W 1 Kor 8, 2 rozbrzmiewa charakterystyczny dla filozofii greckiej motyw poszukiwania prawdziwej wiedzy. Na myśl przychodzi Sokratesowa *docta ignorantia* (uczona niewiedza): „wiem, że nie wiem”. Epiktet zachęcał z kolei do tego, żeby nie udawać, że coś się wie, bo tak naprawdę nic się

Taki stopień poznania jest możliwy tylko w osobistej relacji człowieka z Bogiem, która znajduje swój wyraz w miłości (ἀγάπη) – 1 Kor 8, 3. Potwierdza to grecki czasownik γινώσκειν (znać), który w NT przechowuje to samo znaczenie hebrajskiego czasownika ידע (*jada* 'y). Oba czasowniki, grecki i hebrajski, opisują wiedzę łączącą człowieka z przedmiotem poznania jako dynamikę bardzo intymnej bliskości i zażyłości²⁰.

Skoro poznanie Boga czysto intelektualne nie wystarcza, Apostoł chce uwrażliwić Koryntian na potrzebę autentycznego przeżywania wiary, które polega na osobistej relacji z Bogiem w dynamice miłości. Jest to jedyny sposób, żeby w pełni poznać Boga.

3.2.3. Wymiar eklezjalny miłości

Pomimo trudu ewangelizacyjnego, który miał na celu nawrócenie pogan, św. Paweł nie traci z oczu potrzeb tych, którzy już nawrócili się *od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu* (1 Tes 1, 9–10) i stali się częścią wierzącej wspólnoty Kościoła. Dlatego w 1 Kor 8, 1–13 zamierza skorygować przekonanie Koryntian, jakoby sama „wiedza” (γνῶσις), którą kierują się w swoim postępowaniu, wystarczyła do zjednoczenia i umocnienia wspólnoty wierzących: «wiedza» *wbija w pychę, miłość zaś buduje* – 1 Kor 8, 1b. Sile „wiedzy”, która może objawić się w destrukcyjnej pysze i zniszczyć Kościół, przeciwstawia konstruktywną siłę miłości (ἀγάπη), która buduje. Skoro Kościół jest Bożą budowlą (θεοῦ οἰκοδομή, – por. 1 Kor 3, 9–17), użyty tutaj czasownik „budować” (οἰκοδομεῖν) ma znaczenie wspólnotowe i eklezjalne²¹.

Myśl Pawła jest przejrzysta: przy podejmowaniu decyzji wy wpływających z „wiedzy” należy unikać prowokowania tych, którzy są słabi w wierze (1 Kor 8, 9–13; zob. też Rz 14, 1–4). Kruchość ich wiary i zgorszenie mogłyby zagrozić integralności budowli całego Kościoła, która jest dobrem nadrzędnym i nieodzownym narzędziem pracy ewangelizacyjnej wśród pogan. Dynamika miłości jest konstruktywna dla całej wspólnoty, ponieważ nie tylko cementuje więzi pomiędzy poszczególnymi jej członkami, ale też sprawia, że cała wspólnota wierząca staje się podmiotem misji ewangelizacyjnej wśród pogan. Tę prawdę najlepiej zilustrował Tertulian pod koniec II w. po Chr., pisząc, że poganie nawracali się, widząc miłość, która królowała wśród chrześcijan: *Patrzcie – mówili – jak oni się miłują*²².

Miłość teologalna (ἀγάπη), poprzez którą dochodzi się do pełnego poznania Boga, pozwala posiadającym „wiedzę” na wyjście z egocentryzmu i otwarcie się w miłości (ἀγάπη) na drugiego człowieka. W przeciwnym razie, „wiedza” o Jedynym Bogu i o nicości bożków, zostaje wykorzystana jedynie na własny użytek

nie wie, por. G. Barbaglio, dz.cyt., 397; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges-Paris 1949, 368.

²⁰ R. Bultmann, „γινώσκω”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 689–719.

²¹ G. Barbaglio, dz.cyt., 396; A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 462–466.

²² Tertulian, *Apologetyk*, 39, 7.

w sposób indywidualistyczny i działa na szkodę współbraci i Ewangelii. „Wiedza” głoszona w miłości ma natomiast wymiar eklezjalny i misyjny.

3.2.4. Wzgląd na sumienie bliźniego (συνείδησις)

Miłość, o której mówi św. Paweł, nie jest czymś bezkształtnym i abstrakcyjnym, ale wyraża się w poszanowaniu sumienia drugiego człowieka. Pojęcie „sumienia” (συνείδησις) pojawia się po raz pierwszy w teologii chrześcijańskiej w 1 Kor 8, 7–12 i 10, 23–29²³. Niekiedy było ono interpretowane jako subiektywne poczucie winy, innym razem jako strach przed skalaniem się pogańskimi zwyczajami²⁴. Niektórzy egzegeci widzieli w „sumieniu” synonim niewzruszonej „wiedzy” (γνώσις), że istnieje tylko jeden Bóg, a pogańskie bożki są niczym. W konsekwencji „słabe sumienie” (συνείδησις ἀσθενής – w. 7) to takie, które nie miało tej ugruntowanej wiedzy²⁵. Jest jednak bardziej prawdopodobne, że pojęcie „sumienia” oznacza zdolność oceny moralnego postępowania²⁶. Takie znaczenie sumienia św. Paweł musiał zaczerpnąć z filozofii greckiej, którą poznał w Koryncie²⁷. Jednak w przeciwieństwie do filozofii greckiej, kryterium moralnego postępowania dla św. Pawła nie jest tylko jego własne sumienie, ale również sumienie drugiego człowieka. Każdy, wsłuchując się w głos własnego sumienia, powinien kierować się też inteligencją i wyobraźnią, a przede wszystkim troską o sumienie drugiego człowieka.

Ponownie dochodzi do głosu wrażliwość Apostoła na dobro całego Kościoła we wszystkich, nawet najmniej znaczących, przejawach działalności misyjnej. Wychoząc do pogan trzeba brać pod uwagę duchowe i moralne wymagania wszystkich członków wspólnoty (1 Kor 8, 9). Ma się wrażenie, że św. Paweł stara się przekonać swoich adresatów do tego, żeby indywidualne inicjatywy poddawali wewnętrznej dyskusji z innymi współbraćmi i dopiero w jedności z całą wspólnotą podejmowali odpowiednie działania misyjne. Od jedności z Kościołem zależy bowiem wiarygodność chrześcijańskiego życia i ewangelizacji. Nawet w tak konfliktogennych

²³ Ze wszystkich autorów NT św. Paweł najwięcej mówi o sumieniu. Używa słowa συνείδησις (sumienie) 20 razy na 30 w całym NT: Rz 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Kor 8, 7–12.10, 23–29; 2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11; 1 Tm 1, 5.19; 3, 9; 4, 2; Tt 1, 15; 2 Tm 1, 3.

²⁴ R. Jawett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971. Synteza rozmaitych interpretacji „sumienia” u św. Pawła: Maurer C., „συνείδησις”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VII, 902–919.

²⁵ A.R.A. Horsley, *Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1 Corinthians 8–10*, Catholic Biblical Quarterly 40 (1978) 574–589; G.E. Fee, *The first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, 381; W.L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, California: Chico 1985, 267.

²⁶ Tak twierdzi J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris 1949, 266–282. Maurer, z kolei, określa sumienie w sposób ogólny jako „teoretyczną i praktyczną samoświadomość”, C. Maurer, „συνείδησις”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VII, 902–919, cyt. za: G. Barbaglio, dz.cyt., 386.

²⁷ Pojęcie „sumienia” było nieznane judaizmowi palestyńskiemu. Pojawia się bardzo rzadko dopiero w deuterokanonicznej literaturze mądrościowej, która ulegała wpływom hellenizmu: por. Mdr 17, 11; Syr 42, 18.

sytuacjach, jak w Koryncie, gdzie obyczaj społeczny wymagał²⁸, żeby przyjmować zaproszenie pogańskich przyjaciół do „bałwochwalczych świątyn”, w których spożywano pokarmy poświęcone bożkom, nie powinno się zapominać, że życie chrześcijańskie staje się przesłaniem, którego autentyczność jest oceniana w sumieniach wierzących i niewierzących. Wyraża się ono w najbardziej świeckich aspektach ludzkiego życia²⁹: *Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie.* ³² *Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego,* ³³ *podobnie jak ja, który się staram przypodobać wszystkim pod każdym względem nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni* (1 Kor 10, 31–33).

3.2.5. Konkluzja

Reasumując, punktem wyjścia w wartościującej ocenie pogaństwa jest wiara w jednego Boga i w Jezusa Chrystusa, która w 1 Kor 8, 1–6 zostaje nazywana „wiedzą” (γνῶσις – zob. też Dz 17, 22–31). Ta monoteistyczna i chrystologiczna „wiedza” wychodzi poza ramy czysto intelektualnego poznania osiągając swoją egzystencjalną głębię i autentyzm w osobowej relacji z Bogiem (ἀγάπη) i w poszanowaniu sumienia (συνείδησις) drugiego człowieka, kimkolwiek by on nie był – 1 Kor 8, 9; 10, 32.

Mimo tak jasnego postawienia sprawy, św. Paweł dostrzega na horyzoncie pułapkę subiektywizmu i relatywizmu moralno-religijnego. Dlatego w krytycznym momencie swojej apostołskiej posługi zwróci uwagę na główny punkt odniesienia, a mianowicie na obiektywną prawdę Ewangelii, głoszoną bezpośrednio przez apostołów. Prawda Ewangelii, stanowiąca apostołski depozyt wiary, stanie się kryterium rozstrzygającym przy definiowaniu treści i sposobów misji wśród pogan.

3.3. PRAWDA EWANGELII (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) – OSTATECZNYM KRYTERIUM (Ga 2, 2–5.14)

Antiocheński konflikt pomiędzy św. Pawłem a św. Piotrem ukazał niebezpieczeństwo zbyt subiektywnego i tym samym relatywistycznego podejścia do pogan (Gal 2, 11–14). Konflikt nie dotyczył bowiem monoteizmu i chrystologii, których nikt nie podważał. Co więcej, zachowanie św. Piotra opisane w Ga 2, 12 wydaje się respektować wrażliwość sumienia pogan i Żydów, a zatem pozostawałoby w zgodzie z tym co, mówił św. Paweł w 1 Kor 8, 9; 10, 32: *Zanim jeszcze nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba, [św. Piotr] brał udział w posiłkach z tymi, którzy pochodzi-*

²⁸ Tak sugeruje G. Barbaglio, dz.cyt., 387: „I forti... più probabilmente agivano per convenzione sociale: come rifiutare l'invito di amici, parenti e conoscenti e perché escludersi non solo dalla cittadinanza ma anche da associazioni espressive del proprio naturale inserimento cittadino?”.

²⁹ Por. R. Corriveau, *Liturgy of Life*, Bruksela–Paryż–Montreal 1970. Można nawet powiedzieć, że św. Paweł postrzega życie chrześcijańskie jako liturgię. Cała starotestamentalna terminologia kulturalna zostaje u św. Pawła przeniesiona na sferę życia powszedniego.

li z pogaństwa³⁰. Kiedy jednak oni się pojawili, poczęł się usuwać i trzymać się z dala, bojąc się tych, którzy pochodzili z obrzezania (Ga 2, 12).

Dlaczego postawa Piotra w Antiochii tak bardzo zbulwersowała Pawła? Czyż on sam nie zachowywał się podobnie, pragnąc przypodobać się zarówno Żydom, jak i poganom? *Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego, podobnie jak ja się staram przypodobać wszystkim pod każdym względem nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni* (1 Kor 10, 32–33). Porównując oba fragmenty z Ga 2, 12 z 1 Kor 10, 33, możemy przypuszczać, że chęć przypodobania się opierała się w obu przypadkach o dwie różne pobudki. U Piotra był to zwyczajnie strach przed reakcją Żydów³¹, u Pawła natomiast była to troska o dobro zbawienia. Święty Paweł zdał sobie sprawę, jak bardzo różne mogą być intencje i interpretacje przy pozornie identycznych zachowaniach. Kontekst spożywania pogańskich pokarmów, który poróżnił chrześcijan w Koryncie i Antiochii syryjskiej, stał się dla Pawła pretekstem do postawienia pytania o ostateczne kryterium misji wśród pogan, skoro nie tylko „wiedza” (γνῶσις) i miłość (ἀγάπη), ale i poczucie powinności moralnej względem bliźniego (συνείδησις) mogły okazać się zwodnicze i być wykorzystane w sposób fałszujący przesłanie Ewangelii.

Postawa Piotra została napiętnowana przez Pawła przede wszystkim jako wyraz jego hipokryzji i fałszu (ὑπόκρισις – zob. Ga 2, 13)³². Aby uniknąć takich zachowań, Paweł nie widzi normy chrześcijańskiego postępowania w subiektywnej ocenie stosowności czy niestosowności danego zachowania, ale w prawdzie Ewangelii (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου). Echo tego przekonania odcisnęło swoje piętno na późniejszym przepowiadaniu szkoły Pawłowej, skoro jeszcze w 2 Tm 2, 4 znajdujemy zachętę, żeby nie ulegać pokusie oportunistów: *głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę* (εὐκαιρῶς ἀκαίρως; łac. *oportune importune*), *wykaż błąd, pouczaj, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz*. Czym więc jest „prawda Ewangelii”, będąca ostatecznym kryterium zachowania wśród pogan i Żydów?

3.3.1. „Prawda Ewangelii” jako objawienie Boga w Jezusie Chrystusie

Z punktu widzenia etymologicznego można powiedzieć, że prawdą (ἀλήθεια) jest rzeczywistość, która wcześniej ukryta stała się jawna³³. Takie rozumienie praw-

³⁰ Po grecku μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν znaczy dosłownie „jadł razem z poganami”.

³¹ S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, 360–361; G. Schneider, *Kontestacja w Nowym Testamencie* (Ga 2, 11–14), Concilium 1–10 (1971) 364–369; R.R. Kieffer, *Foi et justification a Antiochie. Intrprétation d'un conflit* (Ga 2, 14–21), (Lectio Divina 111), Paris 1982; L.A. Jervis, *Peter in the middle: Galatians 2:11–21. Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson*, ed. S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo 2000, 45–62.

³² Tertulian złągodzi nieco tę ocenę, mówiąc, że Piotr popełnił błąd w sposobie bycia, a nie w treści przepowiadania: „...conversionis fuit vitium, non praedicationis”: por. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, XXIII, 10.

³³ „Etymologically ἀλήθεια has the meaning of non-concealment” – por. R. Bultmann, *The Greek and Hellenistic Use of ἀλήθεια*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 238.

dy odpowiada Pawłowemu pojęciu objawienia w Jezusie Chrystusie, które dla Żydów nadal pozostaje zakryte.

W polemice z judaizującymi chrześcijanami, przekonanymi o niezastępowalności Prawa Mojżeszowego jako kryterium moralnego i religijnego postępowania, św. Paweł powie, że nad Żydami, *gdy czytają Stary Testament pozostaje zasłona, która odsłania się w Jezusie Chrystusie* (2 Kor 3, 14). Prawda objawienia, jakie dokonało się w Jezusie, polega więc na wprowadzeniu człowieka poza zasłonę Starego Prawa i uświadomieniu mu godności dziecka Bożego: *A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem* (Ga 4, 7; 5, 1–6). Dar dziecięstwa Bożego, otrzymany od Boga w Jezusie, uobecnia się w człowieku poprzez usprawiedliwienie, nie będące jednak efektem wypełnienia przepisów Prawa, ale łaski wypływającej z misterium paschalnego Chrystusa (Rz 3, 23–26). Namacalnym skutkiem usprawiedliwienia jest uzdolnienie człowieka do tego, żeby uaktywnił w sobie ideał prawdziwego człowieczeństwa i prawdziwej wolności, który uzewnętrzniał się w osobie samego Jezusa. Człowiek świadomy swej synowskiej godności może więc powiedzieć za św. Pawłem: *Teraz już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). To już nie normatywność Prawa Mojżeszowego jest istotą relacji z Bogiem i z ludźmi, ale zjednoczenie z osobą Chrystusa.

W tej perspektywie postawa św. Piotra wśród pogan była dla Pawła całkowicie nie do zaakceptowania, ponieważ wypaczała istotę Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie i dawała zwolennikom judaizującego chrześcijaństwa oręż w walce o powrót do Prawa Mojżeszowego, co gorsza poparty autorytetem pierwszego Apostoła.

W ostrej reakcji Pawła wyraża się też jego przekonanie, że Ewangelia nie jest jedynie wiedzą intelektualną o Jezusie oderwaną od życia, ale kształtuje postawy i ma charakter normatywny i kulturotwórczy. Innymi słowy, włącza całego człowieka w dynamikę Nowego Przymierza i go wszechogarnia. Postawy chrześcijan czy to te „wolnościowe” w Koryncie (1 Kor 6, 12–20; 8, 1–13; 10, 23–33), czy ta św. Piotra w Antiochii, które wychodziły poza obręb relacji z Jezusem, nie były zgodne z Bożym objawieniem.

3.3.2. „Prawda Ewangelii” jako wierność Boga

„Prawda Ewangelii” nawiązuje do hebrajskiego słowa **אֱמֶת** (*‘emeth*), które w swoim polu semantycznym zawiera, takie znaczenia jak: „prawda, wierność i stałość”³⁴. **אֱמֶת** (*‘emeth*) wskazuje na to wszystko, co z punktu widzenia prawa ma charakter wiążący i normatywny. Nie przypadkiem termin **אֱמֶת** (*‘emeth*) w teologii ST oznacza wierność Boga obietnicom przymierza synajskiego. Natomiast w Jezusie *Świadku wiernym i prawdomównym* (πιστὸς καὶ ἀληθινός) (Ap 3, 14) Bóg wypełnia starotestamentalne proroctwa i poręcza doprowadzenie do zbawienia wszystkich wierzących w Chrystusa. Pogan i Żydów (Rz 15, 8–9).

³⁴ G. Quell, *The OT Term אֱמֶת*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 232–237; X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, 763–768.

Jeśli spojrzymy na „prawdę Ewangelii” w świetle teologii słowa מֵתָהּ (*‘meth*), Paweł przypomina Piotrowi o jego powołaniu. Piotr–Skała powołany, aby utwierdzać innych w wierze (Mt 16, 18; Łk 22, 32), swą ambiwalentną postawą w Antiochii nieświadomie mógł podważyć w oczach pogan niewzruszony fundament Ewangelii, którym jest Boża wierność obietnicom danym Abrahamowi i jego potomstwu.

W konsekwencji wszelkie próby, mające na celu podporządkowanie Ewangelii ludzkiemu schematowi myślenia, religijnym przyzwyczajeniom i egoistycznym pobudkom, wykraczającym poza logikę Bożego planu zbawienia, zagrażało depozytowi wiary i uniwersalistycznej misji, jaką Jezus zlecił apostołom (Mt 28, 19–20).

3.3.3. „Prawda Ewangelii” jako metonimia na określenie Jezusa

Wyrażenie „prawda Ewangelii” można potraktować również jako metonimię na określenie samego Jezusa. Jezus jest treścią i prawdą Ewangelii, ponieważ w Nim Ojciec objawił Boga i przez Niego na świat przyszły łaska i prawda... *Boga nikt nigdy nie widział Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył* (J 1, 17–18).

Przy takim rozumieniu „prawdy Ewangelii”, św. Paweł w Ga 2, 14 zwracałby uwagę na osobę Jezusa, który powinien być miarą i motywem właściwego działania wśród pogan i Żydów. Takie było jednak znaczenie wypowiedzi Jezusa: *Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera, rozprasza* (Mt 12, 30). W Ewangeliach Jezus często używa wyrażenia z mego powodu: *kto straci swoje życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je* (Mk 8, 35); *błogosławieni jesteście, gdy ludzie... z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was* (Mt 5, 11); *będziecie w nie-nawiści u wszystkich z powodu mego imienia* (Mt 10, 18.22). Te fragmenty ukazują Jezusa jako jedną pobudkę religijnego postępowania i inspirację do podejmowania konkretnych wyzwań.

W innych fragmentach ukazane jest, że sam Jezus żyje w swoich uczniach i to On, w ostatecznym rozrachunku, kieruje ich postępowaniem i decyzjami: *Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał* (Łk 10, 16, zob. też Mt 10, 40; Flp 2, 5).

3.3.4. Konkluzja

Trzecia przesłanka teologiczna, określona przez św. Pawła jako „prawda Ewangelii” (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου), jest najlepszą syntezą wszystkich motywów, jakie pojawiają się w misji pierwotnego Kościoła wśród pogan. Jest nią Jezus, objawiający Ojca. W Jezusie Bóg okazał wierność obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 12, 1–3) i w pełni zrealizował wieczny plan zbawienia ludzkości.

Pierwsi apostołowie, wychodząc do pogan, wyszli naprzeciw teologicznej konieczności, która wynikała z misterium paschalnego Jezusa. Ich dotychczasowa religijność, oparta na przepisach Prawa Mojżeszowego, została całkowicie przeorientowana na Jezusa i tym samym nabrała uniwersalistycznego charakteru, obejmując swym zasięgiem pogan. „Prawda Ewangelii”, która otworzyła poga-

nom drogę do zbawienia, stała się też kryterium wartościującym przy ocenie tego, co w pogaństwie było dobre i tego, co jako złe należało odrzucić i potępić. Przechodzimy zatem do krytyki pogaństwa, jaką pierwotny Kościół przeprowadził w odniesieniu do „prawdy Ewangelii”.

4. RELIGIJNOŚĆ POGAN W NT

Święty Paweł w mowie skierowanej do Ateńczyków na Areopagu nazywa ich „dość religijnymi” (δεισιδαιμονεστέροι – Dz 17, 22)³⁵. *Comparativus* δεισιδαιμονεστέροι może być rozumiany jako swoista *captatio benevolentiae*, mająca na celu zyskać pozytywne przyjęcie u słuchaczy, albo jako delikatna przygana, ponieważ przymiotnik δεισιδαίμων może znaczyć też „zabobonny” i „przesądny”³⁶. Jakkolwiek by nie było, obraz religijności pogan w NT był związany z ich wiarą w wielu bogów, którym wystawiano pomniki i składano ofiary. Najlepszym przykładem ilustrującym religijność pogan w NT jest poruszony wcześniej problem spożywania pokarmów poświęconych bogom, do którego nawiązuje św. Paweł w 1 Kor 8, 1–13. Innym przykładem na religijność pogan jest ich dążenie do ekstatycznych uniesień i prorokowania. Święty Paweł poświęci tej kwestii bardzo dużo miejsca w 1 Kor 12–14. Kolejnym przykładem obrazującym religijność pogan jest odrzucenie przez nich wiary w zmartwychwstanie ciała (1 Kor 15, 12 i Dz 17, 32).

Warto naświetlić te trzy aspekty i na tej podstawie ukazać religijność pogan widzianą oczami autorów NT.

4.1. PRZYŚWIĄTYNNE BIESIADY I ŚWIĘTA (1 Kor 8, 1–13)

Sytuacja w Koryncie, opisana w 1 Kor 8, 1–13, przedstawia w mikroskali obraz religijności pogańskiej, jaka obowiązywała w świecie grecko-rzymskim za czasów św. Pawła. Przybierała ona wiele form w życiu prywatnym i publicznym. Jednak to, co łączyło religijne obchody w sferze publicznej i prywatnej były ofiary ze zwierząt składane bogom (ιερόθυστα – por. 1 Kor 10, 28)³⁷, połączone z posiłkami spożywanymi w obrębie świątyń. Spożywano przede wszystkim mięso tych zwierząt, które wcześniej były zabijane i składane w ofierze bogom. Żydzi nazywali te pogańskie ofiary pogardliwym określeniem εἰδωλόθυστα³⁸, co znaczy dosłownie bałwochwalcze ofiary (por. Dz 21, 25; 1 Kor 8, 7; 10, 19). Wszystkie uroczystości publiczne, jak np. Panatenaje (Παναθήναια)³⁹, święta ku czci Ateny, czy rodzinne uroczystości, takie jak zawarcie małżeństwa, pogrzeby, narodziny dziecka i urodziny, były

³⁵ Niektórzy tłumaczą formę δεισιδαιμονεστέροι jako *superlativus absolutus* „bardzo religijni”.

³⁶ R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 677; „δεισιδαίμων” – Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1960, 502.

³⁷ „ιερόθυστον”, w: Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, 491.

³⁸ Tamże, 30.

³⁹ Panateje były głównym religijnym wydarzeniem w Atenach, podczas których składano bogini Atenie ofiary, a jej posąg ozdabiano świętym płaszczem (tzw. *peplos*).

obchodzone w połączeniu ze składaniem ofiar bogom, po których, w pomieszczeniach przyległych do budynku świątynnego, urządzano uczty w gronie przyjaciół i znajomych⁴⁰. Tak więc w obrębie tej samej świątyni łączono część oficjalną i religijną z częścią biesiadną, mającą charakter prywatny⁴¹.

Także korporacje zawodowe i filozoficzno-religijne, noszące rozmaite nazwy (σύνοδοι – „zgromadzenia”; φρατρίαί – „klany”; φυλετικά – „stowarzyszenia plemienne”; δημοτικά – „ludowe wiece”; θιάσοι – „korowody bakchiczne”; ὀργεωνικά – „stowarzyszenia religijne”) w kontekście spotkań i uroczystości składały ofiary swoim opiekuńczym bogom, a następnie zasiadały do stołu. Ton życiu religijnemu i społecznemu pogan nadawały te biesiady, które urządzano po religijnych obrzędach. Jeżeli składanie ofiar było oficjalnym kultycznym i religijnym ceremoniałem, biesiady, szczególnie te prywatne, miały charakter swojski i nieformalny. Ich głównym celem była chęć spotkania się z innymi i umocnienie więzów przyjacielskich i braterskich⁴².

Niekiedy wysuwano hipotezy o teofagicznym znaczeniu pogańskich biesiad, mających, na wzór liturgii chrześcijańskiej, wymiar sakramentalny i wspólnotowy. Ich uczestnicy mieliby wierzyć, że spożywają ciało boga, aby w ten sposób osiąść jego moc i władzę. Jednak takie interpretacje nie znajdują potwierdzenia w starożytnych źródłach⁴³.

Wszystko wskazuje na to, że owe biesiady pełniły funkcję społeczną, a nie religijno-teologiczną. Ważniejsza była przyjemność z przebywania i radosnego świętowania w gronie przyjaciół i znajomych, niż mistyczne zjednoczenie z bogami⁴⁴. W konsekwencji nieuczestniczenie w takich biesiadach musiało być równoznaczne z chęcią odizolowania się od społeczeństwa i stworzenia własnej życiowej przestrzeni. Nie powinny więc dziwić słowa św. Pawła, który stwierdza realistycznie, że chrześcijanie musieli „opuścić ten świat”, gdyby nie chcieli utrzymywać jakichkolwiek kontaktów z poganami (zob. 1 Kor 5, 9–10).

Dowodem na ten społeczno-biesiadny aspekt towarzyskich spotkań w świątyni są papirusy ze środkowego Egiptu, z miasta Oksyrynchos, wśród których odnaleziono około trzydziestu prywatnych zaproszeń na ucztę w obrębie świątyni⁴⁵. Wszystkie, napisane po grecku, pochodzą z okresu między końcem

⁴⁰ G. Barbaglio, dz.cyt., 381nn.

⁴¹ R.E. Oster, *Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7, 1–5; 8, 10; 12, 2–6; 12, 14–26)*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992) 52–73.

⁴² W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Poznań 1994, 90–110.

⁴³ „Le interpretazioni date di carattere teofagico o anche solo di segno sacramentale e comunionale – mangiare il Dio, essere investiti delle sue energie, nutrirsi alla sua presenza di ospiti invocato – non sembrano sufficientemente motivate sul piano dei dati”: zob. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, dz.cyt., 381.

⁴⁴ Tak twierdzi W.L. Wills, *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico, California 1985, 62–63; zob. też pierwszą część studium Wills’a dotycząca ofiar, posiłków kultycznych i stowarzyszeń w świecie hellenistycznym (7–64). Wills jest też cytowany przez G. Barbaglio, dz.cyt., 381.

⁴⁵ Pełna lista papirusów z Oksyrynchos zawierających zaproszenia przedstawia się następująco (liczba rzymska oznacza tom w: *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. I–LXXIV, *The Egypt Exploration*

I i początkiem IV w. po Chr. Większość z tych zaproszeń zawiera następujące stereotypowe elementy: 1) czasownik wyrażający zaproszenie w *indicativus praesentis activi* (ἐρωτᾶν albo καλεῖν⁴⁶) w 3. osobie liczby pojedynczej; 2) osoba zapraszana wyrażona przez zaimek 2. osoby liczby pojedynczej w bierniku (σε = cię); 3) imię zapraszającego; 4) cel zaproszenia wyrażony w bezokoliczniku – *infinitivus aoristi activi* (δειπνήσαι = zjeść kolację); 5) powód do świętowania: święty posiłek; 6) miejsce uroczystości; 7) datę; 8) godzinę⁴⁷. W tego typu zaproszeniach nie ma typowych dla listów części składowych, jak wstęp czy końcowe pozdrowienie. Wydaje się, że bileciki z zaproszeniem były doręczane w przeddzień uczty przez niewolnika i czytane w obecności zapraszanej osoby. Konkretnym przykładem może być papirus 110 z Oksyrynchos⁴⁸: Ἐρωτᾶ σε Χαίρέμων δειπνήσαι εἰς κλεινὴν⁴⁹ τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπίειω αὐρίον ἥτις ἐστὶν ἡ ἀπὸ ὥρας θ „Zaprasza cię Cheremon na kolację do stołu Pana Serapidosa⁵⁰ w świątyni Serapidosa, jutro, to znaczy 15, od godziny 9”. Podobnie w papirusie 523, Antoniusz, syn Ptolemeusza „Zaprasza cię na kolację ze sobą (παρ’ αὐτῷ) do stołu Pana Serapidosa w domu Klaudiusza Serapiona”. Z kolei kolacja, na którą zaprasza Diogenes, jest wystawiona z okazji pierwszych urodzin jego córki (papirus 2791).

Źródła historyczne i archeologiczne potwierdzają, że Korynt był miastem, w którym liczba sanktuariów i posągów religijnych była bardzo duża⁵¹. Jego stałą cechą był pluralizm religijny. Nawet po zburzeniu przez Rzymian w 146 r. przed Chr.

Society, Londyn 1898–2009; liczba arabska oznacza numer papirusa): P.Oxy.XXXI 2592 (zaproszenie), P.Oxy.LII 3694 (zaproszenie), P.Oxy.III 0523 (na kolację), P.Oxy.VI 0926 (na kolację), P.Oxy.XIV 1755 (na kolację), P.Oxy.XVII 2147 (na kolację), P.Oxy.XXXVI 2791 (na kolację z okazji pierwszych urodzin córki Diogenesa), P.Oxy.XXXVI 2792 (na kolację), P.Oxy.LII 3693 (na kolację), P.Oxy.I 0110 (na kolację), P.Oxy.XII 1486 (na uroczystość), P.Oxy.XII 1484 (na uroczystość), P.Oxy.XII 1485 (na uroczystość), P.Oxy.IV 0747 (na uroczystość), P.Oxy.XII 1487 (na uroczystość), P.Oxy.XLIX 3501 (na święto towarzyskie), P.Oxy.I 0181 (na wesele), P.Oxy.VI 0927 (na wesele), P.Oxy.I 0112 (na uroczystość), P.Oxy.XLIV 3202 (na uroczystość), P.Oxy.XXXIII 2678 (na wesele), P.Oxy.XII 1579 (na wesele), P.Oxy.XII 1580 (na wesele), P.Oxy.LXVI 4541 (na święto towarzyskie), P.Oxy.I 0111 (na wesele), P.Oxy.LXII 4339 (zaproszenie na święto Serapidesa), P.Oxy.III 0524 (na wesele), P.Oxy.IX 1214 (na urodziny), P.Oxy.LXXV 5056 (na święto Izydy), P.Oxy.LXVI 4542 (na święto dla dziewcząt), P.Oxy.LXVI 4543 (na święto dla dziewcząt), P.Oxy.LXVI 4540 (na święto ku czci Serapidesa), P.Oxy.LXVI 4539 (na święto Izydy).

⁴⁶ Święty Paweł w 1 Kor 10, 27 też używa czasownika καλεῖν, opisując zaproszenie, jakie poganin kieruje do chrześcijanina.

⁴⁷ Zob. G. Barbaglio, dz.cyt., 382.

⁴⁸ Opublikowany w: *The Oxyrhynchus Papyri*, red. D. Leith, D. C. Parker, S.R. Pickering, N. Gonis, M. Malouta, t. I, *The Egypt Exploration Society*, Londyn 1898; Kim C.H., *The Papyrus Invitation*, *Journal of Biblical Literature* 94 (1975) 391–402.

⁴⁹ Prawdopodobnie chodzi o κλίνη – „łóże”, „stół biesiadny”.

⁵⁰ Serapidos – bóg egipski, którego kult został rozpowszechniony w Aleksandrii przez Ptolemeusza I. Niekiedy był utożsamiany z Zeusem, innym razem z Hadesem, z Dionizosem, Asklepiuszem lub Heliosem. W *Historia Augusta* VIII, 2 znajdujemy nawet stwierdzenie, że chrześcijanie są wyznawcami Serapidosa. Utożsamienie kultu Serapidosa z chrześcijaństwem mogło wynikać ze synkretycznego charakteru tego kultu, który łatwo dopasowywał się do wszystkich religii.

⁵¹ J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Text and Archeology*, Wilmington 1983.

Korynt zachował rangę miasta wielokulturowego i wieloreligijnego⁵². Grecki geograf Pauzanasz (110–180 po Chr.) w swoich *Wędrowkach po Helladzie* (Księga II) opisuje rozmaite sanktuaria poświęcone przeróżnym bogom, których kultu ze sobą współlistniały. Tak duża liczba świątyń musiała siłą rzeczy oddziaływać na mieszkańców, którzy chętnie gromadzili się na urządzane tam uczty i święta. Klimat pluralizmu religijnego i pokojowej tolerancji był stałą cechą okresu, w którym św. Paweł rozwijał swą apostołską działalność. Jednak zarówno Listy Pawła, jak i Dzieje Apostolskie ukazują, że judaizm i chrześcijaństwo jako religie ściśle monoteistyczne rościły sobie prawo do jedynej i wyłącznej prawdy religijnej, wchodząc na drogę konfrontacji z innymi kultami i wywołując u wiernych konflikty sumienia.

4.2. ŻĄDZA ZJAWISK NADPRZYRODZONYCH I CHĘĆ POZNANIA PRZYSZŁOŚCI (1 Kor 12–14)

W 1 Kor 12–14 św. Paweł poświęca dużo miejsca charyzmatom, prorocstwom i ekstatycznym zachowaniom, które zaczęły uobecniać się bez żadnych ograniczeń wśród chrześcijan z Koryntu. Ich nieokiełznana „żądza” zjawisk nadprzyrodzonych stała się przedmiotem apostołskiej troski św. Pawła: *...jesteście żądni darów duchowych* (ζηλωταί ἐστε πνευμάτων – dosł. „żądni duchów” – 1 Kor 14, 12; zob. też 12, 31). Apostoł pragnie ukierunkować tę naturalną „inklinację” na dobro duchowe całego Kościoła i ponownie nawiązuje do wiedzy, będącej synonimem monoteistycznej wiary: *Nie chciałbym, bracia, byście nie wiedzieli o darach duchowych... różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich* (1 Kor 12, 1.6). Podobnie jak „wiedza” przy spożywaniu pogańskich pokarmów w 1 Kor 8, 1–13, tak i „wiedza” (γνῶσις) o darach duchowych musi opierać się o budującą miłość (ἀγάπη): *Gdybym miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę (γνῶσις), i wszelką możliwą wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym* (1 Kor 13, 2). W dalszej kolejności św. Paweł wyjaśnia, czym są charyzmaty, skąd pochodzą i jaki mają cel. Robi to z perspektywy eklezjologicznej, zachęcając Koryntian do troski o Ciało Chrystusa, które sami tworzą i za które powinni czuć się odpowiedzialni (1 Kor 12, 12–31). W perspektywie eklezjologicznej poszczególne charyzmaty pełnią funkcję służebną i utrzymują przy życiu organizm Kościoła. Nie są więc darami udzielonymi dla lepszego duchowego czy psychicznego samopoczucia jednej osoby, ale dla dobra pozostałych członków wspólnoty. Współuczestnictwo wszystkich w charyzmacie jedności jest w zgodzie z Jezusowym nakazem: *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε) – Mt 10, 8.

Monoteistyczna wiedza, miłość i troska o Ciało Chrystusa są kryteriami świadczącymi o autentyczności danego charyzmatu. Ich brak mógł nieść ze sobą ryzyko powrotu do pogaństwa. Religijne życie pogan w czasach Nowego Testamen-

⁵² R.E. Oster, *Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians* (1 Kor 7, 1–5; 8, 10; 12, 2–6; 12, 14–26), *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992) 54–55.

tu charakteryzowało się, bowiem, dążeniem do paranormalnych doświadczeń i uczestnictwem w manticznych obrzędach pozwalających poznać przyszłość. W kontekście źle rozumianych zachowań ekstatycznych pogańska przeszłość Koryntian mogła okazać się niebezpiecznym balastem. Dlatego św. Paweł zwraca im uwagę na to, kim byli i kim są teraz: *Wiecie, że gdyście byli poganami, ciągnęło was nieodparcie ku niemych bożkom* (1 Kor 12, 1–2; zob. też 14, 22–25). To nieodparte dążenie do niemych bożków i poszukiwanie ekstatycznych uniesień (1 Kor 14, 12) pochodziło głównie z niepewności o przyszłość⁵³.

4.2.1. Niepewność przyszłości

Niepewność przyszłości niepokoiła pogan i była głównym powodem, dla którego żywo interesowali się przepowiedniami⁵⁴. Mantyka na początku przybierała formę prostej techniki przewidywania przyszłości (np. umiejętność jej odczytywania z przypadkowo rzuconych kości, z lotu ptaków, z wnętrzości zwierząt itp.), później zaczęła być utożsamiana z natchnieniem pochodzącym od bogów. Zwracanie się do wyroczni bogów było uważane za najbardziej skuteczną formę zdobycia wiedzy o przyszłości. Bezpośrednią odpowiedź człowiek otrzymywał od bogów poprzez konkretne słowne wypowiedzi – jak w wyroczni Apollina w Delfach, albo poprzez znaki i symbole – jak w wyroczniach boga Ammona⁵⁵. Kontakt z wyrokującym bóstwem odbywał się za pomocą pośredników, którzy przez natchnienie otrzymywali boskie przesłanie i przekazywali je proszącym. W najsławniejszej wyroczni Apollina w Delfach takimi pośrednikami były pytje, młode dziewice pochodzące z wyższych sfer społecznych, które pełniły rolę prorokiń otwartych na boskie natchnienie. W lokalnych sanktuariach pośrednikiem mógł być kapłan, który jako prorok i medium przekazywał wyrocznię w odpowiedniej formie.

Sztuka manticzna była więc procesem dwuetapowym: w pierwszej kolejności pośrednik w ekstazie otrzymywał wyrocznię (μαντεῖον), następnie przekazywał ją proszącemu w formie zrozumiałego i dostępnego wszystkim przesłania⁵⁶.

4.2.2. Ekstatyczne uniesienia i dar prorocstwa w literaturze starożytnej

Większość starożytnych pisarzy uważa natchnienie pośrednika (μάντις) jako szczególny rodzaj boskiej interwencji w świat ludzi. Pośrednik (μάντις) jest narzędziem (ὄργανον) w ręku wyrokującego boga⁵⁷. Wierzano, że jakiś „podmuch” albo „duch” (πνεῦμα), wchodząc w duszę człowieka, opanowywał go. To boskie

⁵³ Por. T. Callan, *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, Novum Testamentum 27 (1987) 125–140 – cyt. za: G. Barbaglio, dz.cyt., 617.

⁵⁴ D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 47.

⁵⁵ Tak twierdzi Strabon, *Geografia*, XVII, 1, 43.

⁵⁶ T. Zieliński, *Objawienie się boga w prawdzie*, w: *Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kra-ków 1991, 119–128.

⁵⁷ Plutarch, *De Pythiae Oraculis*, XXI, 404 D: „...bóg posługuje się Pytją, żeby przekazać nam swoją myśl, podobnie jak światło słońca wykorzystuje księżyc, żeby oświecić nasze oczy”.

„opętanie” mogło prowadzić do całkowitego ubezwłasnowolnienia człowieka, który tracił zdolność panowania nad swoim rozumem⁵⁸, albo do wewnętrznej metamorfozy polegającej na zwiększeniu poznawczych funkcji rozumu, wynosząc umysł człowieka na poziom nadludzkich możliwości⁵⁹.

Już Platon w jednym ze swoich wcześniejszych dialogów⁶⁰ twierdził, że wszyscy dobrzy poeci układają swe wiersze, nie dlatego że znają poetyckie rzemiosło, ale dlatego że bogowie zawładnęli ich duszami, pozbawili rozumu i uczynili z nich bezwiedne narzędzia swej woli. Wsłuchując się w wiersze poetów, powinno się wiedzieć, że to nie oni, ale sam bóg przemawia. W podobny sposób Platon mówi o politykach, którzy w niczym nie różnią się od wieszczów i przepowiadających przyszłość, i choć są pozbawieni rozumu, odnoszą sukcesy⁶¹. W jego przekonaniu wszystkie wielkie talenty pochodzą z boskiego delirium. Greckie prorokinie nie mogłyby uczynić tyle dobra dla Grecji i dla konkretnych osób, gdyby nie były wprowadzone w stan proroczej egzaltacji⁶². Dusza człowieka otrzymuje od bogów natchnienie i prawdziwe proroctwo we śnie, kiedy funkcje poznawcze rozumu są wyłączone⁶³. Według Platona jest to dowodem na to, że rozum przeszkadza uobecnieniu się w człowieku nadprzyrodzonych darów. Stan ekstatycznego uniesienia nie jest jednak darem samym w sobie. Jest on ukierunkowany na otrzymanie i przekazanie wyroczni zainteresowanym osobom. Rolą proroka jest zatem, żeby w pełni władz umysłowych nie tylko przekazał treść wyroczni, ale także udzielił jej właściwej interpretacji. W *Timajosie* (71e–72b) Platon wyraźnie rozgranicza dwa etapy sztuki mantycznej. Najpierw uobecnia się ekstatyczne natchnienie, w którym charyzmatyczny pośrednik (μάντις) otrzymuje wyrocznię. Następnie prorok (προφήτης) wyjaśnia znaczenie słów i tajemniczych wizji, jakie pośrednik wypowiedział⁶⁴. Choć u innych pisarzy greckich słowa μάντις (medium) i προφήτης (prorok) wydają się synonimami, Platon używa ich na opisanie dwóch różnych funkcji, odpowiadających dwóm etapom przekazywania woli bogów: irracjonalnej ekstazie i racjonalnemu wyjaśnieniu.

Filon z kolei, porównuje stany ekstatycznego uniesienia do snu, jaki Bóg zesłał na Adama przed stworzeniem Ewy z jego żebr⁶⁵. W opisie doświadczeń proroków ST twierdzi też, że to, co śmiertelne nie może współistnieć z tym, co nieśmiertelne. Dlatego rozum ustępuje przed ekstazą i delirium, które Bóg zesła na człowieka.

⁵⁸ Zwolennikami takiej interpretacji boskiego „opętania” byli Platon, Filon i Lukan.

⁵⁹ Tak uważał Demokryt (por. fragment 18 cytowany przez J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris 1949, 155–156; G. Barbaglio, dz.cyt., 617) i Plutarch (por. *De defectu oraculorum*, XLII, 433D–E; *De Pythiae oraculis*, XXI, 404D–F; por. też T. Callan, *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, Novum Testamentum 27 (1987) 130).

⁶⁰ Platon, *Ion*, 533e–544d.

⁶¹ Platon, *Menon*, 99c.

⁶² Platon, *Fajdros*, 244 a–b.

⁶³ Platon, *Timajos*, 71d–e. Lukan podobnie opisuje ekstazę Pytii w *De bello civili*, V, 161–193.

⁶⁴ Por. wyczerpujący artykuł: H. Krämer, προφήτης, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VI, 783–796. Potrzeba interpretacji i zrozumienia modlitw wypowiedzianych w niezrozumiałym języku pojawia się też w 1 Kor 14, 5.27–31.

⁶⁵ Filon, *Legum allegoriae*, II, 31; *Quis rerum divinarum habere sit*, 265.

Rozróżnia trzy typy wyroczni. Pierwszy typ stanowią wyrocznie, jakie Bóg wypowiada przez usta swych proroków. Drugi typ stanowią wyrocznie, do których dochodzi się w dialogu z Bogiem przez pytania i odpowiedzi. Trzeci typ stanowią wyrocznie wypowiadane przez Mojżesza, kiedy Bóg zstępował na niego i wprowadzał go w stan ekstatycznego uniesienia. Wyrocznie trzeciego typu przypominają grecką sztukę manticzną, polegającą na wprowadzeniu pośrednika w stan ekstazy⁶⁶.

4.2.3. Znikomość wyroczni i prorocत्व (1 Kor 13)

Święty Paweł, korygując ekstatyczne zachowanie chrześcijan z Koryntu, nie chce, żeby ich mistyczne doświadczenia, prorocтва i dary duchowe były przeżywane na sposób pogański. Ukazuje połowiczność i znikomość ekstatycznego poznania, które ma się nijak do trzech cnót teologicznych, z których największa jest miłość: *Po części bowiem tylko poznajemy i po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co doskonałe, zniknie to co tylko częściowe... Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany* (1 Kor 13, 9–10.12). Niepewność przyszłości, która tak bardzo nurtowała pogan, skłaniając ich do korzystania z wyroczni i prorocत्व, nie powinna niepokoić chrześcijan. Ludzka ciekawość i troska o jutro muszą ustąpić miejsca wierze, nadziei i miłości – tym trzem, przez które wyraża się ufność Bogu i Jego Boskiemu planowi. Choć Paweł nie zabrania ubiegania się o dary duchowe (1 Kor 14, 1), stara się zwrócić uwagę, że Bóg jako Pan historii przy końcu czasów ukaże naszym oczom to, co doskonałe (1 Kor 13, 10).

4.3. NIEWIARA W ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA

Wiara w zmartwychwstanie ciała była dla pogan w czasach NT trudna do zaakceptowania i czymś całkowicie niezrozumiałym. Prawda, że „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych” dla Ateńczyków, słuchających Pawła na Areopagu, stała się powodem do kpin (Dz 17, 32–33). Chrześcijańskie przesłanie traciło tym samym na wiarygodności i powadze i w ich mniemaniu nie mogło konkurować z grecką mądrością (1 Kor 1, 22–25). Również w łonie wspólnot chrześcijańskich pochodzących z pogaństwa nie brakowało ludzi sceptycznie nastawionych do prawdy o zmartwychwstaniu ciała: *Jeżeli zatem się głosi, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?* (por. 1 Kor 15, 12nn). Dlaczego prawda o zmartwychwstaniu przebijała się z takim trudem do świadomości pogan?

W świecie hellenistycznym wiara w nieśmiertelność duszy zastąpiła pierwotne pojęcie mitologicznego Hadesu, podziemnego królestwa, w którym przebywały cienie zmarłych. Stało się tak pod wpływem filozofii platońskiej i nurtów orficko-

⁶⁶ Por. Filon, *De vita Mosis*, II, 191; T. Callan, *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, *Novum Testamentum* 27 (1987) 134 – cyt. za: G. Barbaglio, *dz.cyt.*, 618.

-pitagorejskich. Dusza, wychodząc z ciała, dalej utrzymywała się przy życiu. Podstawą wiary w nieśmiertelność duszy była platońska antropologia dualistyczna, która postrzegała człowieka jako byt złożony z duszy i ciała. Zgodnie z tym dualizmem ciało – grobowiec (σῆμα) duszy – w momencie śmierci, definitywnie ginęło, podczas gdy dusza obdarzona nieśmiertelnością (ἀθανασία) wyzwalała się z okowów materii i dążyła ku bogu⁶⁷. Jednak w czasach NT nawet platońska wiara w nieśmiertelność duszy nie była wystarczająco przekonująca. Wpływ pogańskich misterii i bliskowschodniego mistycyzmu sprawił, że ludzie pragnęli osiągnąć nieśmiertelność duszy (ἀθανασία) własnymi siłami poprzez uczestnictwo w rytuałach inicjacyjnych prowadzących do mistycznego zjednoczenia się z bóstwem⁶⁸. W czasach pierwotnego Kościoła nieśmiertelność (ἀθανασία) nie była więc rozumiana przez pogan jako czas wiecznego trwania po śmierci. Była aktywnym uczestnictwem w uszczęśliwiającej naturze bogów, które prowadziło do dywinizacji – przebóstwienia człowieka po śmierci⁶⁹. Z punktu widzenia zarówno filozofii platońskiej, jak i misterii orficko-pitagorejskich zmartwychwstanie ciała, głoszone przez chrześcijan, nie prowadziło do zjednoczenia duszy człowieka z bogiem, lecz przeciwnie: byłoby powrotem do znieenawidzonej materii, naznaczonej złem i cierpieniem. Stąd wynikało ich niezrozumienie doniosłości prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa⁷⁰.

Niektórzy egzegeci wysuwają hipotezę, że przeciwnikami zmartwychwstania, o których mówi św. Paweł w 1 Kor 15, 12, byli gnostycy⁷¹. Taka interpretacja jest jednak wyraźnym anachronizmem, ponieważ gnostycyzm powstał dopiero w II w. po Chr. Poza tym studia nad gnostycyzmem wykazały⁷², że jego eschatologia była bardzo zróżnicowana. Z jednej strony mamy teksty gnostyczne, które propagują eschatologię już zrealizowaną (np. w herezji Markosa)⁷³, inne z kolei wyrażają wiarę w pewien duchowy rodzaj zmartwychwstania (np. *Traktat o Zmartwychwstaniu I*, 3)⁷⁴. Dlatego wydaje się bardziej prawdopodobne, że tymi, którzy przeczyli zmartwychwstaniu, byli chrześcijanie tkwiący jeszcze swymi przekonaniem w pogaństwie.

⁶⁷ O. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1969², 26–57; A. Dihle, „ψύχη”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. IX, 608–617; R. Bultmann, „ἀθανασία”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. III, 22–25; G. Barbaglio, dz.cyt., 798–801.

⁶⁸ R. Bultmann, art.cyt., 23.

⁶⁹ „This ἀθανασία is naturally more than simple duration. It is participation in the blissful divine nature, and therefore divinisation” – por. tamże, 23. Nieśmiertelność (ἀθανασία) rozumiana jako pewien szczególny rodzaj egzystencji pojawia się dwa razy w NT: 1 Kor 15, 53–54; 1 Tm 6, 16.

⁷⁰ T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, t. 1, Warszawa–Kraków 1927, 190–242; W. Lengauer, *Życie po śmierci*, w: *Religijność starożytnych Greków*, 181–206.

⁷¹ Tak twierdzi np. W. Schmiedals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956. Zob. też przypis 15.

⁷² Por. M.L. Peel, *Gnostic Eschatology and The New Testament*, *Novum Testamentum* 12 (1970), 141–165.

⁷³ Por. św. Ireneusz z Lionu, *Adversus Haereses*, I, 21, 2.

⁷⁴ Por. M.L. Peel, art.cyt., 169.

4.4. KONKLUZJA

NT dotyczy tylko tych aspektów pogańskiej religijności, które wpływały negatywnie na życie rodzącego się Kościoła. Mogły być dla chrześcijan pochodzących z pogaństwa przyczyną konfliktów sumienia (spożywanie pogańskich pokarmów) albo skłonić ich do niewłaściwego przeżywania chrześcijańskiej wiary (dary nadprzyrodzone). Stanowisko św. Pawła cechuje jednak roztropność i realizm. Nawiazywanie kontaktów z poganami w kontekście ich religijno-społecznych obyczajów nie stanowiło samo z siebie zagrożenia dla chrześcijan i ich wiary. Co najwyżej mogło prowadzić do nieporozumień i w konsekwencji gorszyć tych chrześcijan, których wiara i sumienie nie były wystarczająco ugruntowane. Aby tak się nie stało, Apostoł przypomina o wspólnej trosce o sumienie bliźniego i dobro całego Kościoła, opartego na prawdzie Ewangelii, którą jest Jezus.

Zupełnie inaczej ma się sprawa ze zmartwychwstaniem ciała, stanowiącym centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Zderzenie z pogaństwem na gruncie prawdy o Zmartwychwstaniu Jezusa okazało się dla pierwotnego Kościoła o wiele bardziej dotkliwe, ponieważ *de facto* prowadziło do konfrontacji dwóch jakże różnych i stojących na antypodach antropologii. Z jednej strony, pogańskie przekonania zakorzenione w filozofii platońskiej, przeżywane w rytuałach orficko-pitagorejskich. Z drugiej, uporczywe głoszenie, że Chrystus jednak zmartwychwstał i ten fakt jest znaczący dla każdego człowieka wszystkich czasów. Tutaj żadnego kompromisu ze strony Apostoła być nie mogło.

Warto zwrócić uwagę, że problem relacji pierwotnego Kościoła z pogaństwem podejmuje również autor Apokalipsy i listów św. Jana. Jednak w odróżnieniu od św. Pawła nakazuje całkowite zerwanie z otaczającym pogaństwem, a poruszając tę samą kwestię związaną ze spożywaniem pogańskich pokarmów, nie chce, żeby pod żadnym pretekstem chrześcijanie uczestniczyli w tego typu ucztach: *Ale mam nieco przeciw tobie, bo masz tam takich, co się trzymają nauki Balaama, który poczył Balaka, jak podsunąć synom Izraela sposobność do grzechu przez spożycie ofiar składanych bożkom i uprawianie rozpusty...* (w. 20) *ale mam przeciw tobie to, że pozwalasz działać niewieście Jezabel, która nazywa siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali rozpustę i spożywali ofiary składane bożkom* (Ap 2, 14.20).

Powodem tak kategorycznego podejścia do pogaństwa było przekonanie szkoły janowej o konieczności pełnego i bezkompromisowego wcielenia w życie wymogów Ewangelii, która wynikała z uproszczonej koncepcji osoby ludzkiej jako monolitycznego bloku. Autorzy NT ze szkoły Janowej byli bowiem przekonani, że to, co człowiek myśli i w co wierzy przekłada się automatycznie na czyny. Święty Paweł natomiast był bardziej świadomy złożoności natury człowieka. Dowodem na to mogą być jego słowa w Rz 7, 15: *Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię*” (zob. też Rz 7, 18–20). Widzimy tutaj wyraźne rozdarcie wewnętrzne człowieka między wartościami wyznawanymi a konkretnym działaniem. Stąd podejście św. Pawła do proble-

mów pierwotnego Kościoła charakteryzuje się większym realizmem i znajomością duszy człowieka.

5. NIEMORALNOŚĆ POGAN W NT

W Listach św. Pawła znajdujemy liczne katalogi występków (por. np. Rz 1, 29–31; 13, 13; 1 Kor 6, 9–11; 2 Kor 6, 6–7; 2 Kor 12, 20–21; Ga 5, 19–21; Ga 5, 22–23; 1 Tes 4, 3–8; Flp 4, 8). Nie są one niczym oryginalnym, skoro podobne katalogi istniały w literaturze greckiej, rzymskiej i żydowskiej z czasów hellenistycznych⁷⁵. Ponieważ mają u św. Pawła często stereotypowy i konwencjonalny charakter, istnieje ryzyko, że nie odzwierciedlają rzeczywistego stanu rzeczy. Pomocny w doprecyzowaniu treści katalogów może okazać się kontekst, w jakim się znajdują. Mimo to, w 1 Kor 6, 9–11 św. Paweł wyraźnie mówi, że te występkę charakteryzowały życie Koryntian przed przyjęciem chrztu:

⁹ Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, ani cudzołożnicy, ani zniewieściali (μαλακοί), ani mężczyźni współżyjący z sobą (άρσενοκοῖται), ¹⁰ ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczą królestwa Bożego. ¹¹ A takimi byli niektórzy z was.

Wychodząc od zdania *a takimi byli niektórzy z was*, na podstawie różnych fragmentów NT, można wyrobić sobie opinię na temat moralności pogan w czasach NT.

5.1. KAZIRODZTWO

W gminie korynckiej wystąpił przypadek kazirodztwa, który według słów św. Pawła nie zdarzał się nawet wśród pogan: *Słyszysz się powszechnie o rozpucie (πορνεία) między wami, i to o takiej rozpucie (πορνεία), jaka się nie zdarza nawet wśród pogan; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca* (1 Kor 5, 1). Jak wiemy, świat pogan w kwestii obyczajów daleki był od przestrzegania norm moralnych, pomijając filozofię stoików⁷⁶ i cyników, propagował doktrynę etycznego permissywizmu i seksualnego laksyzmu⁷⁷. Mimo to potępiał kazirodztwo, nawet jeżeli dotyczyło związku syna z macochą. Przykładem tego jest prawodawstwo z 160 r. po Chr., zapisane w *Institutiones* Gajusza: *Item eam uxorem ducere non licet, quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit. Ideo autem diximus «quondam»*

⁷⁵ P.S. Zaas, *Catalogues and Context: 1 Corinthians 5 and 6*, New Testament Studies 34 (1988), 622–629.

⁷⁶ Na przykład Muzoniusz Rufus, rzymski stoik z początku I w. po Chr. wychwalał wierność małżeńską i potępiał wszelkie relacje pozamałżeńskie: por. O.L. Yarbrough, *Not like the Gentiles. Marriage in the Letters of Paul*, Atlanta 1984, 31–64.

⁷⁷ Pseudo-Demostenes twierdził, że „hetery mamy dla przyjemności, konkubiny dla codziennej troski o ciało, żony, żeby płodzić prawowitych synów i mieć wierne strażniczki naszego domowego dobytku” – cyt. za: G. Barbaglio, dz.cyt., 264.

quia, si adhuc constant eae nuptiae per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione mihi nupta non potest, quia neque eadem duobus nupta esse potest neque idem duas uxores habere (*Institutiones*, I, 63)⁷⁸. Podobnie nie wolno poślubić tej kobiety, która była dla mnie niedawno teściową, synową, pasierbicą lub macochą. A dlatego powiedzieliśmy «niegdyś», ponieważ małżeństwo teraz istniejące, jest podstawą takiego pokrewieństwa, które stanowi wystarczającą przeszkodę do poślubienia tej kobiety, ponieważ nie może mieć jedna kobieta dwóch mężów, ani jeden mężczyzna dwóch żon⁷⁹.

W literaturze żydowskiej porównanie do pogan było wszechobecnym *toposem* retorycznym, mającym na celu wykazać moralną wyższość Żydów. Podobnie czyni św. Paweł. Jednak w jego przypadku odniesienie do pogan ma świadczyć na niekorzyść chrześcijan z Koryntu. Wydaje się, że kazirodztwo, choć zakazane przez rzymskie prawo⁸⁰, było owocem ogólnego klimatu zepsucia, jaki charakteryzował ówczesne pogańskie społeczeństwo i zatruwał obyczajowość młodej wspólnoty chrześcijańskiej, której członkowie wywodzili się przecież z pogaństwa.

Kazirodztwo, napiętnowane przez Pawła jako seksualna niemoralność (πορνεία), przybrało formę stałej relacji, mającej pozór małżeństwa lub konkubinatu, ze wszystkimi tego konsekwencjami natury moralnej (por. 1 Kor 7, 2.29; J 4, 17.18). Nie chodziło więc o przelotną kazirodczą relację, ale o trwały związek, który we wspólnocie korynckiej zyskał ciche przyzwolenie (1 Kor 5,2)⁸¹. Powodem takiego przyzwolenia mogła być zdeprawowana obyczajowość środowiska pogańskiego albo źle rozumiana ewangeliczna wolność (1 Kor 6, 12–13).

5.2. HOMOSEKSUALIZM

W 1 Kor 6, 9 św. Paweł, zaczynając od stoickiej fomuly: *Nie łudźcie się* (μὴ πλανᾶσθε)⁸², upomina Koryntian, żeby nie szukali usprawiedliwienia niemoralnego postępowania, które wyklucza z królestwa Bożego. Wśród występków, ogólnie napiętnowanych jako niesprawiedliwość (ἀδικία), zwrócił szczególną uwagę na seksualną niemoralność, która w NT zostaje wymieniona 14 razy (Mk 7, 21–22; Mt 15, 19; 1 Kor 5, 10.11; 6, 9b; 10, 8; 2 Kor 12, 21; Ga 5, 19; Kol 3, 5; Ef 5, 3–4.5; 1 Tm 1, 9–10; Ap 21, 8; 22, 15). W porównaniu grzech bałwochwalstwa pojawia się w NT 9 razy (1 Kor 5, 10.11; 6, 9; 10, 7; Ef 5, 5; Kol 3, 5; 1 Pt 4, 3; Ap 21, 8). W 1 Kor 6, 9 wymienione zostają też dwa grzechy „przeciwko naturze” (παράφυσικ)⁸³: zniewieściałość (μαλακοί) i homoseksualizm (ἀρσενοκοῖται; po łac. *masculorum*

⁷⁸ Cyt. za: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969; por. G. Barbaglio, dz.cyt., 265.

⁷⁹ Tłumaczenie moje.

⁸⁰ Kazirodztwo było zabronione również przez prawo żydowskie: por. Kpł 18,6–18; 20,11–12; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, III, 274; Filon, *De specialibus legibus*, III, 12–20; Miszna, traktat Sanhedryn VII, 4; Talmud babiloński, traktat Synhedryn 54a.

⁸¹ W. Schrage, *Der erste Brief an di Korinther (1 Kor 1, 1–6, 11)*, Neukirchen 1991; G. Barbaglio, dz.cyt., 265.

⁸² Podobnie wypowiada się Epiktet IV, 6, 23: μὴ πλανᾶσθε ἄνδρες (Nie łudźcie się, mężowie!).

⁸³ H. Köster, *Nature as a Cosmic and Vital Principle in the Stoics*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. IX, 263–266; G. Barbaglio, dz.cyt., 300.

concubitores – zob. też 1 Tm 1, 10). Niektórzy egzegeci odrzucają tradycyjną interpretację, która widzi w tym fragmencie wyraźne potępienie homoseksualizmu⁸⁴.

Bez wątpienia homoseksualizm, jak i pedofilia były praktykowane w świecie grecko-rzymskim, choć niektóre pogańskie nurty filozoficzne, takie jak: stoicyzm, cynizm i epikurejzm, jednoznacznie stygmatyzowały je jako przeciwne naturze (παρὰ φύσιν). Istnienie homoseksualizmu wśród pogan potwierdza Platon w swoim ostatnim dialogu (por. *Prawa*, 636b: *Ale żeby mężczyzna z mężczyzną, albo kobieta z kobietą? To jest przeciwko naturze*). Marek Aureliusz przyznaje, że cesarz Hadrian przyczynił się do ograniczenia pedofilii i wynaturzonej miłości (por. *Rozmyślania*, I, 16). Rzymski stoik Muzoniusz Rufus uważa, że związki homoseksualne (συνουσίαι) są haniebne (αἰσχραί), a stosunki seksualne (συμπλοκαί) mężczyzn z mężczyznami (αἱ πρὸς ἄρρηνας τοῖς ἄρρησιν συμπλοκαί) są przeciwko naturze (παρὰ φύσιν)⁸⁵. W NT tylko Paweł zwraca uwagę na problem homoseksualizmu, choć ST i żydowska tradycja jednoznacznie odrzucały homoseksualizm (Rdz 19; Sdz 19; Kpł 18, 22; 22, 13; Mdr 14, 26; apokryficzny *Testament Lewiego* XVII, 11; Filon, *De Abrahamo* 135; *De specialibus legibus* III, 36–39; Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, II, 199; *Wyrocznie Sybilińskie*, III, 185–186).

Według pewnego typu egzegezy przymiotniki μαλακοὶ i ἄρσενokoῖται użyte w 1 Kor 6, 9, rozróżniają homoseksualistów pasywnych (μαλακοὶ) i homoseksualistów aktywnych (ἄρσενokoῖται). Choć nie wszyscy egzegeci zgadzają się z takim tłumaczeniem, trzeba przyznać, że oba przymiotniki wskazują na skłonności homoseksualne występujące jedynie u mężczyzn. Być może było to spowodowane tym, że powszechność homoseksualizmu i pedofilii u Greków i Rzymian dotyczyła przede wszystkim mężczyzn. A zatem Paweł w 1 Kor 6, 9 potępia wyraźnie mężczyzn, odbywających stosunek płciowy między sobą. Wskazuje na to termin ἄρσενokoῖται (κοῖται dosłownie znaczy *ci, którzy spółkują*)⁸⁶. Z kolei, słowo μαλακοὶ oznacza *miękczy, delikatni*, które w połączeniu ze słowem ἄρσενokoῖται wskazywałoby jednoznacznie na zniewieściałych, którzy przyjmują pasywną rolę w homoseksualnym związku⁸⁷.

Jeżeli dzisiaj istnieje tendencja, żeby homoseksualizm tłumaczyć jako zjawisko fizjologiczne i psychiczne, w starożytności był on widziany jako postawa podlegająca ocenom moralnym i religijnym. Również chrześcijańska wizja człowieka,

⁸⁴ J. Becker, *Zum Problem der Homosexualität in der Bibel*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 31 (1987), 36–60; P. Von Der Osten-Sacken, *Paulinische Evangelium und Homosexualität*, Berliner Theologische Zeitschrift 2 (1986), 28–49; W.L. Petersen, *Can Arsenokoitai be Translated by «Homosexuals»? (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, Vigiliae Christianae 40 (1986), 187–191; R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia, 1983, 101–109; G. Strecker, *Paulus und Homosexualität in biblischer Sicht*, Kerygma und Dogma 28 (1982), 127–141; D.F. Wright, *Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of arsenokoitai (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, Vigiliae Christianae 34 (1984), 125–153.

⁸⁵ Muzoniusz Rufus, fragment 12.

⁸⁶ Wright, analizując pole semantyczne, takich słów jak δουλοκοῖτης (spółkujący z niewolnikiem), μετροκοῖτης (spółkujący z matką), πολυκοῖτης (spółkujący z wieloma osobami), wykazał, że słowo ἄρσενokoῖτης nie oznacza męskiej nierządnic sakralnej, ale homoseksualistę: por. D.F. Wright, *Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of arsenokoitai (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, art.cyt., 125–153.

⁸⁷ Filon, *De specialibus legibus*, III, 39

oparta na prawie (Rz 1, 20–32) i Objawieniu w Jezusie Chrystusie, jaka ukazuje się na kartach NT, zawsze traktowała homoseksualizm jako grzech ciężki.

5.3. PEDOFILIA

Mówiąc o homoseksualizmie wśród pogan, który jako grzech nie jest do pogodzenia z chrześcijańskim życiem (1 Kor 6, 11), św. Paweł nie ogranicza się tylko do pedofilii, jak sugerują niektórzy komentatorzy. Tym bardziej że nie używa greckich terminów παιδοφθόρια⁸⁸ (dosł. *psucie dzieci*) czy παιδικός ἔρος (dosł. *miłość ku dzieciom*), które technicznie opisują takie wynaturzenie. Co więcej, w Rz 1, 26–27 św. Paweł mówi o seksualnych wynaturzeniach pogan, które dotyczą wyłącznie ludzi dorosłych, kobiet i mężczyzn: ...*kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzę ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zboczenie*⁸⁹.

Jednak pedofilia wśród pogan nie tylko była praktykowana, ale i cieszyła się uznaniem takich filozofów jak Plutarch: *Jedyną prawdziwą miłością jest miłość ku chłopcom* (οὗτος εἷς ἔρος γνήσιος ὁ παιδικός ἐστιν) – por. *Moralia*, 751a. Plutarch donosi, że praktyki pedofilskie z dziećmi były na porządku dziennym w starożytnej Sparcie, chociaż kodeks karny tego państwa przewidywał za takie przestępstwo degradację społeczną, wygnanie, a nawet śmierć⁹⁰. U Rzymian pedofilia zostanie ograniczona dopiero w 149⁹¹ r. przed Chr. przez tzw. *Lex Scatinia*⁹², uchwaloną przez senat rzymski w wyniku nieprzyzwoitego zachowania trybuna ludowego Gajusza Scatiniusza w stosunku do młodszego syna Marka Klaudiusza Marcellusa⁹³. Do tego momentu Rzymianie mogli bezkarnie wykorzystywać seksualnie dzieci i zezwalać na dziecięcą prostytucję bez żadnych ograniczeń natury pedagogicznej i etycznej, która charakteryzowała filozoficzną tradycję Greków⁹⁴. Swetoniusz (70–140 r. po Chr.) podaje, że cesarz Tyberiusz zwykł kąpać się w otoczeniu dzieci, z którymi urządzał seksualne zabawy. Mimo takich zachowań, starożytni Rzymia-

⁸⁸ Por. *Testament Lewiego* XVII, 11; Również słowo „pederastia” etymologicznie oznacza pedofilię: παιδεραστής to dosłownie „człowiek kochający dzieci”. Zob. *List Barnaby* X, 6–7: „...żebyś nie stał się pederastą ani do takich nie upodobił... nie będziesz cudzołożnikiem, ani homoseksualistą i nie będziesz naśladował tych ludzi”.

⁸⁹ Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 94–97.

⁹⁰ Por. L. Bonafiglia, *Pedofilia! Perché? L'esigenza dei confini*, Londyn–Madryt–Nowy York–Rzym 2003, 36.

⁹¹ Nie ma zgodności co do daty uchwalenia tej ustawy. Niektórzy proponują ogólny przedział czasu między 226 a 149 r. przed Chr.

⁹² Por. G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Milano 1919, 91, n. 1. *Lex Scatinia* karała bezpośrednio gwałt na chłopcu nie będącym niewolnikiem (*stuprum cum puero*): J. Christius, *Historia legis Scatiniae*, Magdeburg 1727, 10.

⁹³ Opowiada o tym zdarzeniu Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, VI, 1, 7.

⁹⁴ S. Lilja, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Helsinki 1983, 112–121; A. Richlin, *Not before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men*, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993), 569–571.

nie nigdy nie zrobili z pedofilii kultu religijnego, jaki istniał w Atenach, gdzie seksualny związek między dorosłym a dzieckiem był wychwalany przez poetów i artystów i prowadził Ateńczyków do deprawacji w imię miłości do piękna i wtajemniczenia w meandry życia. Taki związek był w Atenach wywyższony do rangi rytuału inicjacji przy przechodzeniu z jednego okresu życia do drugiego. Przypisywano mu nawet wymiar edukacyjny, ponieważ miałyby ułatwiać dziecku zdobycie wiedzy o świecie i prawach rządzących społeczeństwem. Również mitologia grecka (np. mit o porwaniu Ganimedesa przez Zeusa) ułatwiała takie podejście. Warto jednak pamiętać, że w starożytnej Grecji pedofilia, jeśli dotyczyła bardzo małych dzieci była surowo zakazana. Prawodawca Aten, Solon, sam pederasta, na początku VI w. przed Chr. przewidywał karę śmierci dla dorosłego, który by wykorzystał seksualnie zbyt małe dziecko.

Temat pedofilii nie pojawia się w NT w sposób bezpośredni, choć jako grzech natury seksualnej może zostać zakwalifikowany jako rozwiązłość (πορνεία), o którym św. Paweł mówi wielokrotnie. Pisma zawarte w NT wychodzą naprzeciw palącym problemom wspólnot, do których były kierowane i poruszały tylko te kwestie, którymi owe wspólnoty żywotnie były zainteresowane. A zatem fakt, że w łonie Kościoła pierwotnego nie uobecniły się tego typu wynaturzenia, wyjaśnia, dlaczego problem pedofilii, tak rozpowszechnionej w I w. po Chr. wśród pogan, został pominięty przez autorów NT.

5.4. KONKLUZJA

W katalogach występów w NT grzechy natury seksualnej (πορνεία) zajmują więcej miejsca niż grzechy bałwochwalstwa. Musiały być zatem najbardziej widocznym aspektem postępowania pogan, tworząc jaskrawy kontrast z moralnością judaizmu i z moralnością wypływającą z prawa naturalnego (Rz 1, 19–32) i z Bożego Objawienia w Jezusie Chrystusie. Napiętnowanie seksualnej rozwiązłości jako przeszkody w wejściu do królestwa Bożego stawało się w zamyśle autorów NT przestrogą dla tych wierzących, których pogańska przeszłość, naznaczona podobnymi grzechami, i źle zrozumiana ewangeliczna wolność mogła stanowić nadal silną pokusę.

6. POGAŃSKIE PODEJŚCIE DO PRACY W NT

W swoich listach św. Paweł bardzo często mówi o pracy manualnej. Tesaloniczynom może się pochwalić, że *pracował nocą i dniem, aby nikomu z was nie być ciężarem* (1 Tes 2, 9); *u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy i w nocy i w dzień, aby dla nikogo z was nie być ciężarem* (2 Tes 3, 8); *jesteśmy utrudzeni pracą rąk naszych* (1 Kor 4, 12). 2 Kor 11, 27 powtarza, że *często był w pracy i umęczeniu*.

Paweł zawsze łączył misję ewangelizacyjną z pracą manualną i poczytywał to sobie za wielką chlubę. Ten jego wybór staje się jasny w Listach do Koryntian.

Paweł zrezygnował z korzystania z pomocy innych osób, żeby ułatwić rozszerzanie się Ewangelii. Chciał, żeby jego misja ewangelizacyjna była rozumiana przez ludzi jako coś bezinteresownego i całkowicie bezpłatnego. W 1 Kor 9, 13–15 mówi: *Czyż nie wiecie, że ci, którzy trudzą się około ofiar, żywią się ze świątyni, a ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza?* ¹⁴ *Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię.* ¹⁵ *Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem. Piszę zaś to, nie żeby coś osiągnąć w ten sposób. Wolalbym raczej umrzeć niż... Nikt mię nie pozbawi mojej chluby... Jakąż przeto mam zapłatę? Otóż tę właśnie, że głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia.* ¹⁹ *Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam.* W odróżnieniu od innych wędrownych nauczycieli nie bierze żadnych pieniędzy za swoją misję: *Nie jesteśmy bowiem, jak wielu, którzy kupczą słowem Bożym, lecz ze szczerości, jak od Boga mówimy w Chrystusie przed Bogiem* (2 Kor 2, 17). Czasem ironizuje w stosunku do Koryntian, którzy być może woleli inny styl misyjny: *Czyż popełniłem jakiś grzech przez to, że poniżałem siebie, by was wywyżżyć? Że za darmo głosiłem ewangelię Bożą* (2 Kor 11, 7). *O ile otrzymaliście mniej niż pozostałe Kościoły? Chyba tylko o tyle, że nie byłem dla was ciężarem? Wybaczcie mi tę krzywdę!* (2 Kor 12, 13). Z dumą przypomina Koryntianom: *kiedy byłem u was i znajdowałem się w potrzebie, nikomu nie okazałem się ciężarem. ... W niczym nie obciążałem was i nadal nie będę was obciążał. Zapewniam was przez będącą w mnie prawdę Chrystusa, że nikt nie pozbawi mnie tej podstawy do chlubienia się w granicach Achai* (2 Kor 11, 9–10). *Nie szukam bowiem tego, co wasze, ale was samych* (2 Kor 12, 14). *Ja zaś bardzo chętnie poniosę wydatki i nawet siebie samego wydam za dusze wasze* (2 Kor 12, 15).

Dzięki własnej uczciwej pracy św. Paweł może się sam utrzymać i uniknąć oskarżeń o wykorzystywanie innych. W ten sposób jego misja ewangelizacyjna była wolna od wszelkich podejrzeń, które ludzie tak szybko wysuwają. Ideał, jakim się kieruje św. Paweł, to stoicki ideał autarchii (αὐτάρκεια), czyli samowystarczalności. Mówi o tym w Flp 4, 11–12: *nauczyłem się wystarczać sobie* (αὐτάρκης) *w warunkach, w jakich jestem. Umieć cierpieć będę, umieć i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku. Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia.* Tego samego uczy innych chrześcijan. Autor Drugiego Listu do Tesaloniczan nawiązuje do tego paulińskiego etosu pracy: *Słyszemy, że niektórzy wśród was... wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem własny chleb jedli* (2 Tes 3, 11–12).

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że św. Paweł, choć woli sam się utrzymywać, nie jest niewolnikiem pracy i chętnie przyjmuje pomoc finansową, szczególnie wtedy gdy nie było sytuacji dwuznacznych i Ewangelia nie odnosiła żadnego uszczerbku. Na przykład wielokrotnie przyjął pomoc od Filipian z Macedonii: *W każdym razie dobrze uczyniliście, biorąc udział w moim ucisku.* ¹⁵ *Wy, Filipianie, wiecie przecież, że na początku głoszenia Ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, za-*

den z Kościołów poza wami jedynymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodu i rozchodu,¹⁶ bo do Tesaloniki nawet raz i drugi przysłaście na moje potrzeby.¹⁷ Mówię zaś to bynajmniej nie dlatego, że pragnę daru, lecz pragnę owocu, który wzrasta na wasze dobro.¹⁸ Stwierdzam, że wszystko mam, i to w obfitości: jestem w całej pełni zaopatrzony, otrzymawszy przez Epafrodyta od was wdzięczną woń, ofiarę przyjemną, miłą Bogu (Flp 4, 14–18).

Intensywna praca fizyczna wśród Greków była dla Pawła źródłem upokorzeń i cierpienia. Warto więc naświetlić pokrótce różnicę, jaka istniała w podejściu do pracy w judaizmie i w kulturze grecko-rzymskiej.

6.1. STOSUNEK DO PRACY W JUDAIZMIE

Stosunek św. Pawła do pracy nie jest niczym nowym w Piśmie Świętym. Tradycja żydowska od zawsze miała pozytywne nastawienie do pracy fizycznej. Żyd nigdy nie uważał, że praca fizyczna jest czymś upokarzającym. Świadczy o tym hymn o mądrości w Księdze Hioba (Hi 28). Podobną pochwałę pracy fizycznej widać w Księdze Syracha (Syr 38, 27–32). W kulturze żydowskiej, dla której obca była wszelka duchowość dualistyczna, stosunek człowieka do rzeczywistości materialnej nie był z gruntu negatywny. *Homo faber*, człowiek pracujący fizycznie nie był osobą stojącą niżej od innych. Wiemy z historii, że wielu rabinów wykonywało różne zawody związane ściśle z pracą fizyczną. Rabbi Jeshua był kotłowym i łopatą ładował opał do pieca. Rabbi Saul był robotnikiem pracującym na dniówkę. Obaj żyli między 70 a 125 r. po Chr., czyli prawie w tym samym okresie, co św. Paweł. U Żydów, zajmujących się studiowaniem Tory, praca fizyczna była uważana nie tylko za godne źródło utrzymania, ale i przyczyniała się do tego, żeby nie ciążyło finansowo na uczniach. A zatem postawa św. Pawła w środowisku żydowskim nie była niczym szokującym⁹⁵.

W czasie swojej drugiej podróży misyjnej w Koryncie św. Paweł zamieszkał w domu Akwili i Pryscylli, którzy trudzili się tym samym rzemiosłem. On sam zostaje określony jako σκηνοποιός – producent namiotów (Dz 18, 1–3). Termin grecki σκηνοποιός pozwala jednak na podwójną interpretację: Paweł mógł być tkaczem, wykonującym namioty z tkanin, albo rymarzem, czyli wykonywał namioty ze skór zwierzęcych. Zarówno jedna, jak i druga interpretacja jest możliwa. Tkacz, czy rymarz? Wydaje się, że raczej ta druga odpowiedź jest bardziej prawdopodobna. Paweł z nożem i szydłem w ręku wyprawiał skóry, wyrabiał z nich namioty i inne skórzane przedmioty. Takiego rzemiosła Paweł musiał wyuczyć się od swojego ojca, ponieważ w tradycji żydowskiej bardzo często zawód ojca przechodził na syna. W tradycji grecko-rzymskiej było to regułą. Przyuczenie do zawodu rymarza trwało wtedy od dwóch do trzech lat i wymagało żelaznej dyscypliny. Taką naukę św. Paweł musiał podjąć jako młody chłopak w wieku 13–15 lat. Również ówczesna i późniejsza doktryna rabinów nakładała na ojców nauczanie synów w odpowiednim zawo-

⁹⁵ G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1989², 54–59; R.F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia 1980, 23–24.

dzie. W Misznie znajdujemy takie zdanie: *Kto nie uczy swojego syna zawodu, uczy go jak być złodziejem* (t. *Qiddushin* 1, 11). Ideałem było wtedy, żeby młody człowiek jednocześnie uczył się zawodu i studiował Prawo mojżeszowe. Taki ideał przekazywała tradycja rabinów: *Każde studiowanie Tory, które nie idzie w parze z wyuczeniem zawodu, kończy się niczym i prowadzi do grzechu* (t. *Avot* 2, 2)⁹⁶.

6.2. STOSUNEK DO PRACY W KULTURZE GRECKO-RZYMSKIEJ

Inaczej przedstawia się sprawa w kulturze grecko-rzymskiej. Ideał humanistyczny, który w niej dominował, wymagał całkowitego poświęcenia się kształtowaniu intelektu i osobowości. To całkowite poświęcenie się ideałowi humanistycznemu Grecy nazywali *παιδεία* a Rzymianie po łacinie *otium*⁹⁷. Pracę fizyczną zostawiali niewolnikom. Gardzono natomiast człowiekiem wolnym, który trudnił się rzemiosłem albo inną pracą manualną. Nawet Arystoteles, który przecież cenił sobie rolników i pasterzy, twierdził, że ich cnota (*ἀρετή*) nie ma nic wspólnego z pracą, którą wykonują. Ten ich sposób życia Arystoteles określa jako pospolity (*φauλός*)⁹⁸. Cyceon uważał z kolei, że pracami niewolniczymi (*illiberales*) i pospolitymi (*sordidi*) są wszystkie prace opłacane. Pobieranie pensji według niego jest ceną niewolnictwa (*ipsa merces auctoramentum servitutis*)⁹⁹.

Święty Paweł, przyjeżdżając do Europy zdominowanej przez kulturę grecko-rzymską, musiał siłą rzeczy przynależeć do masy ludzi pogardzanych, którzy własną pracą utrzymują się przy życiu. On sam jest świadomy tego, że praca fizyczna jest w oczach Greków poniżeniem (*Czyż popełniłem jakiś grzech przez to, że poniżałem siebie, by was wywyżżyć? Że za darmo głosiłem ewangelię Bożą* – 2 Kor 11, 7; zob. też 2 Kor 11, 27). Był świadomy, że jest apostołem Boskiego przesłania o zbawieniu; świadomy doniosłości misji, do której został powołany, choć pozbawiony całkowicie społecznego prestiżu i społecznej godności.

Mówiąc o stosunku do pracy fizycznej w świecie grecko-rzymskim, warto przypomnieć innych filozofów stoików i cyników, którzy nic sobie nie robili z ogólnie przyjętych zasad i normalnie zarabiali na swoje utrzymanie. Dla nich wzorem do naśladowania był Sokrates: *Jakiż człowiek jest bardziej wolny ode mnie. Nie przyjmuję od nikogo ani podarków, ani zapłaty?*¹⁰⁰. Dion Chryzostom

⁹⁶ R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna 1984, 41.

⁹⁷ „Grecy czas wolny traktowali poważnie, o czym świadczy późniejsza historia słowa, którym go określali: greckie *scholē* przeszło w łacińskie *schola*, z którego wywodzi się słowo «szkoła» w wielu językach... Dla Arystotelesa czas wolny był celem pracy – pracy nie w sensie jakiś konkretnych czynności, lecz w ogólnym sensie *ascholia* (brak czasu wolnego) – por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1177b, 4–6 – Terminem *ascholia* Arystoteles nazywał prowadzenie interesów, a jego łaciński odpowiednik *negotium* przetrwał w języku francuskim... (Według Arystotelesa) pracujemy po to, żeby dysponować czasem wolnym, ponieważ tylko w czasie wolnym możemy prowadzić życie kontemplacyjne...” – por. R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, Poznań 2010, 31–32.

⁹⁸ Arystoteles, *Polityka*, VI, 4, 12; podobnie Ksenofont, *O gospodarstwie (Ekonomik)*, IV, 2; VI, 2.

⁹⁹ Cyceon, *De officiis*, I, 42: „...opificesque omnes in sordida arte versantur”.

¹⁰⁰ Ksenofont, *Apologia Sokratesa*, 16.

z Prusy, zwolennik stoicyzmu i cynizmu był ogrodnikiem, a Muzoniusz Rufus pracował na farmie.

Praca fizyczna więc nie dyskwalifikowała człowieka, nie zaliczała go do grona ludzi niewykształconych. Święty Paweł, o czym świadczą jego listy, jest jak najbardziej człowiekiem wykształconym i inteligentnym.

7. ZAKOŃCZENIE

Wysiłek ewangelizacyjny, podjęty przez apostołów wśród pogan, był wielkim wyzwaniem wynikającym z teologicznej konieczności (Mt 28, 19–20), która doszła do głosu z całą siłą przede wszystkim w Listach św. Pawła. Świadomość teologicznej konieczności niesienia zbawienia poganom stała się jedynym powodem, dla którego chrześcijaństwo od samego początku swojego istnienia stało się religią otwartą na wszystkich. Choć obciążone żydowskim separatyzmem i żydowską dbałością o rytualną czystość, potrafiło w pogłębionej refleksji nad wydarzeniem Chrystusa pokonać wewnętrzny opór judaizujących chrześcijan i właściwie odczytać swą misję jako realizację uniwersalnej woli Boga zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4).

Z lektury NT wynika, że zaistnienie chrześcijaństwa wśród pogan nie odbyło się bezkonfliktowo. Wystawione na pokusy bałwochwalczego i niemoralnego życia, pozbawione normatywnych przepisów Prawa mojżeszowego, które Żydom dawały poczucie pewności i cementowały narodową solidarność, chrześcijaństwo z trudem nawiązywało dialog z tym szczególnym rozmówcą, jakim było pogaństwo. Wielowiekowa mądrość Greków, synkretyzm religijny, orficko-pitagorejskie rytuały inicjacyjne, obyczajowość religijno-społeczna, moralna degeneracja to te aspekty świata pogańskiego, które najbardziej zaprzętały uwagę autorów NT. Ale im bardziej konfrontacja z pogaństwem wymuszała na nich konkretne reakcje, tym bardziej konsolidowało się w nich przeświadczenie o wyjątkowości przesłania, którego byli apostołami i za które czuli się odpowiedzialni. Przecież bez tej konfrontacji z pogaństwem, niekiedy bardzo szorstkiej, nie powstałaby większość Listów św. Pawła. Problemy chrześcijan, żyjących wśród pogan, czasem bardzo prozaiczne, sprawiały, że Apostoł czuł gwałtowną potrzebę wyjaśnienia, na czym polega w danej sytuacji życie chrześcijańskie w duchu dziecięctwa Bożego i podejmował kwestie, dzięki którym mamy dzisiaj dostęp do jego apostołskiego serca, wrażliwości i zrozumienia.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa: PWN 1960.
Allan T. *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, *Novum Testamentum* 27 (1987), 125–140.
Aune D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company 1983.

- Barbaglio G., *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna: EDB 2005².
- Barbaglio G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi: Cittadella 1989².
- Barrett C.K., *La prima lettera ai Corinti*, Bologna: EDB 1979.
- Barrett C.K., *Christianity at Corinth: Essays on Paul*, London 1982, 1–27.
- Becker J., *Zum Problem der Homosexualität in der Bibel*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 31 (1987), 36–60.
- Bonafiglia L., *Pedofilia! Perché? L'esigenza dei confini*, Londyn–Madryt–Nowy York–Rzym: Firera & Liuzzo Publishing 2003.
- Bultmann R., *The Greek and Hellenistic Use of “ἀλήθεια”*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, vol. I, Grand Rapids 1995, 238.
- Bultmann R., „ἁθανασία”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1995, red. G. Kittel, vol. III, 22–25.
- Bultmann R., „γινώσκω”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 689–719.
- Cipriani S., *Le lettere di Paolo*, Assisi: Cittadella 1991.
- Corriveau R., *Liturgy of Life*, Bruksela–Paryż–Montreal: Desclée de Brouwer 1970.
- Christius, J., *Historia legis Scatiniae*, Magdeburg 1727.
- Dihle A., „πύχη”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. IX, 608–617.
- Dupont J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris: J. Gabalda 1949.
- Fee G.E., *The first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company 1987.
- Hoffmann O., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster: Aschendorff 1969².
- Hock R.F., *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia: Fortress 1980.
- Horsley A.R.A., *Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1 Corinthians 8–10*, Catholic Biblical Quarterly 40 (1978), 574–589.
- Jawett R., *Paul's Anthropological Terms*, Leiden: E.J. Brill 1971.
- Jervis L.A., *Peter in the middle: Galatians 2:11–21*, w: *Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson*, ed. by S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2000, 45–62.
- Kieffer R.R., *Foi et justification a Antiochie. Intrprétation d'un conflit (Ga 2, 14–21)*, (Lectio Divina 111), Paris: Cerf 1982.
- Kim C.H., *The Papyrus Invitation*, Journal of Biblical Literature 94 (1975), 391–402.
- Krämer H., „προφήτης”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VI, 783–796.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa: PWN 1994.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Pallottinum 1993.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Liddell H.G., Scott R., *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze: Le Monnier 1993¹¹.
- Lilja S., *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica 1983.
- Maurer C., „συνείδησις”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VII, 902–919.
- Murphy-O'Connor J., *St. Paul's Corinth. Text and Archeology*, Wilmington: Glazier 1983.
- Oster R.E., *Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7, 1–5; 8, 10; 12, 2–6; 12, 14–26)*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 83 (1992), 52–73.
- Peel M.L., *Gnostic Eschatology and The New Testament*, Novum Testamentum 12 (1970), 141–165.
- Penna R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna: EDB-Edizioni Dehoniane 1984.
- Pesch R., *Atti degli Apostoli*, Assisi: Cittadella editrice 1992.

- Petersen W.L., *Can ἀρσενικοὶ be Translated by «Homosexuals»? (1Cor 6:9; 1Tim 1:10)*, *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 187–191.
- Pitta A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline 2001.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 1994.
- Quell G., *The OT Term מְנַזֵּם*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 232–237.
- Richlin A., *Not before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men*, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993), 569–571.
- Roloff J., *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981.
- Rotondi G., *Leges publicae populi Romani*, Milano: Società editrice libraria 1919.
- Schmithals W., *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.
- Schneider G., *Kontestacja w Nowym Testamencie (Ga 2, 11–14)*, *Concilium* 1–10 (1971), 364–369.
- Scroggs R., *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia: Fortress 1983.
- Scruton R., *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. z ang. T. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2010.
- Senft C., *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1979.
- Strecker G., *Paulus und Homosexualität in biblischer Sicht*, *Kerygma und Dogma* 28 (1982), 127–141.
- Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, vol. VI, Grand Rapids 1995.
- The Oxyrhynchus Papyri*, red. D. Leith, D. C. Parker, S.R. Pickering, N. Gonis, M. Malouta, t. 1, Londyn: The Egypt Exploration Society 1898.
- Willis W.L., *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, California: Chico 1985.
- Wright D.F., *Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενικοὶ (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, *Vigiliae Christianae* 34 (1984), 125–153.
- Von Der Osten-Sacken P., *Paulinische Evangelium und Homosexualität*, *Berliner theologische Zeitschrift* 2 (1986), 28–49.
- Yarbrough O.L., *Not like the Gentiles. Marriage in the Letters of Paul*, Atlanta: Scholars Press 1984.
- Zaas P.S., *Catalogues and Context: 1 Corinthians 5 and 6*, *New Testament Studies* 34 (1988), 622–629.
- Zieliński T., *Objawienie się boga w prawdzie*, w: tenże, *Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991, 119–128.
- Zieliński T., *Hellenizm a judaizm*, t. 1, Warszawa–Kraków: J. Mortkowicz, Towarzystwo Wydawnicze 1927.

EARLY CHURCH IN CONFRONTATION WITH PAGAN WORLD IN LIGHT OF NEW TESTAMENT WRITINGS

Summary

A particular attitude of the Early Church to pagans resulted from a “theological necessity” to proclaim the Gospel to all people (Mt 29:19). This universal aspect of early Christianity is often present in the New Testament (1 Tm 2:3). The analysis of some texts (Acts 13:13–52; 1 Cor 8:1–13; Gal 2:2–5:14) shows that mission among pagans was based on three theological premises: logic of God’s plan of salvation, knowledge of God revealed in Jesus Christ and the truth of the Gospel. They are exegetically presented and explained. Further we presented these aspects of pagan religiosity which would lead to conflicting situations with Christian communities: propriety/ impropriety of Christians eating pagan sacrifices (1 Cor 8:1–13), uncertainty about future and desire for ecstatic experiences and spiritual gifts (1 Cor 12–13) and unbelief in body resurrection. Explaining those aspects, the author attempts to present historical and cultural background of pagan religiosity based on the works of ancient writers. Another element of confrontation of New Testament writers with pagans is their constant

stigmatizing of immoral pagan life. It is done both in many lists of offences, which include mainly sexual sins (generally called πορνεία) and in criticizing concrete immoral attitudes and desires (e.g. incest and homosexuality). Also pedophilia, though it is not directly listed in the New Testament, was very common in the pagan world and it completes the image of moral pagan corruption and undoubtedly could have been classified by saint Paul as sexual depravity – πορνεία (Ro 1:26-27). Finally, we confronted the attitude to manual labor in Jewish culture and in Greco-Roman culture. In Jewish culture we can talk about work ethos, which gave material means for support and did not disturb more spiritual work, such as studying the Torah. In Greco-Roman culture manual work was despised. That resulted from a dominant humanistic ideal (Greek παιδεία, Latin otium), which demanded a total dedication to intellectual and personal development. Manual work was left for slaves.

Key words: pagans in the New Testament, Early Church in relation to pagans, pagan immorality, openness to pagans, theological necessity, evangelization of pagans, evangelization premises, need to proclaim the Gospels to pagans, *missio ad gentes*

Nota o Autorze

Ksiądz **Arnold ZAWADZKI**, prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (2009), autor monografii *Il peccato di Gabaa. Os 10, 9–10.11–15 e i suoi echi in Geremia* (Studia Biblica Lublinensia 8; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010) i wielu artykułów, adiunkt w Katedrze Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych ST w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, wykładowca ST i NT w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W badaniach koncentruje się na pismach Proroków Mniejszych i ich oddziaływaniu w kontekście całej tradycji prorockiej. Kontakt – e-mail: zawadzki.a@icloud.com

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

USPRAWIEDLIWIAJĄCY WYMIAR EUCHARYSTII

Słowa kluczowe: Eucharystia, sakrament, usprawiedliwienie, łaska, odpuszczenie grzechów, uświęcenie, odnowienie

1. Wprowadzenie. 2. Pozytywny wymiar usprawiedliwienia w Eucharystii. 2.1. Zjednoczenie z Chrystusem. 2.2. Przebóstwiające zjednoczenie z Bogiem. 3. Negatywny skutek usprawiedliwienia w Eucharystii – odpuszczenie grzechów. 4. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Łaska usprawiedliwienia urzeczywistnia się w całej pełni w Eucharystii. Wieczerza Pańska jest naturalnym wynikiem dwu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrztu i bierzmowania, ich owocem i najwyższym uwieńczeniem. W tym sakramencie nasza „komunia” z Chrystusem staje się doskonała. Nie sposób pójść dalej niż Eucharystia, ani niczego do niej dodać.

Prawdą jest, że w każdym sakramencie jest obecny Chrystus, ponieważ to On działa osobiście i bezpośrednio dla naszego zbawienia; w Eucharystii jednak obecność ta staje się tak rzeczywista i przeobrażająca, że przeobraża wierzącego „we własnej substancji. Błoto nie jest już błotem: po przyjęciu formy królewskiej staje się samym ciałem króla”¹.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie usprawiedliwiającego wymiaru Eucharystii. Sakrament ten ma zarówno pozytywny, jak i negatywny wymiar. Eucharystia jest sakramentem, który dokonuje prawdziwego, stopniowego usprawiedliwienia poprzez przeobrażenie całego ludzkiego „być” w zmartwychwstałego Chrystusa, co znajdzie uwieńczenie w ostatecznym królestwie, w które włączone jest całe życie chrześcijańskie. Jest to wspaniała synteza łaski i współpracy człowieka, życia sakramentalnego i życia ascetycznego, liturgii i życia, teraźniejszości i przyszłości.

¹ Zob. Nikolaos Kabazylas, *O życiu w Chrystusie (Peri tes en Christozoes)*, PG 150, 493–727, miejsce cyt.: PG 150, 581A.

2. POZYTYWNY WYMIAR USPRAWIEDLIWIENIA W EUCHARYSTII

2.1. ZJEDNOCZENIE Z CHRYSTUSEM

Eucharystia jest sakramentem centralnym. Ma szczególny status wśród innych sakramentów, z jednej strony ze względu na jej ustanowienie bezpośrednio przez Chrystusa, a z drugiej strony – na to, czego udziela ona ochrzczonej. Ustanowienie Eucharystii jest wyraźnie odnoszone do decyzji Jezusa przed śmiercią, czego nie ma w przypadku innych sakramentów². Udziela ona osobowej obecności Jezusa, samego Jego bytu, czego inne sakramenty nie realizują w taki sposób i w takim samym stopniu³.

Szukając dogmatycznych implikacji nauki o usprawiedliwieniu na gruncie Eucharystii, nie trudno zauważyć, że w tym sakramencie dochodzi do głosu przede wszystkim pozytywny aspekt usprawiedliwienia grzesznika, a mianowicie uświęcenie i odnowienie wnętrza człowieka. Przez sakrament eucharystyczny Chrystus jednoczy ze sobą ludzi, którzy wierzą w Niego i którzy zostali ochrzczeni. „Skutkiem tego sakramentu dokonywanym w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem”⁴. Z Eucharystii spływa na usprawiedliwionych łaska i z „największą skutecznością przez nią dokonuje się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła”⁵. Owo uświęcające zjednoczenie, źródło odnowy⁶, wychwalanie Boga⁷, przebaczenie grzechów, misterium eucharystyczne czyni z uczniów Jezusa byty, które Duch Święty przyłącza do Jego paschy i uzdatnia do dziękczynienia za odwagę daru z siebie⁸. Eucharystia jawi się nam jako „źródło” usprawiedliwienia. Według Soboru Florencyjskiego: „skutkiem tego Sakramentu, dokonywam w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem. A ponieważ przez łaskę człowiek zostaje włą-

² *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, 273.

³ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006, 275–276. Warto przypomnieć w tym miejscu, że w rozumieniu obecności Chrystusa w Eucharystii brak jest zasadniczych różnic między katolikami a luteranami. W *Dokumencie z Paderborn* luteranie uznali za poprawną formułę trydencką, że Jezus Chrystus obecny jest w Eucharystii „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie”. Wspólnie z katolikami przyznali, że chrześcijanie w różny sposób wyrażali wiarę w tę obecność, której nie da się ująć wyczerpująco za pomocą jakichkolwiek wyrażań. Chociaż wspólne stosowanie określenia „obecność sakramentalna, nadprzyrodzona i duchowa” nabrały w obu tradycjach odmiennego znaczenia, to jednak posługiwano się nimi w celu wykluczenia przestrzennego czy naturalistycznego oraz czysto wspomnieniowego czy symbolicznego sposobu rozumienia tej obecności. Por. *Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholische Evangelisch Kommission* 1978, w: DWÜ I, 269–295 [cyt. dalej jako Paderborn]; *Wieczerza Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, 169–196; zob. B. Sesboüé, *L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques*, Istina 18/2 (1973), 210–229; L. Scheffczyk, *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, MThZ 30 (1979), 192–207.

⁴ *Dekret dla Ormian*, OCD II–1, 1121, BF VII, 286.

⁵ KL 10.

⁶ KK 11; por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20 listopada 1947 r., AAS 39 (1947), zwł. 552.

⁷ KL 10.

⁸ *Znaki zbawienia...*, dz.cyt., 278.

czony w Chrystusa i łączy się z Jego członkami, stąd wynika, że przez ten sakrament u godnie przyjmujących wzrasta łaska. Wszystkie skutki, jakie materialny pokarm i napój wywołują w życiu cielesnym: utrzymanie, wzmocnienie, regeneracja i radość – ten sakrament dokonuje w stosunku do życia duchowego. Jak mówi papież Urban, odnawiamy w nim wdzięczną pamięć naszego Zbawiciela, odrywamy się od złego, umacniamy w dobrym, doznajemy wzrostu cnót i łask⁹. Magisterium podaje także zasadę zespalającą zbawcze owoce Eucharystii, twierdząc niemal nieustannie, iż daje ona cnoty, łaskę jedności i miłości¹⁰, a to dlatego, że łaska ta wynika bezpośrednio z treści i sensu tegoż Sakramentu, który – jak była już o tym mowa – jest obecnością Ofiary Pana, złożonej Bogu Ojcu na wykupienie ludzi. Twierdzenie to opiera się również na świadomości wielokrotnie wypowiedzianej, że skuteczność Ofiary eucharystycznej jest taka sama jak Ofiary krzyża¹¹.

Zasadniczym aspektem łaski sakramentalnej w Eucharystii jest zatem sprawianie bardzo ścisłego i zażyłego zjednoczenia z Chrystusem, które istnieje już i działa w formie zaczątków w człowieku ochrzczonego, a zostaje wzmocnione darami Ducha Świętego¹² w sakramencie bierzmowania. Mówi o tym wyraźnie definicja usprawiedliwienia, w której czytamy, że dzięki usprawiedliwieniu człowiek zostaje odnowiony i uświęcony wewnętrznie, a dzieje się to przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, stąd człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwym, z nieprzyjaciela (Bożego) przyjacielem, aby był dziedzicem według nadziei życia wiecznego¹³. Chrystus się nam oddaje wraz ze swoim własnym życiem, starając się nas podnieść i przeobrazić we własnej sferze istnienia¹⁴. Stając się naszym podtrzymaniem i odnowieniem, pociąga nas do swojej służby, umacniając w nas wiarę, nadzieję i miłość. W Eucharystii mamy także komunię wyjątkową, albowiem dając nam Jezusa osobowo, choć pod postaciami chleba i wina, ustala ona jak najbardziej realną i możliwie ścisłą więź człowieka z Bogiem w Słowie Wcielonym, a w konsekwencji także ze wszystkimi ludźmi posilającymi się Eucharystią. Jak bowiem słusznie zauważa M.J. Scheeben: „Przez przemianę chleba Chrystus właściwie nas przyjmuje wirtualnie w swoje ciało, gdyż chleb symbolizuje nasze ciała,

⁹ BF VII, 286.

¹⁰ DS 783, 1635.

¹¹ DS 3339. Zob. J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz.cyt., 275–276.

¹² Por. S.C. Napiórkowski, *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, *Znak* 29 (1977), nr 277–278 (7–8), 794–803; tenże, *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24 (1977), nr 2, 29–40; tenże, *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko-protestanckim*, *Sprawozdania TN KUL* 25 (1976), 31–38.

¹³ Por. DS 1528.

¹⁴ Istotę Eucharystii jako ofiary wyrazili luteranie i katolicy w sformułowaniu, że „świętowanie Eucharystii jest ofiarą chwały i samozaofiarowaniem czy ofiarą Kościoła. *Deklaracja z Saint Louis 1967*, 1. Ofiara zaś Chrystusa raz na zawsze złożona na krzyżu, jest jedyną ofiarą za grzechy, której się w Eucharystii nie powtarza i nie dopełnia, lecz jej skuteczność uobecnia na nowo we wspólnocie. *Das Herrenmahl...*, dz.cyt., nr 56. Przekonanie, katolików, że Kościół ofiaruje we Mszy Chrystusa, nie kwestionuje wystarczalności ofiary krzyżowej, co wyjaśnili współcześni teologowie katoliccy. Por. *Paderborn* 57–61; *Saint Louis* I, 2. Por. E. Iserloh, „*Das Herrenmahl*” im römisch-katholischen und evangelischen Gespräch, *ThRv* 75 (1979), 177–182.

których jest pokarmem i które go asymilują. Przez przemianę chleba, jako odżywiającej nas substancji, Chrystus pod pewnym względem przemienia nas w swoje ciało”¹⁵. W ramach gestu sakramentalnego dokonuje się więc rzeczywiście to, co on oznacza i na co wskazuje. Chrystus staje się jednością z nami, komunikuje siebie w znaku dla naszego życia z takim odniesieniem ontycznym, które jest i pozostanie na zawsze tajemnicą, ale dogłębnie prawdziwą, choć niewyobrażalną¹⁶.

Eucharystia jest pokarmem duchowym, umacniającym nas wewnątrz i posilającym tak, byśmy żyli życiem Pana. Jest ponadto lekarstwem wyzwalającym nas z win codziennych i chroniącym przed popełnieniem grzechu śmiertelnego. Jest także działającym już w nas początkiem przyszłej chwały i szczęścia wiecznego, do którego jesteśmy przeznaczeni¹⁷. Są to z istoty swej te same owoce, jakie męka Chrystusa dała całemu światu, a które obecnie, dzięki Sakramentowi, stają się obecne we wszystkich przyjmujących Ciało i Krew Pana. Otrzymuje się je, ponieważ Eucharystia z woli Chrystusa jest – jak mówi Sobór Trydencki – „symbolem tego «ciała», którego On sam jest «Głową» (1 Kor 11, 3; Ef 5, 23), z którym nas – jako członki – chciał złączyć tak ścisłym węzłem wiary, nadziei i miłości, żebyśmy «wszyscy to samo mówili, a nie było wśród nas rozdwojenia» (1 Kor 1, 10)”¹⁸.

M.J. Scheeben odnośnie do łaski, jaką otrzymujemy w Najświętszym Sakramencie, stwierdza: „Uczestniczenie w Eucharystii, czyli Komunii św., dokonuje przede wszystkim naszej inkorporacji w Chrystusa i konsekwentnie niesie z sobą to wszystko, co się z tą inkorporacją w sposób naturalny wiąże. [...] Powiedział wprawdzie Zbawiciel, że «ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a krew moja prawdziwie jest napojem», ale powiedział także, że «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, trwa we Mnie, a Ja w nim» (J 6, 56). [...] W wypadku Eucharystii [...] nie tylko dlatego powinniśmy pragnąć Boga-człowieka, ażeby zaczerpnąć z Niego życiodajną moc, ale żeby posiadać Go w Jego osobie i Nim się radować. Właśnie przez tę żywotną moc, jakiej nam udziela, powinniśmy Go w żywym uścisku objąć i pojąć”¹⁹. Usprawiedliwiające owoce Wieczery Pańskiej wyprowadza się więc z tego, czym jest sam Sakrament: Chrystus oddaje swoje życie Ojcu za nas w męce, a obecnie, przychodząc sakramentalnie do człowieka, sprawia w nas powiększenie życia i zjednoczenia ze sobą. Skutki ukazują się i aktualizują w sposób, w jaki ten Sakrament jest sprawowany: pod postacią pokarmu i napoju. Jest on podtrzymaniem, zjednoczeniem, rozwojem, naprawieniem zła i smakiem życia²⁰. Ciało Chrystusa zostaje wydane za nas. Jest to nawiązanie do wydarzenia z Golgoty, miejsca gdzie dokonało się nasze usprawiedliwienie. Podobnie Krew za nas wylana na odpuszczenie grzechów, daje nam Tego, który usprawiedliwia. Mamy tu do czynienia ze związkiem obecności Chrystusa w Eucharystii z usprawiedliwieniem. Skoro na zasadzie

¹⁵ M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 398.

¹⁶ J.M. Lipniak, *Światło sakramentalnej uczty*, w: *Światło Słońca, które nie zna zachodu. Eucharystia jako tajemnica światła*, red. J.M. Lipniak, Świdnica 2005, 46.

¹⁷ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Seria: *Podręcznik teologii katolickiej*, t. 9, Poznań 1998, 214.

¹⁸ BF VII, 290.

¹⁹ M.J. Scheeben, dz.cyt., 414.

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, q. 19, a. 1.

antonomazji Eucharystia to Chrystus, a Chrystus jest Sprawiedliwością, to Eucharystia też usprawiedliwia. Wskazują na to owoce Komunii świętej.

Przystępować do Komunii świętej oznacza przyjmować samego Chrystusa, który ofiarował się za nas²¹. Wielu wierzących utożsamia Komunię świętą, jako fizyczne przyjęcie postaci chleba i wina, czyli Ciała i Krwi Pańskiej, z całym tematem Eucharystii. Tymczasem Komunia św. jest w aspekcie liturgicznym jedynie nawiązaniem sakramentalnego kontaktu z Eucharystią, jakkolwiek kontakt ten dopełnia Eucharystię²². Komunia św. jest najdoskonalszym przypadkiem spotkania chrześcijan z Jezusem Chrystusem. Jest to spotkanie szczególne i jedyne w swoim rodzaju – na żywo z całą Osobą Chrystusa poprzez Jego Ciało i Krew, z całą historią Jezusa i z Jego egzystencją niebieską, a poprzez Jezusa z całą Trójcą Świętą²³. Spotkanie to polega na osobowym zespoleniu się „osobą w osobę”. Szczególnie przez nie umacnia się nasze dziecięstwo Ojca Niebieskiego. Cz.S. Bartnik zauważa, że: „spotkanie osobowe składa się z wielu pasm: pasmo wiary dającej duchowe poznanie i wstęp do zbawienia, pasmo miłości stwarzającej człowieka na nowo, wprowadzającej ład na miejsce pierwotnego „chaosu” i aktualizującej nasze działanie, pasmo pewnej biernej i czynnej „łaski eucharystycznej”, pasmo łaski uświęcającej, indywidualnej i społecznej, pasmo łaski życia i działania sakramentalnego oraz pasmo spełniania się osobowego w życiu osobistym i eklezjalnym. Słowem – Komunia św. daje nam niejako bezpośrednie i realne doznanie rzeczywistości Jezusa Chrystusa i Jego dzieła odkupieńczego”²⁴.

Jezus pragnie, aby Jego uczniowie przyjmowali Go w sakramencie Eucharystii: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53). Odpowiadając na zaproszenie Jezusa, człowiek musi przygotować się do tej wielkiej i świętej chwili. Dlatego Apostoł Narodów wzywa do rachunku sumienia: „Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczny na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 27–29). Każdy, kto jest w stanie grzechu ciężkiego, przed przyjęciem Komunii powinien przystąpić do sakramentu pojednania. Inaczej Komunia byłaby czymś antyeucharystycznym. Do Stołu Pańskiego mogą przystąpić tylko chrześcijanie wolni od świadomego grzechu śmiertelnego, kar kościelnych (ekskomuniki i interdaktu), nieżyjące w jawnym grzechu ciężkim (np. konkubina-cie) i publicznie nieuznane za niegodne²⁵.

Komunia św. przyjmowana jest najczęściej tylko pod postacią chleba, ale nawet pod jedną postacią przyjmujący ten sakrament otrzymują cały owoc łaski Eucharystii. „Ze względu na wymowę znaku Komunia św. nabiera pełniejszego wyrazu, gdy jest przyjmowana pod obiema postaciami. W tej bowiem formie ukazuje się

²¹ KKK 1382.

²² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 34–46.

²³ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, 726–727.

²⁴ Tamże, 727.

²⁵ KPK, kan. 912–916; 1331; 1332.

w doskonalszym świetle znak Uczty eucharystycznej”²⁶. Za *Katechizmem Kościoła Katolickiego* możemy podać poszczególne owoce Komunii świętej. Komunia św. pogłębia nasze zjednoczenie z Chrystusem. Pierwszym owocem przyjmowania Eucharystii w Komunii jest głębokie zjednoczenie z Chrystusem Jezusem, który powiedział: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56)²⁷. Uczta eucharystyczna jest podstawą życia w Chrystusie: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6, 57). Komunia święta w przedziwny sposób dokonuje w naszym życiu duchowym tego, czego pokarm materialny w życiu cielesnym. Przyjmowanie w Komunii Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego, „ożywionego i ożywiającego Duchem Świętym”, podtrzymuje, pogłębia i odnawia życie łaski otrzymane na chrzcie. Wzrost życia chrześcijańskiego potrzebuje pokarmu Komunii eucharystycznej, Chleba naszej pielgrzymki aż do chwili śmierci, gdy zostanie nam udzielony jako wiatyk²⁸. Komunia chroni nas przed grzechem. Ciało Chrystusa, które przyjmujemy w Komunii, jest „za nas wydane”; Krew, którą pijemy, jest „wylana za wielu na odpuszczenie grzechów”. Dlatego Eucharystia nie może jednoczyć nas z Chrystusem, nie oczyszczając nas równocześnie z popełnionych grzechów i nie zachowując nas od grzechów w przyszłości. Jak pokarm cielesny służy do przywracania utraconych sił, tak Eucharystia umacnia miłość, która słabnie w życiu codziennym, a ożywiona miłość gładzi grzechy powszednie. Chrystus, dając nam siebie, ożywia naszą miłość i uzdalnia nas do uwolnienia się od nieuporządkowanych przywiązań do stworzeń; sprawia także, że zakorzeniaamy się w Nim. Eucharystia przez miłość, którą w nas rozpala, „zachowuje nas od przyszłych grzechów śmiertelnych”. Im bardziej uczestniczymy w życiu Chrystusa i pogłębiaamy przyjaźń z Nim, tym trudniej jest nam zerwać więź z Nim przez grzech śmiertelny. Celem Eucharystii nie jest jednak odpuszczenie grzechów śmiertelnych. Jest ono właściwe dla sakramentu pojednania. Eucharystia jest natomiast sakramentem tych, którzy pozostają w pełnej komunii z Kościołem. Jedność Ciała Mistycznego: Eucharystia tworzy Kościół. Ci, którzy przyjmują Eucharystię, są ściślej zjednoczeni z Chrystusem, a tym samym Chrystus łączy ich ze wszystkimi wiernymi w jedno Ciało, czyli Kościół. Komunia odnawia, umacnia i pogłębia wszczepienie w Kościół, dokonane już w sakramencie chrztu²⁹. Przez chrzest zostaliśmy wezwani, by tworzyć jedno Ciało. Eucharystia urzeczywistnia to wezwanie: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16–17) (por. KKK 1391–1396)³⁰.

Ważnym aspektem łaski sakramentalnej w Eucharystii jest zatem sprawianie bardzo ścisłego i zażyłego zjednoczenia z Chrystusem, które istnieje już i dzia-

²⁶ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 240.

²⁷ KKK 1391.

²⁸ KKK 1392.

²⁹ KKK 1396.

³⁰ J.M. Lipniak, *Światło sakramentalnej uczty...*, dz.cyt., 47–48.

ła w formie zaczątkowej w człowieku ochrzczonego, a zostaje wzmocnione darami Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania.

Istnieje jeszcze inny aspekt łaski sakramentalnej, ściśle zespolony z pierwszym i nieodłączny od niego: „Przekazując swoje życie będące podtrzymaniem naszego, Chrystus zespolił między sobą wiernych jako członki jednego ciała. Łaska Eucharystii sprawia, że jedność ciała Chrystusowego, utworzonego z ludzi ochrzczonych i bierzmowanych, staje się bardziej ściśła i czynna, działająca. Wymagana przez Chrystusa u wierzących jedność pozwala im na przekazywanie innym życia Bożego i staje się znakiem, aby świat uwierzył (por. J 10, 9–17; 15, 1–11; 17, 20–23). Jedność wierzących w Chrystusa jest jednym z istotnych owoców Jego zbawczej śmierci i zmartwychwstania, otrzymywanym sakramentalnie podczas udziału w Stole eucharystycznym. Celebrowanie Ofiary eucharystycznej i komunii z nią ściśle związana wyrażają oraz sprawiają jedność eklezjalną przede wszystkim wśród osób uczestniczących w tym świętym obrzędzie, ale także w całym Kościele. Przecież jedność ludu Bożego jest tym dobrem, które wzrasta za każdym razem, gdy wierni się spotykają w imię Jezusa Chrystusa. Powodem, dla którego Eucharystia oznacza i ożywia jedność Kościoła oraz zespolenie jego członków między sobą, jest wspólne posiadanie Jezusa w formie sakramentalnej; to właśnie stanowi rację ich wzajemnej jedności oraz jedności ich życia”³¹.

Łaska Eucharystii jednoczy również ochrzczonych między sobą. Jest „węzłem miłości”³². Chrystus, w tym sakramencie udziela siebie, daje chrześcijanom „całkowite włączenie”³³ w swe Ciało i jedność Ludu Bożego, której „stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament”³⁴. Omawiając pozytywne skutki usprawiedliwienia zawarte w Eucharystii i mając na uwadze jej zasadę jednoczącą, można wymienić główne skutki Najświętszego Sakramentu, podawane przez Magisterium i Tradycję³⁵.

Dzięki temu człowiek działa jako byt nowy, jakim jest już faktycznie, posiadany przez Chrystusa i dlatego właśnie pozostający w ścisłym zespoleniu życiowym ze wszystkimi ludźmi, którzy stali się wierzącymi uczniami Jezusa. Ochrzczeni wchodzi w ten sposób w bezpośrednią komunię z Bogiem, obecnym w historii jako Odkupiciel, który jako Żywy oddaje się wciąż za nas.

Dzięki temu wspólnemu posiadaniu Jezusa wierni stanowią Kościół – część ludzkości zespolonej wyraźnie i obiektywnie wokół Jego Ofiary i Jego miłości. Kościół stał się tym samym zdolny wielbić Ojca razem z Panem i żyć w miłości. Wypada ponadto zauważyć, że w celebrowaniu Wieczery Pańskiej Kościół urzeczywistnia konkretnie i historycznie swój byt jako ciała Chrystusowego, przedłużenia i ciągłości dzieła Odkupienia.

Trzeba przyznać rację Y. Spiterisowi, kiedy naucza, że to, co: „dogmat chalcedoński orzeka o Chrystusie, w Eucharystii sprawdza się w pewnym sensie również w człowieku. Sobór ten uczy bowiem, że natura Boska i natura ludzka są złączo-

³¹ B. Testa, dz.cyt., 216.

³² KL 47.

³³ DK 5.

³⁴ KK 11.

³⁵ BF VII, 290. Zob. J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz.cyt., 278.

ne nierozdzielnie i bez pomieszania; stworzenie, nie przestając być stworzeniem, łączy się niepodzielnie z Niestworzonym. Przyjmując w Eucharystii Chrystusa, uczestniczymy w jedności przeobrażającej to, co ludzkie, w to, co Boskie, natura ludzka podlega „przebóstwieniu”. Chrystus, „będąc Bogiem, zstępuje na ziemię, lecz z ziemi prowadzi nas do góry, staje się człowiekiem, a człowiek zostaje przebóstwiony”³⁶. Przebóstwienie, które jest finalnym etapem usprawiedliwienia jest możliwe dlatego, że uczestnicząc w jednym ciele. i jednej krwi ludzkiej, przyjmujemy w duszy Boga³⁷. „Jasne jest więc, że Chrystus wstępuje w nas i stapia się z nami, ale zmieniając nas i przeobrażając w siebie, tak jak kropla wody pogrążona w bezkresnym oceanie wonnego olejku”³⁸. To właśnie w tym sakramencie dokonuje się oblubieńcze zespolenie ludzkości z Chrystusem, dlatego Kościół i Chrystus stają się „jednym ciałem” i Kościół jest prawdziwie „ciałem Chrystusa”³⁹.

Usprawiedliwienie w Eucharystii ma szczególny status. Wieczerza Pańska jest sakramentem zakładającym najbardziej ze wszystkich naszą współpracę. Pozytywny wymiar usprawiedliwienia w tym sakramencie ujawnia się w odnowieniu i uświęceniu wnętrza człowieka, w jego wewnętrznej przemianie. Przemiana dokonana przez Eucharystię przenika wysiłek ludzki, dlatego w Boskiej Liturgii nie chodzi zwyczajnie o poprawę etyczną człowieka, ale o jego udoskonalenie ontologiczne. Człowiek przeobrażony w Chrystusa współpracuje z Nim, aby usunąć resztki „złego nawyku”⁴⁰, nie pozwalającego, aby zajaśniało w nim życie w Chrystusie. Nie chodzi już o samotny trud poprawy: Chrystus, który w Eucharystii staje się jednym w nas, staje się także naszym oczyszczeniem i „naszym towarzyszem walki”⁴¹. Nagrodą za tę walkę nie jest zwykła czystość wewnętrzna, ale coś znacznie większego, to właśnie „chleb życia staje się naszą nagrodą”⁴².

Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii uwidacznia się we wzroście świętości tych, którzy do niego przystępują. To, co nazywamy świętością chrześcijanina, nie jest owocem ludzkiego wysiłku; to eucharystyczny Chrystus stopniowo opanowuje „wtajemniczonego”: „W ten sposób zwłaszcza święci stają się święci i błogosławieni, ponieważ są zjednoczeni ze Świętym i z Błogosławionym”⁴³. Ta świętość o charakterze ontologiczno-eucharystycznym zmienia się w świętość egzystencjalną: chrześcijanin, który staje się jednym z Chrystusem, w Eucharystii powinien odzwierciedlać na co dzień życie Chrystusa, które stało się już jego życiem. W Wieczerzy Pańskiej Chrystus „jest nasz bardziej, niż my należymy do samych siebie. Jest naprawdę nasz, ponieważ zostaliśmy ustanowieni członkami i dziećmi i mamy wspólne z Nim ciało, krew i Ducha [...], dlatego wszyscy jesteśmy zobowiązani żyć nowym życiem w Chrystusie i dawać dowód zgodnej z nim sprawiedliwości”⁴⁴.

³⁶ Tamże, 593A.

³⁷ Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, Warszawa 2006, 112.

³⁸ Nikolaos Kabazylas, dz.cyt., 593C.

³⁹ Tamże, 593D–596A.

⁴⁰ Tamże, 604C.

⁴¹ Tamże, 608A.

⁴² Y. Spiteris, dz.cyt., 114.

⁴³ Nikolaos Kabazylas, dz.cyt., PG 150, 613A.

⁴⁴ Tamże, 613C.

2.2. PRZEBÓSTWIAJĄCE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM

Eucharystia, przetwarzając naszą śmiertelność mocą nieśmiertelności Chrystusa, jest warunkiem niemal biologicznym, który pozwala nam odpowiedzieć na wezwanie: „przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 13, 14). Chrystus bowiem nie jest nigdy tylko zewnętrznym wzorem, do którego człowiek stara się upodobnić przez wysiłek moralny, w ujemnym znaczeniu, jaki czasem nadaje się temu słowu. On jest Wzorem Wzorów, najwyższą Formą, na której obraz jesteśmy stworzeni i przetwarzani, i której rysy musimy odkrywać w sposób żywotny, uczestnicząc przede wszystkim w Jego zmartwychwstaniu, zawartym w Eucharystii. Eucharystia, przez swoją usprawiedliwiającą i ożywiającą moc, warunkuje naszą duchową przemianę na obraz Chrystusa⁴⁵.

Jest nieporozumieniem i prowadzi do błędu twierdzenie, że szczytowym punktem celebracji usprawiedliwienia w Eucharystii jest „przeistoczenie”. W tej dziedzinie bardziej powinniśmy raczej naśladować św. Pawła. Z całą zaciętością obstawał on przy tym, że szczytowym punktem, punktem docelowym przyjścia Jezusa Chrystusa, sensem Eucharystii jest Komunia, zjednoczenie Głowy i członków, *koinonia* z Nim, jedność Chrystusa w chrześcijanach – i że to przemienienie, przeistoczenie, przeistoczenie egoistycznych, grzesznych ludzi w ujęte Duchem dzieci Ojca, przeobrażenie odosobnionych jednostek we wspólnotę miłujących braci i siostr zupełnie słusznie musi być nazwane docelowym i szczytowym punktem posłannictwa Chrystusa i Jego przyjścia w Eucharystii⁴⁶.

Komunia św. – cielesne złączenia człowieka z Bogiem – przebóstwia nas i powoduje nasze zjednoczenie z Bogiem. Nie uchodzi niczyjej uwagi, że Boska Eucharystia nadaje chrześcijańskiemu ludowi godność, której nie podobna należycie ocenić⁴⁷. Nigdy nie będziemy w stanie ludzkim językiem wyrazić wielkości i dostojęstwa, jakie każdy z nas przeżywa, jednocząc się z Bogiem podczas Komunii świętej⁴⁸.

Człowiek jest w pełni człowiekiem, gdy żyje w Bogu i w Komunii z Nim. Dlatego św. Paweł pisze: „Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3)⁴⁹. Pan staje się żertwą w ofierze Mszy św., „gdy zaczyna być sakramentalnie obecny jako duchowy pokarm wiernych pod postaciami chleba i wina”. I w tym celu Chrystus powierzył Kościołowi tę ofiarę, by wierni uczestniczyli w niej zarówno duchowo przez wiarę i miłość, jak i sakramentalnie przez ucztę Komunii świętej⁵⁰. Uczestnictwo zaś w Wieczery Pańskiej jest zawsze zespoleniem z Chrystusem, wydającym się za nas na ofiarę⁵¹.

⁴⁵ G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, 217.

⁴⁶ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, 186.

⁴⁷ Paweł VI, *Mysterium fidei*, 85.

⁴⁸ T. Wilgosz, *Eucharystia sakramentem przebóstwienia (theosis) człowieka u wybranych teologów współczesnych*, Wrocław 1999, maszynopis, 45.

⁴⁹ R. Rogowski, *Theosis. Człowiek powołany do przebóstwienia*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 3 (1995), nr 1, 62.

⁵⁰ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz.cyt., 279.

⁵¹ Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*, 3, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX*, Londyn 1987, 139.

Usprawiedliwiający aspekt Eucharystii realizuje się w odnowieniu obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Przed upadkiem człowieka między „naturą” a „łaską” nie było żadnej sprzeczności, ale wzajemna zgodność, wzajemna komunika. Nadprzyrodzoność była prawdziwą naturą człowieka w raju, a łaska była współnaturalna. Człowiek został stworzony jako istota usprawiedliwiona. Boskość w człowieku była bardziej ludzka niż sam człowiek⁵². Eucharystia nie jest nowym zjednoczeniem z Chrystusem, obok istniejącego już zjednoczenia z łaski. Przeciwnie, zacieśnia ona i pogłębia to pierwsze i wieczne zjednoczenie, sprawia, że Chrystus przenika nas głębiej, a tym samym jesteśmy również bardziej zjednoczeni z innymi wiernymi⁵³. W Wieczerzy Pańskiej, jako sakramencie chleba i wina, pokarmu i napoju, wszystko co ludzkie dostępuje szczególnego przemienienia i wyniesienia⁵⁴.

Pojęcie „Eucharystia” oznacza dziękczynienie. Dziękować, znaczy uznawać, że wszystko jest łaską, czyli darem Boga. Na oznaczenie wszystkiego najlepiej nadają się chleb i wino, bez których nic nie jest możliwe. Są elementami samego życia. Oznaczają więc życie. Konsekrując chleb i wino, Kościół wyraża sens natury danej człowiekowi, aby żył on dla Boga. Powodując w nas śmierć instynktu własnościowego, Eucharystia przeobraża świadomość człowieka w świadomość synowską⁵⁵. Słowa o chlebie życia, które Jezus odnosi do samego siebie („Jam jest chleb życia”), należy najpierw rozumieć w sensie obrazowym, mianowicie jako wyrażenie na określenie jednorodzonego Syna Ojca (por. J 1, 14), który ludziom przynosi nowe, boskie życie, aby mieli „je w obfitości” (J 10, 10)⁵⁶. Bóg w Eucharystii wynosi stworzenie ponad jego naturę, dając mu udział w swojej własnej⁵⁷.

Człowiek, dzięki usprawiedliwiającemu przeobstwień, w rzeczywisty sposób ma razem z Bogiem tę samą naturę – naturę Boską, ale Bóg ma ją sam z siebie, sam od siebie, On nią jest, bo z natury jest Bogiem, natomiast człowiek tę samą naturę Boską ma tylko z woli Boga, Jego wolności i miłości, a otrzymał ją jako dar, jako łaskę.⁵⁸ Jeżeli ikona pozostaje w istotowej relacji do oryginału, jeżeli w związku z tym dąży do niego, zmierza ku niemu, to podobieństwo polega na tym, że człowiek zmierza ku Bogu, coraz bardziej staje mu się podobny. Był dopiero wtedy jest człowiekiem, gdy poruszony przez Ducha Świętego staje się „obrazem podobnym”⁵⁹.

⁵² R. Rogowski, art.cyt., 61.

⁵³ J. Kulisz, *Eucharystia sakramentem Wcielenia w ujęciu Teilharda de Chardin*, Collectanea Theologica 48 (1978), z. 2, 73

⁵⁴ Jan Paweł II, *Dominicae coenae*, Watykan 1980, 7.

⁵⁵ F. Varillon, *Krótki zarys wiary*, Kraków 1991, 46.

⁵⁶ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, 279.

⁵⁷ Por. M. Scheeben, dz.cyt., 168.

⁵⁸ R. Rogowski, art.cyt., 66.

⁵⁹ Tamże, 60; Aby w ogóle mówić o obrazie i podobieństwie człowieka do Boga nie sposób nie powrócić do opisu stworzenia z pierwszych stron Księgi Rodzaju: A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka a Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi! Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26–27). Co to znaczy, że Bóg daje człowiekowi udział w swojej naturze, że stwarza go na swój obraz i podobieństwo? Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Ojcowie Kościoła próbowali dać na to odpowiedź. Typowe jest u nich rozróżnienie między „obrazem i podobieństwem”, gdzie „ob-

Stworzenie człowieka na obraz Boży miało na celu jego przeobóstwienie, tj. uczestnictwo w rzeczywistościach należących do porządku istnienia samego Boga. Obraz Boży niejako predestynuje człowieka do przeobóstwienia. *Theosis* jest ostatecznym celem bytów stworzonych, pełną realizacją podobieństwa Bożego. Antropologia obrazu Bożego jest równocześnie antropologią przeobóstwienia⁶⁰. Szkoła antiocheńsko-syryjska, ukształtowana pod wpływem tradycji semickiej, utrzymywała, że nie tylko dusza, ale również ciało ludzkie uczestniczy w godności obrazu Bożego. Cały człowiek został stworzony na obraz Boży⁶¹. Człowiek został początkowo stworzony przez Boga – nie bezcieleśnie (jak się najczęściej mówi), ale otrzymał delikatne, duchowe ciało – jako obraz Boży, który przez wolność miał się rozwijać w kierunku podobieństwa⁶². Obrazem Bożym jest właśnie człowiek jako osoba, człowiek zdolny do determinowania swej natury i przekraczania jej, w celu zjednoczenia z Bogiem⁶³. Podobieństwo do Boga wyraża się również terminem przeobóstwienia, które jest końcowym etapem upodobnienia do Boga. Idea przeobóstwienia jest najmocniejszym wyrazem podobieństwa do Boga⁶⁴. Człowiekiem stworzonym „na obraz” jest osoba, zdolna ukazywać Boga w miarę, jak jej natura pozwala się przeniknąć przez łaskę przeobóstwiającą⁶⁵. Odnawia się w nas obraz Boży, gdy jest w nas i stała gotowość do oddawania chwały Bogu i nieustająca troska o duszy własnej oczyszczenie, i niesłabnąca gorliwość w dziele wspierania bliźniego⁶⁶.

Dzięki łasce usprawiedliwienia chrześcijanie zostają wszczepieni w Chrystusa przez Ducha Świętego: są „namaszczeni” przez Ducha Świętego, „uchrystusowani” i uświęceni. „W Chrystusie ochrzczeni i w Chrystusa przyobleczeni staliśmy się podobni do Syna Bożego. A ponieważ przeznaczył nas Bóg na synów przybranych, uczynił nas podobnymi do chwalebного ciała Chrystusa. Stawszy się uczestnikami Chrystusa, słusznie zwiecie się pomazańcami [...], bo przyjęliście obraz Ducha Świętego. Wszystko spełniło się na was w obrazie, ponieważ jesteście obrazem Chrystusa”⁶⁷. Kimże jest człowiek, skoro Syn Boży przyjmuje ludzką naturę? Kimże musi być człowiek, skoro tenże sam Syn Boży płaci najwyższą cenę za jego godność? Odkupiciel potwierdza prawa człowieka przez to, że przywraca mu pełnię godności, jaką otrzymał przez sam fakt stworzenia na obraz i podobieństwo Boga⁶⁸.

raz” odnosi się do bycia, podobieństwo zaś do działania. „Obraz” wskazuje na moment ontologiczny i odnosi się do natury przez nowe stworzenie (odkupienie – chrzest). „Podobieństwo” nawiązuje zaś do momentu egzystencjalnego i przywołuje logikę witalną obrazu, który popycha naturę, otrzymaną w darze przez człowieka, do rozwinięcia się i dopełnienia zgodnie z planem Bożym, aby [w ten sposób] urzeczywistniła swe możliwości i rozwinęła zawarte w sobie załączki. Komisja Teologiczno-Historyczna na Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997, 125–126.

⁶⁰ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, 141.

⁶¹ Tamże, 133.

⁶² H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, 202.

⁶³ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*..., dz.cyt., 135.

⁶⁴ Tamże, 137.

⁶⁵ Tamże, 135.

⁶⁶ Św. Leon Wielki, *Mowy*, 12, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, 44.

⁶⁷ *Pełna jest Ziemia Twego Ducha*..., dz.cyt., 121–122.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 147.

Człowiek jest powołany do tego, aby się ciągle rozwijał, przechodząc ze stanu, w którym jest obrazem Boga, do osiągnięcia podobieństwa do Niego, to znaczy do pełni dojrzałości w Chrystusie, który poprzez swoje uwielbione ciało prowadzi ludzi do Ojca⁶⁹. Droga doskonałości polega więc na dążeniu do realizacji naszej idei, istniejącej w Bogu, jest „wznoszeniem się (*anodos*) i odnowieniem (*apokatastasis*)” ku „myśli Bożej (*logos*)”, według której zostaliśmy stworzeni. Chodzi tu więc o dokonywane za pośrednictwem Chrystusa przeobótowanie człowieka, które realizuje się w takiej samej mierze, w jakiej Bóg staje się człowiekiem⁷⁰.

Cała sakramentalna rzeczywistość ma za cel coraz większą usprawiedliwiającą przemianę człowieka w obraz Chrystusa, jego stawanie się coraz bardziej „nowym stworzeniem” w Chrystusie. On jest Zbawicielem człowieka nie tylko dlatego, że go wyzwala z grzechu, ale także i przede wszystkim dlatego, że realizuje i dokonali jego bycie obrazem: to właśnie jest pierwszym motywem wcielenia – „przeobótowanie” człowieka⁷¹.

Sakrament Eucharystii, a w nim Komunia św., jednoczy ludzi z Bogiem, z Trójcą Świętą. Głęboka prawda o człowieku: bycie obrazem Trójcy Świętej, „otwartym na Boga” (*capax Dei*), otwartym na relację ze sobą, z innymi, z Bogiem⁷². Jak Bóg, wlewając w ciało człowieka duchową duszę jako wyraz swej duchowej natury, czyni go w ten sposób swoim naturalnym obrazem, podobnie wyciskając na jego duszy własne podobieństwo, czyli obraz swego Syna, czyni go swym obrazem nadprzyrodzonym; a tak jak tchnie w jego ciało duszę rozumną, by dać człowiekowi życie przyrodzone, tak również tchnie w jego duszę własnego Ducha, by mu udzielić swego Boskiego życia⁷³.

Chrystus tylko dlatego uobecnia przez konsekrację swoje ciało, by się móc z każdym człowiekiem z osobna w Komunii świętej zjednoczyć i stać się z nim jednym ciałem i by w ten sposób Słowo wcielało się niejako na nowo w każdym człowieku, przyjmując sobie naturę każdego z nas do jedności ze swoją. Stajemy się z Chrystusem czymś tak dalece jednym, że z głęboką prawdą da się o nas powiedzieć, iż należymy do Jego osoby i poniekąd jesteśmy samym Chrystusem⁷⁴. Przez Eucharystię – Komunię świętą – Syn Boży nie tylko odtwarza w nas swoje Boskie życie (Boże podobieństwo i obraz), ale je kontynuuje, łączy nas bez przerwy z jego Boskim źródłem, zapewnia nas w najwspanialszy sposób o jego istnieniu i trwaniu, a do naszego zjednoczenia z Bogiem przykłada najświętszą pieczęć i wzmacnia je najsilniejszą więzią⁷⁵.

Usprawiedliwiającym skutkiem Komunii świętej jest przemiana człowieka w Tego, którego spożywa. Idąc tym torem myślenia, należy zaznaczyć, że najważniejszą tezę teologicznego traktatu o Eucharystii nie jest twierdzenie o rzeczywistej

⁶⁹ Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg, Ojciec Miłosierdzia*, Katowice 1998, 39.

⁷⁰ H.U. von Balthasar, dz.cyt., 204.

⁷¹ *Pełna jest Ziemia Twego Ducha...*, dz.cyt., 52.

⁷² Tamże, 55.

⁷³ M. Scheeben, dz.cyt., 176.

⁷⁴ Tamże, 387.

⁷⁵ Por. tamże, 389–390.

i substancjalnej obecności, lecz zdanie mocno uwypuklone przez Sobór Trydencki: *ut sumatur* – aby był pożywany⁷⁶. Chrystus nie powiedział: „patrzcie, oto Ciało moje”, ale wyraźnie i dobitnie „bierzcie i jedzcie; bierzcie i pijcie”. Opisujać usprawiedliwiający wymiar Eucharystii, trzeba przypomnieć nauczanie św. Leona Wielkiego, który pisał: „Odrodzony człowiek, wyzbywszy się »starego kwasu złości« (1 Kor 5, 8), pożywa ciało i pije krew samego Pana. Boć nie co innego sprawia przystępowanie do Stołu Pańskiego, jeno to, że przemieniamy się w Tego, którego pożywamy. Nosząc go stale w nas, w naszej duszy i ciele, z nim wspólnie obumieramy, z nim schodzimy do grobu i z nim zmartwychwstajemy; co Apostoł tak wyraża: »Jesteście bowiem umarli, a żywot wasz ukryty jest z Chrystusem w Bogu. Gdy Chrystus, żywot wasz się ukáže, i wy z Nim ukżecie się w chwale« (1 Kol 3, 3)”⁷⁷.

Ludwik Feuerbach, filozof, teoretyk ateizmu, pod którego wpływem kształtowały się poglądy Marksa i Engelsa, wypowiedział takie zdanie: „Der Mensch ist was er isst” (Człowiek jest tym, co je). Sam, będąc osobą niewierzącą, wyraził głęboko biblijną myśl. Jeżeli człowiek, uczestnicząc w Eucharystii, z wiarą będzie karmił się Słowem Bożym i Ciałem Pańskim, jego życie stanie się podporządkowane Bogu. Ateista dał, nie wiedząc o tym, najlepsze sformułowanie pewnej tajemnicy chrześcijańskiej. Dzięki Eucharystii chrześcijanin jest naprawdę tym, co spożywa!”⁷⁸. Prawdę tę także powtarzał św. Augustyn: „Pan powierzył nam w tym sakramencie swoje Ciało i swoją Krew, sprawiając, że my sami stajemy się nimi. Rzeczywiście, również i my jesteśmy Jego ciałem i w ten sposób dzięki Jego miłosierdziu stajemy się tym, co przyjmujemy”⁷⁹.

Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą. „Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy” (1 Kor 10, 17)⁸⁰. Chrystusa więc – samego Chrystusa – przyjmujemy w Komunii eucharystycznej, a jedność nasza z Nim, która jest darem i łaską każdego sprawia, że stajemy się również w Nim jednością Ciała – Kościoła.⁸¹ Szczytowym punktem tej wspólnoty życia z Chrystusem jest sakrament Eucharystii. Dzięki niej właśnie dokonuje się nasza przemiana w Chrystusa. Na pozór w Eucharystii to my przyjmujemy i upodabniamy do nas Chrystusa; w rzeczywistości jednak to On upodabnia nas do siebie: „Jak Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6, 57). Podobnie jest w życiu naturalnym. Silniejszy asymiluje słabszego⁸². „Eucharystia ma na celu przemienienie nas w to, co spożywamy” (św. Leon Wielki); „To nie ty upodabniasz Mnie do siebie – mówi Pan – ale to Ja upodobnię ciebie do Mnie” (św. Augustyn)⁸³.

⁷⁶ A. Skowronek, *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, 89.

⁷⁷ Św. Leon Wielki, *Sermo 63*, 7: PL 54, 357, pol. tłum. *Mowy*, 63, 297–298.

⁷⁸ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, 39.

⁷⁹ Św. Leon Wielki, *Sermo Denis 6*; PL 46, 834n.

⁸⁰ KK 7.

⁸¹ Jan Paweł II, *Dominicae coenae*, 4.

⁸² T. Wilgosz, dz.cyt., 55.

⁸³ R. Cantalamessa, *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta*, Wrocław 1997, 72.

Wieczerza Pańska łączy usprawiedliwionego człowieka z Chrystusem. W Chrystusie i przez Chrystusa oddaje się jednak jednocześnie Ojcu. Bóg oddaje się człowiekowi w sposób twórczy i przeobrażający⁸⁴. Ciało Zmartwychwstałego, które staje się Ciałem eucharystycznym, przekazuje komunikującemu wierzącemu życie samego Boga, energię Jego bytu, światło Jego chwały. Ciało i Krew Chrystusa to nie są przedmioty, dane nam do biernej kontemplacji. Są przekazywanym ludziom życiem wiecznym⁸⁵. Jezus czyni nas uczestnikami swojego duchowego namaszczenia. Jego namaszczenie rozlewa się w nas; my zanurzamy się w Nim: Chrystus wlewa się w nas i miesza się z nami, zmieniając nas i przemieniając w siebie⁸⁶. Któż nie będzie podzielał natury Chrystusa, jeśli przyjmuje Tego, który przyjął naszą naturę, i odradza się tym samym Duchem, z którego On się począł i narodził? (Mt 1, 18.20)⁸⁷.

Wiele klasycznych tekstów przypisuje wyraźnie nieśmiertelność naszego ciała nadprzyrodzonemu zjednoczeniu z Bogiem-Człowiekiem jako tym, przez którego spływa na nas życie Boże. W Ewangelii według św. Jana w rozdz. 6 Zbawiciel wyprowadza nasze prawo i naszą nadzieję nieśmiertelności ciała z tego, że przez wiarę w Jego Bóstwo i przez pożywanie Jego ożywiającego Ciała łączymy się z Nim tak ściśle jak On z Ojcem i dlatego mamy żyć przez Niego i z Niego⁸⁸. Ochrzczeni w Chrystusie mamy żyć w Nim, a także żyć Nim, musimy więc znaleźć się przy Jego stole i karmić się Jego życiem. Tutaj, jak mówi Jezus (J 6, 57), pokarm i napój służą Zmartwychwstaniu i Życiu, to znaczy rozpoczętemu w Nim zwycięstwu nad nieśmiertelnością. Jego posiłek przebóstwa. Dlatego właśnie chleb i wino, stół i posiłek, spotkanie i Komunia – z woli Chrystusa otrzymują nowy, niespotykany dotychczas wymiar tajemnicy; wzbogacone tym, co będzie i nowym znaczeniem⁸⁹. Coś jest ofiarowane i dane, co pośród świata jest czymś więcej niż tym światem, ponieważ to Pan we własnej Osobie staje się pokarmem i napojem, abyśmy Nim żyli⁹⁰. W Eucharystii chodzi o ciało Chrystusa, podobnie jak chodzi o ciało człowieka, kiedy mówimy, że Chrystus przyjmuje je i przebóstwia⁹¹.

Przebóstwienie w Boskiej Liturgii dokonuje się w usprawiedliwiającej wierze. W tym usprawiedliwiającym wydarzeniu Bóg wymaga od człowieka tylko jednego: by wobec dokonującego się czynu Boga wyrzekł z wiarą: „Amen”. Kiedy wypowiadamy to „Amen”, kiedy współsprawujemy ową pamiątkę, kiedy w wierze i w miłości pozwalamy się ogarnąć temu, co się dokonuje wśród nas i na nas, zostajemy sami włączeni w owo „Amen” Syna wobec zrządzenia Ojca. Jesteśmy wtedy tymi, którzy oddają cześć i składają dzięki, którzy składają ofiarę i są jej przedmiotem, przy czym w obu tych aspektach chodzi o ofiarę, która jako jedyna nie rozplywa się w czczym bezsensie. Jesteśmy wtedy czcicielami w Duchu i prawdzie, jesteśmy wtedy jednością, przesłaniającą wszelką niezgodę i wszelkie rozdarcie. Jesteśmy

⁸⁴ A. Skowronek, dz.cyt., 71.

⁸⁵ M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, 69.

⁸⁶ R. Cantalamessa, *Słowo i życie...*, dz.cyt., 44.

⁸⁷ Por. św. Leon Wielki, *Mowy...*, 12, 312.

⁸⁸ M. Scheeben, dz.cyt., 527.

⁸⁹ T. Wilgoz, dz.cyt., 57.

⁹⁰ G. Martelet, dz.cyt., 129.

⁹¹ Tamże, 6.

wtedy istotami przemienionymi, dla których śmiertelne prawo przemienione jest w wolność ducha, śmierć w życie, czas w wieczną aktualność. Kiedy Go przyjmujemy, wszystko zostaje przyjęte do nieskończoności Boga i miłości Chrystusa, wszystko zostaje ze sobą pojednane, wszystko staje się otwarte, wszystko znajduje swój cel⁹².

W usprawiedliwieniu chodzi o przyjęcie postaci Chrystusa, o kształtowanie na podobieństwo jedynej postaci wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Pismo Święte mówi więc o kształtowaniu w tym jedynie sensie, by człowiek przemieniony został w tę postać Chrystusa (2 Kor 3, 18; Flp 3, 10; Rz 12, 2). Być ukształtowanym na podobieństwo Wcielonego – tzn. być prawdziwym człowiekiem. Człowiek powinien i może być człowiekiem. Niepotrzebne jest mu wszelkie ponadczłowieczeństwo, wysiłki, by ponad siebie samego wyrosnąć, wszelkie bohaterstwo, chęć osiągnięcia półboskiego charakteru; to wszystko bowiem byłoby nieprawdziwe⁹³. Człowiek prawdziwy nie jest ani przedmiotem pogardy, ani ubóstwienia, lecz przedmiotem miłości Bożej. Być ukształtowanym na podobieństwo Wcielonego oznacza, że można być takim człowiekiem, jakim się jest w rzeczywistości; Bóg kocha człowieka prawdziwego. Bóg stał się prawdziwym człowiekiem⁹⁴.

W Komunii świętej zostaje na nowo oddany Bogu człowiek i świat przez paschalną nowość usprawiedliwienia; oddanie zaś jest treścią nowego i wiecznego przymierza Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Chleb i wino są częścią świata, w którym uobecnia się Chrystus, realizując doskonałość zaplanowaną przez Stwórcę; świat jest więc niejako hostią, w którą Chrystus wstępuje stopniowo, aż ją całą przemieni i odda Ojcu (Kol 1, 15–20); słowa konsekracji wypowiedziane nad chlebem i winem powodują „rozszerzanie się” hostii na cały wszechświat, w którym dokonuje się „wcielenie” Chrystusa (Ef 1, 10)⁹⁵. Ta wizja Teilharda de Chardin pomaga nam w dostrzeżeniu przemiany, jakiej podlegamy, spożywając Ciało Chrystusa.

Eucharystia, a w niej Komunia św., jest więc źródłem usprawiedliwienia człowieka. Święta Liturgia jest misterium paschalnym, a chleb eucharystyczny – typem człowieczeństwa przemienionego w uwielbionym człowieczeństwie Chrystusa; dzięki Eucharystii uczestniczymy w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa⁹⁶. Według 1 Kor 10, 16nn – Przyjście Wywyższonego Pana do zgromadzenia eucharystycznego ma na celu wspólnotę z Nim i nas pomiędzy sobą. Jego udzielanie się w miłości jest obecnością dynamiczną, przez swoje przyjście chce nas ująć i wprowadzić w ruch⁹⁷.

⁹² K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997, 51.

⁹³ T. Wilgoz, dz.cyt., 58.

⁹⁴ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1977, 164.

⁹⁵ A.L. Szafrński, Hasło: *Eucharystia* (doktryna katolicka), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, kol. 1251.

⁹⁶ W. Chryńiewicz, Hasło: *Eucharystia* (doktryna prawosławna), w: tamże, kol. 1255.

⁹⁷ Obecność Chrystusa w Eucharystii jest obecnością dynamiczną – ponownie dochodzimy do tego stwierdzenia: obecnością chleba i wina, pokarmu i napoju, ożywiania i płynącej stąd możliwości działania. Jej celem jest zatem czynienie z uczniów Jezusa Kościoła – ciała Chrystusa, jednego Ludu, jednej wspólnoty. Czynienie z nich Jego samego. Niejako utożsamianie ich z Jezusem w Jego posłuszeństwie aż do śmierci. Tworzenie z nich ciała Chrystusowego i wspólnoty miłości, zjednoczonej jednością

Dzięki usprawiedliwiającemu działaniu Boga Eucharystia jest „mostem” duchowym, który niweluje odległość człowieka od Boga i Boga od człowieka. Miłość Boga udzielona człowiekowi w Chrystusie i udzielająca się nieustannie w Eucharystii jest misterium przeobstwienia, misterium ożywiania człowieka i człowieczeństwa⁹⁸. Jak doczesny pokarm i napój karmi nasze ciała, tak w Eucharystii dusza nasza karmi się i poi pełnością Bóstwa i to w tak dalekim stopniu, że życie nasze staje się homogenicznie życiem boskim, czyli ubóstwionym⁹⁹.

Usprawiedliwienie polega na przekształceniu człowieka w Chrystusa. Człowiek przemieniony w Eucharystii oddaje Bogu cześć „synowską”. Sakrament Eucharystii jest „dziękczynieniem” składanym Ojcu, a więc kultem skierowanym do Boga, naszego Stworzyciela i Odkupiciela, kultem w „duchu i prawdzie”, ale też źródłem tego kultu. Prawdziwy kult bowiem mogą okazywać Bogu tylko ludzie wolni, ponieważ chodzi o kult „synowski”: tylko dzieci mogą zwracać się z miłością do Ojca, dziękować Mu i chwalić Go za Jego miłosierną miłość. W Eucharystii, stając się jednym z Chrystusem, synami w Synu, możemy stanąć przed tronem Boga, wejść do świętego świętych i uczestniczyć już tu na ziemi w liturgii niebieskiej. Oddajemy kult Bogu w Jezusie, który stał się częścią nas samych, ale i my, którzy jesteśmy Jego członkami, przeobrażamy się w kult żywy, nieustannie oddawany Bogu całym naszym istnieniem¹⁰⁰.

Pochodzącą z pierwszych wieków sentencję, przypisywaną św. Maksymowi Wyznawcy, mówiącą, że „w przeobstwieniu stajemy się przez łaskę tym, czym Bóg jest z natury”, prawosławny teolog P. Evdokimov rozwinął następująco: „w Eucharystii człowiek staje się z łaski tym, kim Bóg jest w swej naturze”¹⁰¹. Słownikowa definicja podaje: Łaska – udzielanie się Boga (zwane często „łaską niestworzoną”) oznacza przeobstwienie naszego ludzkiego życia i podnosi nas na nowy i niezasłużony stopień stosunków stworzenia ze Stwórcą, przekształca ludzką naturę („łaska stworzona”) i uprzedza przyszłe życie w niebie¹⁰².

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa dla Ojców Kościoła było jasne, iż tylko Bóg jest nieśmiertelny i bez reszty ponadczasowy, że trzeba mieć w Nim udział przez łaskę, aby się stać takim jak On¹⁰³. Pełna, prawdziwa natura człowieka to natura przeobstwiona, w której łaska jest czymś współnaturalnym, a nie czymś dodanym, niejako zewnętrznym¹⁰⁴. Obecność Ducha Świętego w usprawiedliwionym człowie-

Ojca, i Syna, i Ducha. Chrystus przez Eucharystię, karmiąc uczniów swym Ciałem i Krwią, buduje Kościół. W świadomości chrześcijanina na pierwszym planie jawi się wspólnotowy wymiar Eucharystii (*communio*), czyli akcja wspólnego ucztowania Boga i człowieka. Jest to biesiada do tego stopnia intensywna, iż oznacza rzeczywiście wzajemne przenikanie się partnerów uczty, przechodzenie jednego biesiadnika w drugiego. Do istoty bowiem jedzenia i pożywiania, tak silnie w Eucharystii podkreślanego, należy przecież fakt, iż pożywający asymiluje, czyli przyswaja sobie przyjmowany pokarm i napój. W uczcie eucharystycznej dokonuje się wzajemne wchodzenie w siebie, międzyosobowe uczestnictwo.

⁹⁸ J. Lewandowski, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1988, 87.

⁹⁹ M. Scheeben, dz.cyt., 416.

¹⁰⁰ Y. Spiteris, dz.cyt., 115.

¹⁰¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, 121.

¹⁰² G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, 131.

¹⁰³ H.U. von Balthasar, dz.cyt., 208.

¹⁰⁴ R. Rogowski, art.cyt., 64.

ku można również nazwać „łaską uświęcającą”, ponieważ, jeśli jest pewne, że chrześcijanie są „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4), to jest to możliwe „przez uświęcenie w Duchu” (por. 1 P 1, 2), jak stwierdza List do Efezjan: „Przez Niego [Chrystusa] jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). Być świętym, oznacza uczestniczyć w naturze Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym¹⁰⁵.

Usprawiedliwiony człowiek w rzeczywisty sposób ma razem z Bogiem tę samą naturę – naturę Boską, ale Bóg ma ją sam z siebie, sam od siebie, On nią jest, bo z natury jest Bogiem, natomiast człowiek tę samą naturę Boską ma tylko z woli Boga, Jego wolności i miłości i otrzymał ją jako dar, jako łaskę¹⁰⁶. Bóg wynosi stworzenie ponad jego naturę, dając mu udział w swojej własnej¹⁰⁷. Tajemnicą Bożą w stworzeniu nie jest stworzenie jako takie, ale dopuszczenie go do udziału w naturze Bożej¹⁰⁸.

W liturgii Kościoła rzymskokatolickiego w okresie Wielkanocnym często używana jest następująca modlitwa nad darami podczas Eucharystii: „Boże, Ty przez cudowną wymianę darów, dokonującą się w tej Ofierze, czynisz nas uczestnikami swojej boskiej natury, spraw, abyśmy poznawszy Twoją prawdę, dostosowali do niej nasze życie. Przez Chrystusa, Pana naszego...”¹⁰⁹. Mowa w niej jest o wymianie, Boskiej przemianie. Nadprzyrodzoność nie tylko wywyższa naturę; przenika ją nie tylko po to, aby pomagać jej przedłużać porok i sprawiać by wzrastał. Nadprzyrodzoność przemienia naturę. Znajdujemy tu słowo „przemiana”, z jego dwoma synonimami: metamorfoza i przekształcenie, również klasycznymi i mającymi pewną podstawę w Piśmie Świętym: „Oto wszystko czynię nowe” (Ap 21, 5). Chrześcijaństwo jest „doktryną przemiany”, Duch Chrystusa bowiem przychodzi obdarzyć pierwotne stworzenie, aby z niego uczynić „stworzenie nowe”. To, co jest prawdą o wielkiej ostatecznej przemianie w dniu Paruzji, kiedy powstaną „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21, 1), jest według Pawła już teraz prawdą o każdym z nas¹¹⁰. „Wyglądamy Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni ciało nasze poniżone i uczyni je podobnym do swego ciała uwielbionego” (Flp 3, 20–21); musimy jednak być już wewnętrznie przemienieni w Jego obraz (2 Kor 12, 2)¹¹¹.

Samoudzielający się Bóg – w centrum człowieka, czy powiedzmy u jego źródła – jest Miłością czynną, obecną, przeobrażającą, ubóstwiającą¹¹². Chrześcijanin, widząc przez Jezusa Chrystusa, kim jest człowiek i kim jest Bóg, wierzy wobec tego, że jest ukochany absolutnie przez żyjący Absolut. A miłość ze swej istoty przeobraża to, czego dosięga. Miłość absolutna przeobraża absolutnie. Przeobóstwienie w akcie przeobrażenia¹¹³.

¹⁰⁵ *Pełna jest Ziemia Twego Ducha...*, dz.cyt., 145.

¹⁰⁶ R. Rogowski, art.cyt., 66.

¹⁰⁷ M. Scheeben, dz.cyt., 168.

¹⁰⁸ Tamże, 163.

¹⁰⁹ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.

¹¹⁰ T. Wilgosz, dz.cyt., 64–65.

¹¹¹ H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, 47.

¹¹² F. Varillon, dz.cyt., 26.

¹¹³ Tamże, 21

Usprawiedliwienie i łaska wnoszą rzeczywistą nowość w grzeszny stan człowieka przed Bogiem. Dokonuje się w nim prawdziwa i ontologiczna przemiana; moc Boża sprawia, że pojawia się nowa jakość, której przedtem nie było, a którą Nowy Testament nazywa „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Trudno byłoby przyjąć, iż nowość tej wewnętrznej przemiany niczego nie zmienia w dotychczasowym stanie człowieka. Uświęcenie jest dziełem Boga, sięgającym tajemniczej głębi ludzkiego serca. Tradycja wschodnia nazywa je przeobóstwieniem, czyli uczestnictwem w życiu samego Boga¹¹⁴. Przeobóstwienie (*theosis*) ma charakter ontyczny, to znaczy, że człowiek nie odzwierciedla światła, lecz sam staje się Światłem. Człowiek już nie tylko jest obrazem Boga, ale rzeczywiście jest Bogiem stworzonym, czyli Bogiem przez łaskę¹¹⁵. Dwoista relacja: stworzenia do uświęcenia. Taki stosunek wyraża zarazem z jednej strony boską transcendencję, dobrowolność daru, w którym Bóg daje sam siebie, „łaskę”, a z drugiej strony głęboki realizm tytułu: „dziecka Bożego”, jaki człowiek otrzymał przez wcielenie Słowa: „Tym, którzy Go przyjęli, [...] dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12)¹¹⁶. Wizja dziecięstwa Bożego, która jest wszczępieniem Boga w ciało ludzkie, a więc jest jakby ontologią przeobóstwienia¹¹⁷.

Zjednoczenie z Chrystusem i upodobnienie się w życiu do Niego – „dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1, 21) – oraz „wspólne z Nim życie” zostaje w Piśmie Świętym opisane przez serię całkowicie nowych wyrażen, takich jak: „współumrzeć”, „żyć wspólnie” z Chrystusem (2 Tm 2, 11; Rz 6, 8); „współcierpieć” (Rz 8, 17; 1 Kor 12, 26); „być współkrzyżowanym” (Rz 6, 6); „być współpogrzebanym”, „(Rz 6, 4; Kol 2, 12); „współwskrzesić” (Ef 2, 6; Kol 2, 18; 3, 1); „współpodobnić się do Chrystusa w śmierci” (Flp 3, 10); „być współuwielbionym” (Rz 8, 17); „współzasiadać” z Nim (Ef 2, 6); „współkrólować” (2 Tm 2, 12; 1 Kor 4, 8); być „współdziedzicami” (Rz 8, 17; Ef 3, 6). Ojciec przeznaczył chrześcijan na to, „aby stali się na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29)¹¹⁸.

Życie usprawiedliwionego jest wcieleniem się w Chrystusa: „A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia (współprzywrócił). Łaską bowiem jesteście zbawieni. Razem też wskrzesił (współwskrzesił) i razem posadził (współposadził) na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie, aby w nadchodzących wiekach przemożne bogactwo Jego łaski wykazać na przykładzie dobroci względem nas, w Chrystusie Jezusie” (Ef 2, 4–7)¹¹⁹.

Charakterystyczną cechą chrystologii nie jest adoptowana kulturowo interpretacja osoby Jezusa, ani dążenie do praktyki, lecz pokojowe posiadanie wiary w Jezusie oraz współuczestnictwo w Jego bóstwie poprzez ciągłe uwielbienie Go w liturgii, ascezie, kontemplacji i oświeceniu¹²⁰. Bycie chrześcijaninem to nie tylko rozumie-

¹¹⁴ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei...*, dz.cyt., 135.

¹¹⁵ R. Rogowski, art.cyt., 64.

¹¹⁶ H. de Lubac, dz.cyt., 30.

¹¹⁷ J. Lewandowski, dz.cyt., 69.

¹¹⁸ Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996, 166.

¹¹⁹ Tamże, 167.

¹²⁰ Tamże, 48.

nie tajemnicy Chrystusa, lecz także odpowiadające jej doświadczenie wiary poprzez życie w Nim. Dojrzała świadomość, którą chrześcijanin ma o Jezusie, powinna stać się „pneumatyczną” egzystencją w Nim¹²¹.

Usprawiedliwiony człowiek jest tym, który ma na świecie się „przyoblec”, według św. Pawła, w postać drugiego i ostatniego Adama, który przyszedł z wysoko w mocy Zmartwychwstania, ma jedyną – ale dla nas – boską niezniszczalność; mamy dojść do niej przez „drugie narodzenie”, które przekracza i dopełnia w sposób nieporównany wszystko, co człowiek w historii może zdziałać, mieć i wiedzieć. Przebóstwiający akt, przez który ludzie wyrażają gotowość „przyobleczenia się” w Chrystusa Zmartwychwstałego, akt, który nigdy nie jest skończony i zawsze może rozpocząć się na nowo – to bezkrwawa Pascha człowieka i codzienna treść duchowej ofiary, o której mówi nam św. Paweł (Rz 12, 1–2)¹²². Dopóki jeszcze moc Jezusa nie objawi się w świecie w pełnej chwale, Chrystus antycypuje dla Kościoła w sposób ograniczony, lecz rzeczywisty, przeobrażające skutki Zmartwychwstania. Stopniowo przeobraża On w ukryciu świat historii w to, czym stanie się on kiedyś w eschatologii. Chrystus daje nam nasz chleb i wino każąc nam wierzyć, że stały się one już na płaszczyźnie znaków tym, czym stanie się cały świat w blasku chwały: wolnym od śmierci życiem Ciała Zmartwychwstania¹²³.

Bóg Ojciec jest pierwszym Źródłem i Dawcą życia od początku. To nowe Życie, które obejmuje uwielbienie Ciała ukrzyżowanego Chrystusa, stało się skutecznym znakiem nowego obdarowania ludzkości Duchem Świętym, przez którego Boże życie, jakie ma Ojciec w sobie, i które daje Synowi, staje się udziałem wszystkich ludzi zjednoczonych z Chrystusem. Eucharystia jest Najświętszym Sakramentem tego Zjednoczenia. Sprawiając ją i zarazem w niej uczestnicząc, jednoczymy się z Chrystusem ziemskim i niebiańskim zarazem, który teraz wstawia się za nami przed obliczem Boga¹²⁴. Łaska jest elementem łączącym człowieka z Bóstwem. Ów proces jednoczenia ludzkości między sobą i ze sobą, dokonuje obecnie Chrystus poprzez sakramenty. W dziedzinie jednoczenia i pogłębiania jedności, działają one „biologicznie”; najbardziej widocznie występuje to w sakramencie Wieczerzy Pańskiej¹²⁵.

Dzięki uświęcającemu przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa, człowiek zostaje wewnętrznie uświęcony i odnowiony, dzięki czemu staje się przyjacielem Chrystusa. Nie wahamy się tutaj stwierdzić, że jeżeli pominiemy ideę wyniesienia człowieka do prawdziwego udziału w naturze Bożej, to Eucharystia stanie przed nami jako odizolowanie, niedostatecznie umotywowane i niezrozumiałe dzieło Boże¹²⁶. Idea naszej inkorporacji w Chrystusa występuje tutaj jako zasadniczy rys Eucharystii¹²⁷.

Przerastając wszelką zasługę i wszelkie dzieło, skoro jest w Duchu Świętym darem Chrystusa Zmartwychwstałego, Boska Liturgia sprawia, że ci, którzy

¹²¹ Tamże, 163.

¹²² G. Martelet, dz.cyt., 200.

¹²³ Tamże, 205.

¹²⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 20.

¹²⁵ J. Kulisz, dz.cyt., 71.

¹²⁶ M. Scheeben, dz.cyt., 381–382.

¹²⁷ Tamże, 394.

przyjmują Komunię świętą, stają się przede wszystkim dziećmi Królestwa, i dopiero dzięki temu prawdziwymi ludźmi, mogącymi rzeczywiście przekształcać świat¹²⁸. Uczestnicząc w Wieczerzy Pańskiej, uczestniczymy w wielkiej tajemnicy, czyli sakramencie Chrystusa, w którym On sam wciela się w nasze człowieczeństwo, a Kościół wciela się niejako w Chrystusa (tworzy Ciało Chrystusa). Czyż kielich błogosławieństwa nie jest uczestnictwem w Ciele Chrystusa? (por. 1 Kor 10, 16). Wieczerza Pańska uobecnia nam Chrystusa, jednoczy nas z Nim i wciela w Niego¹²⁹. Człowiek przeżywa swoje synostwo jako trynitarną dynamizację życia, której szczytem jest ofiara Eucharystyczna. Udział w tej ofierze na sposób sakramentalny jest udziałem w synostwie Boga w sposób pełny. Jeżeli Chrystus w Eucharystii streszcza całą rzeczywistość swojego przeznaczenia, to człowiek, który w niej uczestniczy, ostatecznie staje się uczestnikiem zbawiającego synostwa Chrystusa¹³⁰.

Sakrament Eucharystii zajmuje pierwsze miejsce pośród innych sakramentów, które obdarzają człowieka pozytywnymi skutkami usprawiedliwiania. Jest ona „osią”, w której dokonuje się dalszy proces wcielenia i nowego stworzenia¹³¹. Przyłgnięcie do Chrystusa w Eucharystii *ipso facto*, co nieuniknione, oznacza to również wcielenie każdym razem więcej w Chrystogenezę, która sama (w tym leży, istota wiary chrześcijańskiej) jest duszą powszechnej Kosmogenezы¹³².

Boska Liturgia jest nie tylko wspomnieniem (*anamnesis*) zbawczych dzieł Boga dokonanych w przeszłości. Jako uobecnienie usprawiedliwiającej tajemnicy jest znakiem i gwarancją, że Bóg działa ustawicznie w sercach ludzi ku dobrej przemianie. Jest także znakiem, który zapowiada i uprzedza ostateczne spełnienie Bożego dzieła stworzenia i odkupienia w eschatycznej wspólnocie usprawiedliwionych¹³³. Kościół wie, że już teraz Chrystus przychodzi do nas w Eucharystii, i przez nią jest obecny pośród swego ludu. Jednak ta Jego obecność jest zakryta. Dlatego sprawujemy Wieczerzę Pańską, „oczekując obiecanej nagrody wiecznej i przyjścia naszego Pana Jezusa Chrystusa”¹³⁴ i prosząc, byśmy mogli „wiecznie radować się Twoją chwałą, gdy otrzymasz z naszych oczu wszelką łzę, bo widząc Ciebie Boże, jaki jesteś, przez wszystkie wieki będziemy do Ciebie podobni i chwalić Cię będziemy bez końca przez naszego Pana Jezusa Chrystusa”¹³⁵. Ilekroć Kościół celebrował Boską Liturgię, dokonuje się dzieło naszego usprawiedliwienia, które w ostateczności okaże się lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystu-

¹²⁸ G. Martelet, dz.cyt., 215.

¹²⁹ S.C. Napiórkowski, *Wieczerza Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, 90.

¹³⁰ J. Lewandowski, dz.cyt., 69

¹³¹ J. Kulisz, dz.cyt., 72.

¹³² Tamże, 74.

¹³³ W. Hryniewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, 32.

¹³⁴ Embolizm po „Ojcze nasz”; por. Tt 2, 13.

¹³⁵ *Mszal rzymski*, III Modlitwa eucharystyczna: modlitwa za zmarłych.

sie¹³⁶. Dzięki eucharystycznemu usprawiedliwieniu trwamy w oczekiwaniu na stan chwały, w którym ujrzymy Chrystusa i będziemy żyli razem z Nim bez żadnego pośrednictwa, czy też jakichś form sakramentalnych.

Usprawiedliwiająca moc Eucharystii aktualizuje moce wszystkich sakramentów. Sakramenty stanowią jedną dynamiczną rzeczywistość, są etapami jednego misterium Chrystusa, który usprawiedliwia człowieka i prowadzi go do Ojca. Jedność i dynamika misteriów płyną z Eucharystii, która w ten sposób staje się sakramentem skutecznej i przeobrażającej obecności Chrystusa. Usprawiedliwienie staje się prawdziwie „historią zbawienia”, w tym sensie, że mając za Alfę i Omegę Chrystusa, stopniowo doprowadza ludzi do wspólnoty z Bogiem. Ta historia zbawienia przybiera aspekt „widzialny” w sakramentach, gdzie Chrystus, rzeczywiście obecny w Eucharystii, przenika swoją obecnością wszystkie misteria i zapewnia im skuteczność i konkretność zbawczą. Każdy sakrament jest uczestnictwem w łasce Eucharystii. Tylko Eucharystia wśród wszystkich sakramentów nadaje misteriom doskonałość. Działa z nimi w samym akcie ich udzielenia, ponieważ nie można by zacząć doskonale bez niej, i działa nadal po dokonaniu wtajemniczenia w tych, którzy zostali wtajemniczeni¹³⁷.

W Eucharystii dzieło usprawiedliwienia jest wyeksponowane w sposób szczególny. To eucharystyczne, przeobstwiające przeobrażenie dotyczy w całości tego, co ludzkie. Wszystko, co nasze, staje się Chrystusa: „Dusza i ciało i wszystkie moce stają się natychmiast duchowe; ponieważ dusza miesza się z duszą, ciało z ciałem, krew z krwią”¹³⁸.

Usprawiedliwienie ma sens tylko w Eucharystii. Sprawiedliwość ludzka wobec Boga nic nie znaczy, jest po prostu sprawiedliwością ludzką. Kiedy jednak łączymy się z Chrystusem w Eucharystii, uczestniczymy w „sprawiedliwości” Chrystusa, a więc w Jego świętości, dlatego jako bezpośredni skutek tego zjednoczenia otrzymujemy przebaczenie grzechów¹³⁹. „Sprawiedliwość ludzi sama z siebie nie służy do niczego, ale gdy tylko zostaliśmy zjednoczeni z Chrystusem i otrzymaliśmy wspólnotę Jego Ciała i Krwi, może wydać natychmiast wielkie dobra, takie jak odpuszczenie grzechów i dziedziczenie królestwa, dobra będące owocem sprawiedliwości Chrystusa. [Tak] nasza sprawiedliwość, w następstwie Komunii, staje się sprawiedliwością chrystoformiczną”¹⁴⁰.

Eucharystia jest nie tylko środkiem oczyszczenia duszy. Przemiana dokonana przez sakrament przenika wysiłek ludzki, dlatego nie chodzi w nim tylko zwyczajnie o poprawę etyczną człowieka, ale o jego udoskonalenie ontologiczne. Człowiek przeobrażony w Chrystusa współpracuje z Nim, aby usunąć resztki „złego nawyku”, nie pozwalającego, aby zajaśniało w nim życie w Chrystusie, który w Eucharystii staje się jednym w nas, staje się także naszym oczyszczeniem i „naszym towarzyszem walki”¹⁴¹. Nagrodą za tę walkę nie jest zwykła czystość wewnętrzna, ale coś

¹³⁶ KK 3.

¹³⁷ Nikolaos Kabazylas, 585B.

¹³⁸ Tamże, dz.cyt., 594D.

¹³⁹ Y. Spiteris, dz.cyt., 112–113.

¹⁴⁰ Nikolaos Kabazylas, dz.cyt., 592BC.

¹⁴¹ Tamże, 608 A.

znacznie większego, to właśnie „chleb życia staje się naszą nagrodą”¹⁴². Ta świętość o charakterze ontologiczno-eucharystycznym zmienia się w świętość egzystencjalną: chrześcijanin, który staje się jednym z Chrystusem, w Eucharystii powinien odzwierciedlać na co dzień życie Chrystusa, które stało się już jego życiem. W Eucharystii Chrystus jest nasz bardziej, niż my należymy do samych siebie. Jest naprawdę nasz, ponieważ zostaliśmy ustanowieni członkami i dziećmi i mamy wspólne z Nim ciało, krew i Ducha [...], dlatego wszyscy jesteśmy zobowiązani żyć nowym życiem w Chrystusie i dawać dowód zgodnej z nim sprawiedliwości¹⁴³.

Usprawiedliwienie chrzcielne to tylko początek. Eucharystia kontynuuje ów proces usprawiedliwienia zapoczątkowany przez chrzest. Dlatego jest sakramentem, który w swym powtarzalnym charakterze wskazuje na owo stałe uzdrawiające oddziaływanie Chrystusa na naszą naturę, chorą z powodu grzechu. Łaska usprawiedliwienia otrzymywana jest w Eucharystii w sposób szczególny. Sakrament chrztu przyjmujemy tylko raz. Do Eucharystii przystępujemy często, ponieważ jesteśmy ludźmi, którym zdarza się, na co dzień obrażać Boga. Szukając łaski usprawiedliwienia, usiłujemy zmazać winę, dlatego musimy się nawrócić, utrudzić, pokonać grzech; wszystko to nie będzie mogło działać przeciw grzechowi, jeśli nie dodamy do tego Eucharystii, jedynego leku na ludzkie zło.

3. NEGATYWNY SKUTEK USPRAWIEDLIWIENIA W EUCHARYSTII – ODPUSZCZENIE GRZECHÓW

Omawiając Eucharystię jako „źródło” usprawiedliwienia, podkreśliliśmy pozytywne aspekty artykułu o *iustificatio*. Ale istnieje jeszcze jeden aspekt łaski sakramentalnej Najświętszego Sakramentu – aspekt negatywny, czyli odpuszczenie grzechów.

Wszystkie cztery biblijne relacje ustanowienia Eucharystii (u wszystkich synoptyków i u św. Pawła) w różnych sformułowaniach słownych zawierają myśl o Ciele Chrystusa, które zostało wydane za nasze grzechy; i o Krwi Chrystusowej, która wyłana została za nasze grzechy. Zadośćuczynna, a tym samym odpuszczająca grzechy moc śmierci Chrystusa, staje się udziałem zasiadających za eucharystycznym Stołem. W przelanej Krwi zawarte zostaje ostateczne przymierze na odpuszczenie grzechów. Te wybitnie biblijne dane w rozwoju historycznym doprowadziły do umieszczenia w modlitwach eucharystycznych myśli o zwycięskiej mocy sakramentu nad siłą grzechów. W określonych Kościołach chrześcijańskiego Wschodu te właśnie modlitwy i rytury pokutne włączone w ramy sprawowanej Eucharystii zyskały poróżne miejsce i znaczenie. Ponieważ w rzymskich modlitwach eucharystycznych przeważają modły dziękczynne, wspomniane motywy pokutne mniej są widoczne. Ale i w rzymskich tekstach mszalnych nie brak oczywiście podobnych akcentów, których formą szczytową są przecież same słowa ustanowienia wypowiedziane nad chlebem i kielichem¹⁴⁴.

¹⁴² Tamże, 603 D.

¹⁴³ Y. Spiteris, dz.cyt., 115.

¹⁴⁴ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz.cyt., 279.

Pokutne akcenty w liturgii Mszy św. są zresztą tak zaskakująco liczne i wymowne, iż zasługiwałyby na kompletne wyliczenie i nawet na odrębne opracowanie teologiczne. Jako przykład wskażmy na niektóre z nich. Jest to najpierw bardzo rozbudowana w ramach *Obrzędów wstępnych*, a przeznaczona do wyboru celebransa, oferta aktów skruchy; oto jedno z ich zakończeń, przypominające wręcz formułę absolucji: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego. Amen”. „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”, tak kończy się czytanie Ewangelii. Dziękczynne prefacje Wielkiego Postu, i nie tylko one, zawierają mnóstwo odniesień do gładzenia grzechów. Szczegółowej analizie wymagałyby wzmianki o odpuszczeniu grzechów obecne w wielkich kanonach Mszy św. W modlitwie poprzedzającej przekazanie znaku pokoju kapłan prosi Jezusa Chrystusa słowami: „...nie zważaj na grzechy nasze”, z czego wynika, iż mający za chwilę przyjąć Eucharystię znajdują się w stanie grzechu. I stąd pewnie jeszcze cały ciąg swego rodzaju aktów strzelistych wypełniających ostatnie momenty przed przystąpieniem do Komunii św.: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata” (trzykrotnie); „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”, i jeszcze, tuż przed samą Komunią św., pełne pokory przyznanie się do grzechu: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie...”. Myśli o grzechu i błagania o jego przebaczenie nie zacierają nawet wielki hymn pochwalny „Chwała na wysokości Bogu”, przeciwnie – motyw ten akcentuje z niespodziewaną siłą, gdy mówimy lub śpiewamy: „Panie Boże, Baranku Boży, Synu Ojca, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami. Który gładzisz grzechy świata, przyjm błaganie nasze”. Sam zaś kapłan wypowiada przed Komunią św., niejako już „na własny rachunek”, słowa artykułowane jeszcze dobitniej: „Panie..., wybaw mnie przez to Najświętsze Ciało i Krew swoją od wszelkich nieprawości moich i od wszelkiego zła” oraz w dykcji posuwającej się aż do prośby: „Niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej, Panie Jezu Chryste, nie ściągnie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki Twemu miłosierdziu niech mnie chroni oraz skutecznie leczy moją duszę i ciało”. Konkretnie pytania mogłyby teraz zabrzmieć: czy w tych i podobnych akklamacjach chodzi o przenośnię, w rzeczywistości nie dotykające zjawiska winy i grzechu, grzech w istocie rzeczy bagatelizujące? Czy wymieniane tu bez końca grzechy są grzechami wyimaginowanymi, wielkościami fikcyjnymi? Czy liturgia Kościoła ma tutaj na myśli jakiś nieokreślony stan grzeszności lub tylko pamięć o grzechach już odpuszczonych przez rozgrzeszenie otrzymane uprzednio w konfesjonale? Niezróżnicowana odpowiedź „tak” wyzwoli zapewne sekwencję innych pytań drążących aż po zagadnienie sensu liturgicznych modłów. Samo związane wyliczenie tych pytań prowadziłoby za daleko. W kontekście poruszonego już zagadnienia Komunii św. „niegodnej” jeszcze raz podnieśmy, iż przymiotnik ten nie odnosi się do moralnego stanu chrześcijanina przyjmującego Eucharystię, lecz do sposobu, w jaki uczestnicy eucharystycznej Uczty odnoszą się do siebie i jak przeżywają swój stosunek do Jezusa Chrystusa¹⁴⁵.

¹⁴⁵ J.M. Lipniak, *Teologiczno-dogmatyczne implikacje „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w katolickiej sakramentologii*, *Studia Oecumenica* 4 (2000), 113.

Eucharystia jest środkiem zaradczym, który nas wyzwala z grzechów powszednich i chroni przed popełnieniem grzechów śmiertelnych. Albowiem Krew Chrystusa, którą przyjmujemy, została wydana na odpuszczenie grzechów. Msza św. umacnia w nas w sposób szczególny, oczyszczając nas z przewin grzechowych oraz chroniąc nas w naszej słabości przed żądzą wynikającą z grzechu pierworodnego¹⁴⁶. Mając to na uwadze, św. Tomasz z Akwinu twierdził nawet, że Eucharystia sama w sobie ma moc odpuszczania wszystkich grzechów. Siłę tę czerpie – zdaniem świętego – z męki Chrystusa, źródła gładzenia grzechów¹⁴⁷. Teologia katolicka, inspirowana myślą Akwinaty, długo utrzymywała, że sakramentalna pokuta nie jest ani jedyną, ani główną drogą do odpuszczenia grzechów. Z myślą o Eucharystii teologowie tamtych czasów wypracowali pojęcie tzw. *pragnienia* pokuty (*votum paenitentiae*): pragnienie pokuty wystarczało w sytuacji, gdy pragnący przyjąć Eucharystię miał świadomość grzechu ciężkiego. Poglądy te rozwijane raczej na szczeblu refleksji teologicznej w zasadzie nie przetrwały sobie ścieżki w praktycznej płaszczyźnie życia kościelnego. Przez wieki problem ten nie doczekał się ogólnokościelnej regulacji. Powszechnie zobowiązujące w tej kwestii prawodawstwo kościelne pojawia się dopiero na IV Soborze Laterańskim (1215), który ustala normę: grzechy ciężkie wyznane być muszą przed przyjęciem Eucharystii – choć i tutaj kierunek myślenia jest nieco inny: konkretnie chodzi tu o silniejsze powiązanie sakramentu pokuty z Komunią wielkanocną, którą przyjąć trzeba z należytą czcią. Odnośne postanowienie Soboru zaczyna się do słów: „Wszyscy wierni obojga płci, doszedłszy do używania rozumu, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i odprawić w miarę sił nałożoną sobie pokutę, przyjmując z uszanowaniem, przynajmniej na Wielkanoc, sakrament Eucharystii...”¹⁴⁸.

Katechizm Kościoła Katolickiego w tej kwestii już nie odwołuje się do Soboru Laterańskiego. Pomijając kwestię sprzężenia spowiedzi z Komunią wielkanocną, mówi wprost: „Kto jest świadom grzechu ciężkiego, przed przystąpieniem do Komunii, powinien przyjąć sakrament pojednania”¹⁴⁹. Katechizm przywołuje tekst z Pierwszego Listu do Koryntian (11, 27–29)¹⁵⁰. Nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* ujmuje zaś rzecz w następujący zapis prawny: „Kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien bez sakramentalnej spowiedzi odprawiać Mszy świętej ani przyjmować Komunii świętej, chyba że istnieje poważna racja i nie ma sposobności wyspowiadania się. W takim jednak wypadku ma pamiętać o tym, że jest obowiązany wzbudzić akt żalu doskonałego, który zawiera w sobie zamiar wyspowiadania się jak najszybciej”¹⁵¹.

Omawiając problematykę odpuszczania grzechów jako negatywnego skutku usprawiedliwienia, w sakramencie Eucharystii warto wspomnieć nauczanie Soboru

¹⁴⁶ B. Testa, dz.cyt., 217.

¹⁴⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, q. 79, a. 3.

¹⁴⁸ BF VIII, 435.

¹⁴⁹ KKK 1385.

¹⁵⁰ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz.cyt., 281.

¹⁵¹ KPK, kan 916.

Trydenckiego, które pozostało bez wpływu na dalszą praktykę Kościoła. Trydent mówi wyraźnie, że Eucharystia, jako ofiara prześlągalna, darzy darem pokuty i gładzi najcięższe nawet grzechy. Warto przytoczyć ten wielce znamienity tekst: „A ponieważ w Boskiej ofierze, dokonującej się we Mszy św. jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża «ofiarował samego siebie» (Hbr 9, 27) w sposób krwawy, przeto naucza św. Sobór, że ofiara ta jest *prawdźiwie prześlągalna*. Przez nią bowiem, kiedy przystępujemy do Boga ze szczerym sercem i prawdźiwą wiarą, z bojąźnią i ze czią, skruszeni i pokutujący, «otrzymujemy miłosierdzie i znajdujemy łaskę w stosownej chwili» (Hbr 4, 16). *Tą ofiarą Pan prześlągany, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet bardzo wielkie*”¹⁵².

Eucharystia jest prawdźiwym środkiem zaradczym, który nas wyzwala z grzechów powszednich i chroni przed popełnianiem grzechów śmiertelnych. Albowiem Krew Chrystusa, którą przyjmujemy, została wylana na odpuszczenie grzechów. Eucharystia umacnia w sposób zaiste szczegóły nasze życie nadprzyrodzone, oczyszczając nas z przewin grzechowych oraz chroniąc nas w naszej słabości przed żądzą wynikającą z grzechu pierworodnego i tkwiącą w nas mimo przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Pokarm przyjmowany codziennie chroni wierzącego przed utratą lub osłabieniem wiary, nadziei i miłości. Święty Tomasz zauważa, że „owocem tego Sakramentu jest miłość nie tylko jako stan (*habitus*), ale także jako akt spowodowany tym Sakramentem, dzięki czemu zostają przebaczone grzechy lekkie. Jasne jest przeto, że mocą tego Sakramentu są odpuszczane grzechy powszednie”¹⁵³. Nie powinno się jednak z tego właśnie względu zapominać o tym, że jest to sakrament żywych, czyli tych, którzy żyją w zjednoczeniu z Jezusem, i że sam przez się nie może on uwalniać od grzechu śmiertelnego.

Do owocnego przyjęcia Komunii eucharystycznej konieczny jest więc u człowieka ochrzczonego stan łaski; nie wystarcza natomiast sama tylko wiara¹⁵⁴. Wymagana jest także znajomość, na ile dany człowiek jest zdolny do tego, tajemnic wiary (kim jest Jezus Chrystus, co oznacza Jego zbawcze działanie i czym jest zbawienie, jakiego nam udziela poprzez sakramenty) łącznie z uczciwą intencją i pobożnością. Dlatego tradycja łacińska domaga się u osoby przyjmującej odpowiedniego stopnia używania rozumu. Im bardziej zespalamy się z Chrystusem, przyjmując Jego Ciało i Krew, tym bardziej jesteśmy przeciw zdecydowaniu nie odłączać się od Niego, a więc odrzucać grzech, który jest kłamstwem i nieposłuszeństwem wobec Boga. Skoro zaś Eucharystia jest Ofiarą Chrystusa, wciąż uobecnianą i dającą łaskę, staje się ona zarazem szczególnie skutecznym lekarstwem pozwalającym nam lepiej uświadamiać sobie miłosierne działanie Boga względem nas. Można by jeszcze dodać, że „jest gestem umożliwiającym drogę temu nowemu stworzeniu, dokonanemu mocą Boga i zdolnemu do rzeczy nowych, Wiatkiem, pokarmem na drogę, prawdźiwym pożywieniem człowieka i jego nadziei. Chrystus, wciąż w tym geście oddając się ludziom, udoskona-

¹⁵² BF VII, 321: J.M. Lipniak, *Teologiczno-dogmatyczne implikacje...*, art.cyt., 114–115.

¹⁵³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, q. 79, a. 4.

¹⁵⁴ DS 1646n, 1661.

la człowieka w nim samym. [...] Taka jest Eucharystia: Chrystus tworzy tu nowe człowieczeństwo zdolne do sprawiedliwości, radości i przyjęcia, człowieczeństwo prawdziwe, a dokonuje tego przychodząc do naszego domu”¹⁵⁵.

4. ZAKOŃCZENIE

Łaska usprawiedliwienia urzeczywistnia się pełniej i w bardziej rzeczywisty sposób w Eucharystii. Wieczerza Pańska jest naturalnym wynikiem dwu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrztu i bierzmowania, ich owocem i najwyższym uwieńczeniem. W tym sakramencie nasza „komunia” z Chrystusem staje się doskonała. Nie sposób pójść dalej niż Eucharystia ani niczego do niej dodać. Na gruncie dzisiejszego nauczania Kościoła pełne uczestnictwo w Eucharystii (z przyjęciem Komunii św.) odpuszcza tylko grzechy powszednie. Niektórzy teologowie uważają nawet, że gdyby chrześcijanin nie był świadomy grzechu śmiertelnego z jakichś powodów (np. ciężkiej sklerozy), to grzech ten zostaje odpuszczony w modlitwie mszalnej lub w akcie Komunii św. Kto jest świadomy grzechu śmiertelnego, nie może zbliżać się do Eucharystii.

Eucharystia kontynuuje proces usprawiedliwienia zapoczątkowany przez chrzest. Dlatego jest sakramentem, który w swym powtarzalnym charakterze wskazuje na owo stałe uzdrawiające oddziaływanie Chrystusa na naszą naturę, chorą z powodu grzechu. Łaska usprawiedliwienia otrzymywana jest w Eucharystii w sposób szczególny. Sakrament chrztu przyjmujemy tylko raz. Do Eucharystii przystępujemy często, ponieważ jesteśmy ludźmi, którym zdarza się na co dzień obrażać Boga. Szukając łaski usprawiedliwienia, usiłujemy zmasać winę, dlatego musimy się nawrócić, utrudzić, pokonać grzech; wszystko to nie będzie mogło działać przeciw grzechowi, jeśli nie dodamy do tego Eucharystii, jedyne leku na ludzkie zło.

Do pilnych zadań pracy teologów należeć powinna pogłębiona właściwie i odnowiona refleksja nad zadośćuczynnym charakterem Eucharystii przewyciężającym grzech. Ten trud teologiczny nie może oczywiście dokonywać się kosztem pokutnych wysiłków Kościoła. W pełni zachowana musi pozostać nienaruszona specyfika sakramentu pokuty w jego charakterze znaku pojednania. Właściwym sakramentem odpuszczenia grzechów jest bowiem obok chrztu sakrament pokuty.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H. U. von, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. z niem. S. Budzik, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej 1998.
Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: RW KUL 2003.
Bonhoeffer D., *Wybór pism*, wybór, oprac. oraz noty wstępne: A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970.

¹⁵⁵ L. Giussani, *Perché la Chiesa. Il segno efficace del divino nella storia*, Milano 1992, 89.

- Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie*, tłum. z wł. A. Zębik, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 1994.
- Cantalamessa R., *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta*, tłum. z wł. G. Niedźwiedz, Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1997.
- Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholische Evangelisch Kommission* 1978, w: DWÜ I, 269–295.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. z ros. ks. J. Klinger, Warszawa: IW PAX 1986.
- Giussani L., *Perché la Chiesa. Il segno efficace del divino nella storia*, Milano: Jaca Book 1992.
- Hryniewicz W., *Bóg naszej nadziei*, Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1989.
- Hryniewicz W., *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów 1987, 32–45.
- Iserloh E., „*Das Herrenmahl*” im römisch-katholischen und evangelischen Gespräch, ThRv 75 (1979), 177–182.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (04.03.1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Znak 1996, 3–53.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae coenae*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: RW KUL 1994.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M 2006, 745–777.
- Kulisz J., *Eucharystia sakramentem Wcielenia w ujęciu Teilharda de Chardin*, *Collectanea Theologica* 48 (1978), z. 2, 69–77.
- Lewandowski J., *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa: ODISS 1988.
- Lipniak J.M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2006.
- Lipniak J.M., *Światło sakramentalnej uczty. Eucharystia jako sakrament*, w: *Światło Słońca, które nie zna zachodu. Eucharystia jako tajemnica światła*, red. J.M. Lipniak, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2005, 31–55.
- Lipniak J.M., *Teologiczno-dogmatyczne implikacje „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w katolickiej sakramentologii*, *Studia Oecumenica* 4 (2000), 105–120.
- Martelet G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. z fr. S. Rutkowska, Warszawa: IW PAX 1976.
- Napiórkowski S.C., *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów 1987, 80–96.
- Napiórkowski S.C., *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, *Znak* 29 (1977), nr 277–278 (7–8), 794–803.
- Napiórkowski S.C., *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko-protestanckim*, *Sprawozdania TN KUL* 25 (1976), 31–38.
- Napiórkowski S.C., *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24 (1977), nr 2, 29–40.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Zwięzły słownik teologiczny*, tłum. z ang. Ożóg J., Kraków: WAM 1993.
- Rahner K., *Sakramenty Kościoła*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków: WAM 1997.
- Rogowski R., *Theosis. Człowiek powołany do przeobóstwienia*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 3 (1995), nr 1, 59–71.
- Scheeben M.J., *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. z niem. J. Roztworowski, I. Bieda, Kraków: WAM 1970.
- Scheffczyk L., *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, *MThZ* 30 (1979), 192–207.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa: IW PAX 1984.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. z niem. J. Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1990.
- Sesboüé B., *L’accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques*, *Istina* 18/2 (1973), 210–229.

- Skowronek A., *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1998.
- Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2006.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. z wł. tłum. L. Balter, (Seria: *Podręcznik teologii katolickiej*, t. 9), Poznań: Pallottinum 1998.
- Thurian M., *O Eucharystii i modlitwie*, tłum. z fr. M. Tarnowska, Kraków: Znak 1987.
- Varillon F., *Krótki zarys wiary*, tłum. z fr. H.M., Kraków: WAM 1991.
- Wieczera Pańska, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, Lublin: TN KUL 1985, s. 169–196.
- Wilgosz T., *Eucharystia sakramentem przeobstwienia (theosis) człowieka u wybranych teologów współczesnych*, Wrocław 1999, maszynopis.
- Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, tłum. z fr. P. Rak, Kraków: WAM 2001.

JUSTIFICATORY ASPECT OF THE EUCHARIST

Summary

The purpose of this paper was to show a justificatory aspect of the Eucharist. This sacrament has got positive and negative aspects. The Eucharist is a sacrament which leads to gradual justification through transformation of a whole human being into the resurrected Christ, which will be immortalized in the final kingdom in which the whole Christian life is included. This is a splendid synthesis of grace and cooperation of a human being, sacramental and ascetic life, liturgy and life, presence and future.

The Eucharist continues the process of justification initiated by baptism. Therefore, it is a sacrament which in its repeatable character points out this healing effect of Christ on our nature, sick due to sin. The grace of justification is particularly received in the Eucharist. The sacrament of Baptism we take only once. We often receive the Eucharist because we often offend God. Looking for the grace of justification we are trying to expiate for our guilt, that is why we have to turn back and to overcome sin; those factors would not be effective in our fight against the sin, if we did not add the Eucharist, the only remedy for human evil.

Key words: the Eucharist, sacrament, justification, grace, forgiveness of sins, sanctification, restoration

Notka o Autorze

Jarosław M. LIPNIAK – prezbiter diecezji świdnickiej, doktor hab. nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, lic. historii Kościoła. Kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wiceprezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji. Przedstawiciel Biskupa Świdnickiego ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego.

MARIA MIDUCH

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

SYBILLIAŃSKA DROGA DO POZNANIA BOGA. IV KSIĘGA SYBILLIAŃSKA DROGOWSKAZEM DLA POGAN

Słowa kluczowe: *IV Księga sybilliańska*, nawrócenie, pogaństwo, apokaliptyka żydowska

1. Wprowadzenie. 2. Ogólna charakterystyka dzieł sybilliańskich. 3. Sybilliańskie orędzie dla świata. 4. Bóg dostępny dla wszystkich

1. WPROWADZENIE

Diaspora żydowska, wraz z owocami, jakie zrodziła prezentowana przez nią teologia, to środowisko niezwykle barwne i interesujące, także ze względów naukowych. Zanurzone w pogański świat żydowskie enklawy musiały wejść w reakcję z otaczającymi je społecznościami. Wpływ środowisk, w jakich znaleźli się Żydzi, widoczny jest także w teologii, jaką prezentuje *galut*¹. Teologiczna myśl diaspory będzie różna od tej prezentowanej przez judaizm palestyński. Z łatwością możemy to dostrzec na przykładzie ksiąg biblijnych, które zrodziły się poza ojczyzną Żydów. Zapisane po grecku święte teksty, które weszły do katolickiego kanonu Pisma Świętego, wnoszą do świata biblijnego myśl różną od semickiego spojrzenia na świat². Greckie pojmowanie rzeczywistości, oświecone wiarą w jedynego Boga Stworzyciela, znajduje swoje miejsce wśród Pism natchnionych. Studia nad Biblią nie będą mogły więc pominąć żydowskiej diaspory, a co za tym idzie także i innych nie kanonicznych jej wytworów.

Naukowa refleksja nad apokryficznymi dziełami zrodzonymi w żydowskich społecznościach na obczyźnie może okazać się niezwykle pomocna do lepszego poznania tego specyficznego środowiska, jego teologii i sposobu funkcjonowania. Głębsze wniknięcie w diasporę może z kolei rzucić nowe światło nie tylko na biblijne księgi powstałe w jej obrębie, ale także na chrześcijaństwo rozprzestrzeniające się poza obrębem żydowskiej ojczyzny.

¹ Termin *galut* jest hebrajskim odpowiednikiem greckiej nazwy *diaspora*. Oznacza rozproszenie i stosowany był pierwotnie do przesiedlenia Babilońskiego, jednak z czasem jego użycia stało się bardziej ogólne. Por. S. Jędrzejewski, *Judaizm diaspory okresu Drugiej Świątyni*, *Seminare* 27 (2010), 9.

² Por. S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, 14–20.

Szczególnie ciekawym okresem kształtowania się teologicznej myśli diaspory jest I w. po Chr., kiedy to zapadają decyzje odnośnie do żydowskiego kanonu świętych ksiąg³ oraz kiedy z łona judaizmu wyodrębnia się chrześcijaństwo⁴. Dodatkowo wpływ na teologię diaspory ma sytuacja polityczna i społeczna tego okresu⁵.

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA DZIEŁ SYBILLIAŃSKICH

Wśród pism apokryficznych powstałych w kręgu greckiej diaspory żydowskiej znajduje się kolekcja Ksiąg, które odwołują się do starożytnej, pogańskiej wieszczki Sybilli. Teksty te mogą stanowić szczególny przykład literatury żydowskiej kręgu profetycznego, która przyjęła formę apokaliptyczną⁶. Ich wyjątkowości możemy dopatrywać się w pogańskich początkach tradycji sybilliańskiej. Jakkolwiek ruch proroczy obecny był nie tylko w starożytnym Izraelu, to jednak religijna tradycja żydowska, związawszy bardzo mocno profetyzm ze sferą polityczną i społeczną swojego narodu, dbała o jego czystość i nieskażenie pogaństwem⁷. Jednakże judaizm diaspory, o wiele bardziej narażony na pogańskie wpływy niż judaizm palestyński, stykał się z różnymi formami kultu swoich sąsiadów. To właśnie w diasporze Żydzi spotkali się z tradycją sybilliańską, która swoje korzenie ma w kulturze greckiej i rzymskiej⁸. Przepowiednie, przybierające formę natchnionych mów prorockich, w starożytnym świecie cieszyły się wielką popularnością⁹. Wśród nich szczególnie miejsce zajmowała Sybilla – wieszczka będąca wyjątkowym autorytetem.

Skąd pochodzi imię nadane owej słynnej prorokini? Jego etymologia nie jest jasna. Zwykle się je łączy z dwoma greckimi słowami: σιός (= Θεός) oraz βόλλα. Jednak jest to jedynie hipoteza pochodzenia imienia Sybilli, z którą powiązano wiele dzieł literackich¹⁰. Podobnie jak niepewne jest pochodzenie imienia nadanego starożytnej prorokini, równie niepewna jest jej identyfikacja z konkretną osobą lub konkretnym miejscem kultu, w którym miałyby posługiwać. Nie budzi wątpliwości jedynie umiejscowienie jej w kręgu kultury grecko-rzymskiej. Prawdopodobne wydaje się także umieszczenie początków jej tradycji w Erytrei, skąd jej sława miałyby rozejść się po całym ówczesnym cywilizowanym świecie¹¹.

Sybilliańskie wyrocznie dotarły także do kręgów żydowskiej diaspory, wzbudzając zainteresowanie w wyznawcach jedynego Boga. Wierni swojej wierze, a jednak

³ Por. A. Sanecki, *Kanon biblijny*, Kraków 2008, 38–39.

⁴ O wyodrębnianiu się chrześcijaństwa z judaizmu zobacz szerzej: M. Rosik, *Kościół a synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016, 265–410.

⁵ Por. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni. 538 p. Chr.–70 po Chr.*, Kraków 2011, 400–401.

⁶ Por. *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Kraków 2010, 88.

⁷ Por. J.J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1974, 15.

⁸ Por. J.R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World. Josephus, Aristaeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985, 35.

⁹ Por. J.J. Collins, *The Sibylline Oracles*, w: *Jewish Writings of Second Temple Period*, red. M. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 357.

¹⁰ Por. tamże, 1.

¹¹ Por. J.R. Bartlett, dz.cyt., 36.

zanurzeni w pogańskiej codzienności, wyznawcy judaizmu dostrzegli wielki autorytet, jakim cieszyły się przepowiednie wieszczki. Postanowili oni wykorzystać tradycję sybilliańską w służbie swojego Boga¹². To właśnie tą drogą, poprzez żydowską diasporę, Sybilla zagościła także w świecie chrześcijańskim¹³.

Najbardziej charakterystyczny przykład tekstów sybilliańskich stanowi zbiór XII ksiąg, który ze względu na pomyłkę w przyporządkowaniu poszczególnych części numerowany jest od I do VIII i od XI do XIV¹⁴. Na ogół jako środowisko powstania w księgach od III do V oraz XI do XIV wskazuje się krąg tradycji judaistycznej. Natomiast księgi VII i VIII przypisuje się chrześcijańskiemu autorowi¹⁵. Należy jednak pamiętać, iż podział ten jest uogólniony. W księgach, które włączone są w tradycję żydowską, można bowiem znaleźć chrześcijańskie interpolacje¹⁶.

Wśród przypisywanych środowisku judaistycznemu tekstów sybilliańskich wyróżnia się IV księga. Jest ona szczególna ze względu na okres swojego powstania oraz idee teologiczne, jakie prezentuje. Datacja owego dzieła nie budzi wątpliwości w świecie naukowym. Jego powstanie przypada na okres między rokiem 70 r., kiedy Tytus zburzył Świątynię Jerozolimską, a wybuchem w 132 r. po Chr. żydowskiego powstania. Niektórzy badacze uważają, że jako górną granicę można przyjąć nawet 80 r. po Chr., na co miałyby wskazywać brak wzmianek o późniejszych wydarzeniach¹⁷. Za autora *IV Księgi sybilliańskiej* zwykło się uważać Żyda pochodzącego z diaspy, który zafascynowany fenomenem popularności wyroczni przypisywanych Sybilli, postanowił adaptować je do swoich celów. Pod imieniem słynnej wieszczki staje się głosicielem prawdy o jedynym, prawdziwym Bogu, który włada całym światem.

Swoje przesłanie autor *IV Księgi sybilliańskiej* przedstawia, odwołując się do poszczególnych wydarzeń, dobrze znanych pierwszym odbiorcom wyroczni. Są to bolesne i krwawe fakty z historii starożytnego świata¹⁸. Sybilla odnosi swoich odbiorców do zdarzeń, które stały się udziałem krajów leżących w basenie Morza Śródziemnego. To na nich koncentruje się jej uwaga¹⁹. Wśród opisów nieszczęść, jakie spadły na różne narody, znajduje się wzmianka także o tych, które dotknęły naród żydowski. Jednak nie poświęcono im zbyt wiele miejsca. W tekście Księgi znajdujemy jedynie wzmiankę o „ziemi Judejczyków” (por. 4 Syb 127) oraz o mieszkańcach Jerozolimy, zwanych tutaj „Solimami” od greckiej nazwy miasta. Odczuwalny jest tu dystans do tego, co dla judaizmu palestyńskiego najświętsze i najważniejsze. Sybilla wyraźnie zaznacza w ten sposób swoje związanie ze światem, w którym zanurzona jest żydowska diaspora. Podkreślać to może również język, w jakim powsta-

¹² Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 284.

¹³ Por. *Pisma apokaliptyczne...*, dz.cyt., 88.

¹⁴ Por. J.J. Collins, *The Sibylline Oracles...*, dz.cyt., 357.

¹⁵ Por. *Pisma apokaliptyczne...*, dz.cyt., 89.

¹⁶ Por. J.J. Collins, *The Sibylline Oracles...*, dz.cyt., 371.

¹⁷ Por. tamże, 363.

¹⁸ Por. *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 344.

¹⁹ Por. A.M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. 2, Turnhout 2000, 947.

ła *IV Księga sybilliańska*. Jest to język wzorowany na homeryckiej grece²⁰. Także i przez ten zabieg autor wyraźnie identyfikuje się z wielkim, greckim dziedzictwem.

IV Księga sybilliańska może być zaliczana do dzieł apokaliptycznych, pomimo odmienności swojej formy²¹. To szczególnie przykład wytworu środowiska apokaliptyków żydowskich. Ich zakorzenienie w diasporze w znaczący sposób wpływa na kształt całego dzieła. Jednak także i tu, w sybilliańskiej wyroczni, znajdujemy odniesienie do tematu, względem którego środowiska apokaliptyczne żywiły szczególnie predylekcję. Eschatologia pojawia się w orędziu, jakie głosi wielka wieszczka. Nie poświęca się jej tyle uwagi, co w innych apokalipsach żydowskich tego okresu²², jednak i ona jest tu obecna.

3. SYBILLIAŃSKIE ORĘDZIE DLA ŚWIATA

IV Księga sybilliańska rozpoczyna się od zwrotu do słuchaczy, który ma on na celu skupienie ich uwagi na jej słowach. *Shuchaj ludu pysznej Azji i Europy* (w. 1)²³, woła wieszczka, określając w ten sposób grono swoich odbiorców. Już te pierwsze słowa dzieła pozwalają czytelnikowi zorientować się, że orędzie, jakie ma do przekazania prorokini, skierowane jest do całego ówczesnego, cywilizowanego świata. Sybilla z pogan zamieszkujących tereny jej wpływu czyni sobie słuchaczy i odbiorców. By wzmocnić swój autorytet, obnaża w kolejnych wersach fałsz kultu pogańskich bożków. Natomiast na jedyne Boga Stwórcę wskazuje jako na źródło swojego natchnienia.

Zapowiada ona swoim słuchaczom treść orędzia. Będzie ono skoncentrowane na historii ludzkości, podzielonej na dziesięć okresów. Zabieg periodyzacji, z którym się tu spotykamy, jest bardzo charakterystyczny dla żydowskich pism apokaliptycznych²⁴. Zanim jednak wieszczka przejdzie do przedstawienia i interpretacji wydarzeń historycznych dobrze znanych jej współczesnym, skupi się na sprawiedliwych i bogobojnych mieszkańcach ziemi, przeciwstawiając ich ludziom przewrotnym i bezbożnym. W miejscu tym dochodzi do głosu, tak lubiany i popularny wśród apokaliptyków, dualistyczny obraz świata²⁵.

Wart uwagi jest sposób przedstawienia przez autora *IV Księgi sybilliańskiej* ludzi bogobojnych. Prorokini nie łączy ich z kultem w jakiegokolwiek świątyni, czy

²⁰ Wskazują na to używane przez autora tekstu końcówki deklinacyjne, charakterystyczne dla stylu Homera, np: πολυφθόγγιοι, μέγαλοιο (klasyczne formy tych wyrazów są następujące: πολυφθοόγγου, μέγαλου).

²¹ Por. *Pisma apokaliptyczne...*, dz.cyt., 88

²² W podobnym okresie powstały: *IV Księga Ezdrasza*, *II Księga Barucha* oraz *Apokalipsa Abrahama*. Są to typowe apokalipsy żydowskie, gdzie temat rzeczy ostatecznych wydaje się dominować. Por. M. Miduch, *Apokalipsa żydowska o nadziei*, Kraków 2012.

²³ Tłumaczenie własne za: *Oracula Sibilliana*, red. C. Alexandre, Paris 1869.

²⁴ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008, 34.

²⁵ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa u progu ery chrześcijańskiej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 41 (1988), 53.

też składanymi ofiarami, a jedynie z pobożnym życiem wypełnionym modlitwą (por. w. 26), w którym nie będzie przemocy i bezwstydu (por. w. 31–34). Nagroda za takie życie ma przyjść po sądzie, który nad ludźmi będzie sprawował Bóg. W ten sposób Sybilla wyprzedza ziemską historię i wybiega do przodu, przedstawiając wydarzenia dziesiątego okresu (por. w. 47).

Po tym krótkim wprowadzeniu prorokini wraca jednak do chronologii, by omówić wydarzenia, które składają się na kolejne okresy historii. Rozpoczyna od panowania Asyryjczyków, malując ich potęgę i władzę nad światem (por. w. 49–50). Jednak i ona nie trwała wiecznie. Jej koniec związany był z kataklizmem powodzi, która nawiedziła ich królestwo. Po Asyryjczykach władzę nad światem obejmą Medowie. Ich panowaniu, według Sybilli, miały towarzyszyć znaki na niebie oraz trzęsienie ziemi (por. w. 56–58). Kres ich władzy położą Persowie, których królestwo „będzie największe na świecie” (por. w. 65). Następnie na arenę dziejów wstąpi Grecja, a po niej Rzym. Teraz wojna rozprzestrzeni się po całym świecie, niosąc ze sobą ból i cierpienie. Wiele krain zamieni się w pole bitwy, wiele ludów doświadczy przemocy, a temu wszystkiemu będą towarzyszyć zjawiska naturalne, takie jak: powódzie, trzęsienia ziemi, zaćmienia słońca czy wybuchy wulkanów.

Im bliższa współczesnym czasom jest historia, którą opowiada Sybilla, tym bardziej przedstawia ją szczegółowo. Możemy dostrzec tu aluzje do kolejnych rzymskich podbojów, krwawych rządów Nerona, upadku Jerozolimy. Wydarzenia te, podobnie jak wcześniejsze, przeplatają się z kataklizmami świata przyrody. Maluje to przed oczami czytelników obraz chaosu i zniszczenia, jakie pustoszy świat. Sybilla, przedstawia swoimi odbiorcom tragiczną sytuację ludzkości, pragnie wzbudzić w nich chęć ocalenia i zaradzenia złu szerczącemu się w świecie.

Ratunkiem tym ma być zwrócenie się do prawdziwego, jedynego Boga (por. w. 159–170). Wieszcza podaje sposób, w jaki można to uczynić. Konieczne jest odsunięcie od siebie wszelkiej nieprawości, zmycie z siebie wszelkich przewinień i zanoszenie do Boga prośb o wybaczenie. Szczere nawrócenie ludzi może ich uratować od gniewu Bożego. Gdyby jednak ono nie nastąpiło, na świat i jego mieszkańców spadnie straszliwa kara.

Sybilla, przechodząc do opisu Bożego gniewu, zaznacza, że jest on wynikiem braku skruchy i może być zawieszony, kiedy tylko ludzkość ukorzy się przed Stwórcą (por. w. 165–166). Boża kara dla bezbożnego świata jest powiązana z żywiołem ognia. To on, spadając na ziemię, zniszczy ją doszczętnie, pochłaniając wszystko, co spotka na swojej drodze. Jest on wyrazem Boskiego gniewu, który nie uspokoi się, dopóki z ziemi nie zostanie sam popiół (por. w. 175). Dopiero kiedy złość Najwyższego ostudzi się, wskrzesi on z pozostałych po pożarze prochów ludzi, których osądzi. Bezbożnych spotka kara wiecznego potępienia, sprawiedliwi będą cieszyć się życiem w obecności samego Stwórcy. To właśnie wizją ich szczęścia Sybilla kończy swoją wieszczą mowę.

4. BÓG DOSTĘPNY DLA WSZYSTKICH

Autor *IV Księgi sybilliańskiej*, prezentując swoim odbiorcom obraz świata zmierzającego ku końcowi, stawia sobie za cel skłonienie słuchaczy ku prawdziwemu Bogu. Charakterystyczne owego dzieła jest to, iż jego adresatem są poganie: „lud Azji i Europy” (por. w. 1). Mimo iż Księga łączona jest ze środowiskiem żydowskiej diaspory, to jednak wykracza ona poza jej granice. W tym miejscu należałoby zastanowić się, czy aby na pewno autorem owego dzieła jest Żyd, czy raczej ktoś z kręgu *theosebeis* – „bojących się Boga”²⁶. Taką hipotezę może potwierdzać środowisko odbiorców wyroczni. Poganin, zafascynowany Stwórcą, chce przekazać innym, nieświadomym istnienia jedyne Boga, prawdę o Nim. Nie odnosi się do tego, co charakterystyczne w żydowskiej religijności. Nie wspomina o przymierzu, prawie, kulcie świątynnym czy synagogałnym, mówi jedynie o odwróceniu się od nieprawości i chwaleniu prawdziwego Boga.

Niezależnie od tego, kto jest autorem słów przypisywanych starożytnej wieszczce, warto zwrócić uwagę na otwartość, jaką charakteryzuje się przedstawiana przez nią teologia. Ratunek jest dostępny dla każdego – nie tylko dla tego, kto pochodzi z Narodu Wybranego. Bóg i oddawana mu cześć tracą tu znamiona nacjonalistyczne. Sybilla przekonuje swoich słuchaczy, iż zbawienie rozumiane tu jako ocalenie od chaosu, zła panoszącego się w świecie, a także jako szczęśliwość wieczna. Jest ona w zasięgu ręki każdego, kto się nawróci. Auror sybilliańskiej wyroczni wydaje się głęboko zaangażowany w orędzie, które głosi. Sięga po wszystkie dostępne mu środki, by nakłonić swoich słuchaczy do refleksji, podjęcia drogi przemiany.

Sam wybór pogańskiej wieszczki na propagatorkę idei jedyne Boga może wydać się zaskakujący. A jednak, tak jak wspomniano wcześniej, ta ascetyczna prorokini cieszyła się wielkim autorytetem i poważaniem na całym starożytnym, bliskim wschodzie. Jej słowa były cenione i brane pod rozwagę. Tak więc to nie przypadek, że ktoś powiązany ze środowiskiem greckim, a zarazem z kultem jedyne Boga, wybiera właśnie Sybillę. Nada się ona doskonale do celu, jaki sobie zamierzył: ukazać zagubionym poganom prawdziwego Boga. Słowa zwykłego człowieka nie odniosą takiego skutku jak słowa wielkiej prorokini, szanowanej w środowisku pogańskim. Zmuszą one do zastanowienia, a może nawet staną się bezpośrednią przyczyną nawrócenia?

Nie przypadkowe jest również nawiązanie do apokaliptyki jako rodzaju literackiego²⁷. W trudnych czasach I w. po Chr. był to cieszący się dużą popularnością sposób przekazu. Odpowiednie przedstawienie swej myśli czytelnikowi zwiększało szansę na osiągnięcie zamierzonego celu. Przesłanie podane w sposób atrakcyjny

²⁶ Szerzej o zjawisku „bojących się Boga” zob: J.M. Lieu, *The Race of the God-Fearers*, *Journal of Theological Studies* 46 (1995) 2, s. 483–501; tenże, *Do God-Fearers make good Christians?*, w: *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour M. D. Goulder*, red. S.E. Porter, P. Joyce, J.D. Orton, Leiden–New York–Köln 1994, 329–345.

²⁷ Szerzej o tym zjawisku: S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 51 (1998), 29–35.

dla współczesnych Sybilli mogło dotrzeć do większej liczby odbiorców. Dodatkowo staranność językowa autora i nawiązanie do dziedzictwa kulturowego Greków²⁸ mogły uczynić z Księgi skuteczny oręż w głoszeniu prawdy o jedynym Bogu.

Odwołanie do historii ówczesnego świata, z uwypukleniem momentów trudnych i tragicznych, to kolejny sposób, jakiego podejmuje się Sybilla, by wskazać drogę do nawrócenia. Wybierając z dziejów te wydarzenia, które charakteryzowały się okrucieństwem, autor przesłania stara się wzbudzić w swoich odbiorcach refleksję nad światem, w którym przyszło im żyć. Jako przyczyny sprawcze kondycji ludzkości wskazuje on: nieprawość, niemoralność i zwrócenie ku fałszywym bożkom. Naturalną reakcją tych, którzy przejęli się słowami Sybilli byłaby negacja praktykowanego przez nich do tej pory bezbożnego sposobu życia, a następnie podążanie drogą wskazaną przez prorokinię.

Odwołanie do traumatycznych wydarzeń ma także inny cel. Słowa Sybilli, zarówno te dotyczące przeszłości, jak i te mówiące o przyszłości, budzą w słuchaczach przerażenie i chęć ratunku. To zabieg, który ma na celu wprowadzenie pogan na drogę poznania jedynego Boga. Odwrócenie się od nieprawości – choćby i było podyktowane strachem – może przynieść ocalenie. Jeśli nie refleksja, to może strach skłoni błędzących do uznania prawdy.

Dodatkowym wzmocnieniem głoszonego przesłania wydaje się obraz nagrody, jaka czekać będzie nawróconych w ich nowym życiu. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszyscy mogą podjąć pokutę i zwrócić się do prawdziwego Boga. Wtedy to na świat spadnie straszliwa kara pod postacią ognia. Zamieni on w popiół cały świat, sprawiedliwych wespół z bezbożnymi. Jednak Ci, którzy odstąpili od swoich nieprawości i uznali jedynego Boga Stwórcę, zostaną wskrzeszeni do wiecznej szczęśliwości. Ich śmierć nie jest końcem, lecz początkiem wspaniałego życia.

Wymagania stawiane poganom przez Sybillę nie są wielkie. Wytycza ona pewne niezbędne minimum tym, których serce zostanie poruszone przez jej słowa. Mają oni kochać „wielkiego Boga”, chwalić Go, modlić się przed posiłkiem (w. 24–26). To zalecenia wyrażone w sposób pozytywny, reszta przybiera charakter negatywny, tworząc zbiór zakazów. Wśród nich znajdują się: oddawanie czci bożkom i kult w świątyniach (por. w. 27–30), morderstwa (por. w. 31), kradzieże (por. w. 32) oraz rozwiązłość (por. w. 33–34). Tyle według Sybilli wystarczy, by powstrzymać zmierzający ku zagładzie świat i by zapewnić sobie wieczną szczęśliwość. Swój apel o nawrócenie wieszczka ponawia przy końcu księgi. Wzywa do odłożenia na bok noży, będących narzędziami zbrodni, oraz odsunięcia od siebie zuchwałych występków (por. 160–161). Padają tu także słowa zachęty do szczerej modlitwy i aktów pokutnych (por. w. 162–165).

Konkretne polecenia udzielone przez Sybillę stanowią drogowskaz dla tych, którzy postanowili wejść na ścieżkę poznania prawdziwego Boga. Nie są one wygórowane, niemożliwe do spełnienia, nie wymagają skomplikowanych zabiegów. Droga do prawdy stoi otworem przed chcącymi ją poznać.

²⁸ M. Miduch, *Miejsce pogan w rzeczywistości eschatologicznej apokalipsy żydowskich powstałych pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr.*, Poznańskie Studia Teologiczne, 28 (2014), 194.

Sybilliańska wyrocznia, skierowana do pogan, napisana w duchu pouczenia i wskazania drogi, stanowi doskonały przykład otwartości judaizmu diaspory²⁹. Jest świadectwem zarówno wyjścia poza nacjonalistyczne schematy, jak i szczerego oddania idei jedynego Boga Stwórcy. Sybilla pragnie wyprowadzić swoich zatopionych w pogańskich kultach słuchaczy na wyższy poziom oddawania czci Bogu. Ukazuje warunki moralne uczestnictwa w sferze religijnej, co dla starożytnych było pewnym *novum*³⁰. Nie rozwija jednak przesadnie wymagań stawianych tym, których zachęca do poznania Boga.

Forma wyroczni, autorstwo przypisane wielkiemu autorytetowi, język, odwołanie do apokaliptycznego stylu oraz tematyka dzieła sprawiają, że wykazuje ono wszelkie cechy potrzebne do tego, by dotrzeć do jak największej liczby osób współczesnych wieszczącemu. Autor *IV Księgi sybilliańskiej*, będąc realistą, zdaje sobie sprawę, że jego przesłanie nie przemieni całego pogańskiego świata. Stąd pojawiająca się w dziele idea eschatologicznej nagrody dla sprawiedliwych. To właśnie ten wybieg w przyszłość, odwołanie do tego, co nastąpi przy końcu czasów nadaje Księdze głębi teologicznej, przesuwa akcent z troski o doczesność na zaufanie Bogu. Zasady, które według Sybilli wyznaczają drogę sprawiedliwych, nie są celem samym w sobie, a jedynie pewną drogą do poznania prawdziwego Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Vocatio 1999.
- Bartlett J.R., *Jews in the Hellenistic World. Josephus, Aristeeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge: Eupolemus University Press, 1985.
- Collins J.J., *The Sibylline Oracles*, w: *Jewish Writings of Second Temple Period*, red. M. Stone, Assen-Philadelphia: Van Gorcum – Fortress Press, 1984.
- Collins J.J., *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula: Scholars Press 1974.
- Cieciela J., *Żydzi w okresie drugiej świątyni. 538 p. Chr.–70 po Chr.*, Kraków: Universitas 2011.
- Denis A.M., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. 2, Turnhout: Brepols 2000.
- Dohmen Ch., Stemberger G., *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków: WAM 2008.
- Jędrzejewski S., *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 51 (1998), 29–35.
- Jędrzejewski S., *Biblia i judaizm*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2007.
- Jędrzejewski S., *Judaizm diaspory okresu Drugiej Świątyni*, *Seminare* 27(2010), 9–27.
- Lieu J.M., *Do God-Fearers make good Christians?*, w: *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour Goulder M.D.*, red. S.E. Porter, P. Joyce, J.D. Orton, Leiden–New York–Köln: Brill 1994, 329–345.
- Lieu J.M., *The Race of the God-Fearers*, *Journal of Theological Studies* 46 (1995) 2, 483–501.
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków: Enigma Press 1994.
- Miduch M., *Apokaliptyka żydowska o nadziei*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2012.
- Miduch M., *Miejsce pogan w rzeczywistości eschatologicznej apokalipsy żydowskich powstałych pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr.*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 28 (2014), 177–194.

²⁹ O dialogu między pogaństwem i judaizmem, wyrażonym w literaturze szerzej w: D.T. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, w: *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, 4.

³⁰ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, 150–151.

Oracula Sibilliana, red. C. Alexandre, Paris: Didot 1869.

Pisma apokaliptyczne i testamenty, red. M. Parchem, Kraków: Enigma Press 2010.

Rosik M., *Kościół a synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław: Chronicon 2016.

Rubinkiewicz R., *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 41 (1988), 51–59.

Runia D.T., *Philo, Alexandrian and Jew*, w: *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot: Variorum 1990.

Sanecki A., *Kanon biblijny*, Kraków: Dehon 2008.

Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Religia Hellenizmu*, Wrocław (i in.): Ossolinem 1991.

UNA VIA SIBILLINA PER CONOSCERE DIO. IL QUARTO LIBRO DI SIBILLA UN SEGNAVIA PER I GENTILI

Sintesi

Il IV Oracolo Sibillino appartiene alla collezione dei libri che secondo la tradizione sono legati alla profetessa Sibilla. Ci troviamo sia la tradizione ebraica che cristiana. L'autore del IV Oracolo sibillino è legato alla diaspora ebraica. Il messaggio di quella opera è la chiamata alla conversione rivolta verso i pagani che conducono la vita empia. Sibilla – stigmatizzando le credenze pagane – indica la via che porta alla conoscenza del Dio vero. Di fronte alla fine che si avvicina, solo il sincero rivolgersi al Dio Creatore può portare uno alla salvezza.

Le parole chiavi: *IV Oracolo Sibillino*, conversione, paganesimo, *apocalittica* ebraica

SIBYLLINE WAY TO KNOW GOD. THE FOURTH SIBYLLINE ORACLE AS A GUIDE FOR PAGANS

Summary

The Fourth Sibylline Oracle is a part of books collection connected by an ancient prophet Sybil. We can find there both Jewish and Christian traditions. The author of *The Fourth Sibylline Oracle* is connected with the Jewish Diaspora.

The main theme of the book is a call to convert from paganism to the faith in one God the Creator. Sybil shows the way of knowing God by condemning impiety. In the perspective of the coming end only turning to God can help and give salvation.

Key words: apocalyptic, conversion, Diaspora, 4th Sibylline Oracle

Nota o Autorze

Maria **MIDUCH** – doktor teologii biblijnej w Katedrze Judaistyki i Hermeneutyki Biblijnej UPJPII, magister Studiów Bliskowschodnich UJ, wykładowca języka hebrajskiego i zagadnień biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zainteresowania badawcze: apokaliptyka żydowska, literatura międzytestamentalna, mesjanizm. Autorka bestsellerowych pozycji popularyzujących Pismo Święte: *Biografia Ducha Świętego* (Kraków: WAM 2015), *Biografia Boga Ojca* (Kraków: WAM 2016), *Biografia Syna Bożego* (Kraków: WAM 2017) – dop. J.N. Kontakt – e-mail: mariamiduch@gmail.com

KS. DANIEL TROCHOLEPSZY

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

LESZEK KOŁAKOWSKI WOBEC BOGA I KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: Leszek Kołakowski, filozofia, wiara, Kościół, Bóg

1. Wstęp. 2. Kołakowski i Kościół. 2.1. Kołakowski wobec reform Soboru Watykańskiego II. 2.2. Wpływ Jana Pawła II na Kołakowskiego. 3. Świadkowie wiary Kołakowskiego. 4. Kołakowski przedstawicielem katolickiego chrześcijaństwa bezwyznaniowego. 5. Podsumowanie

1. WSTĘP

Niektórzy współcześni apologety wiary w Boga, by wzmocnić siłę swoich argumentów, przywołują świadectwa celebrytów, sportowców, aktorów, którzy rzekomo nie kryją się ze swoim przywiązaniem do religii i Kościoła. Ma to być argument przekonujący niedowiarków, bo przecież jeżeli autorytety mas prywatnie są ludźmi wierzącymi, to warto wykorzystać ten fakt w dyskusji o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Wśród takich zestawień znanych wierzących ludzi wymienia się też często naukowców, noblistów, pisarzy – słowem ludzi znanych ze swojego nieprzeciętnego intelektu. Szukanie w tej grupie ludzi wierzących nie jest łatwe. Panuje bowiem stereotypowe przekonanie, że wiara nie idzie w parze z rozumem. Badanie postawy intelektualistów wobec Boga jest więc zadaniem tak samo ciekawym, jak trudnym. Kiedy już jednak znajdzie się wierzący intelektualista, warto przyjrzeć się jego drodze do Boga; warto poznać lepiej w co, jak i dlaczego wierzy. Nie sposób oczywiście mówić o tym zjawisku zbiorczo, trzeba przyjrzeć się jednej konkretnej postaci, która będzie niejako reprezentantem swojego środowiska. Kimś takim był prof. Leszek Kołakowski. Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie tego zagadnienia na przykładzie tego wybitnego człowieka, który do dzisiaj pozostaje dla wielu niekwestionowanym autorytetem intelektualnym i moralnym, zarówno w kraju, jak i za granicą. Okres naukowej działalności Leszka Kołakowskiego przypada na lata 1950–2007. Pod wpływem wydarzeń historycznych i własnych poszukiwań poglądy prof. Kołakowskiego przeszły prawdziwą ewolucję. Kołakowski to człowiek, który przeszedł drogę od dogmatycznego marksisty, przez rewizjonistę aż do sympatyka chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego. W niniejszym artykule świadomie pominięto analizę poglądów Kołakowskiego z wczesnych lat jego twór-

czości: okres jego członkostwa w PZPR, zaangażowania w szerzenie marksizmu, ateizmu i walki z Kościołem. Żeby odkryć finalne poglądy Kołakowskiego skupimy się wyłącznie na tekstach, w których zaczęły być widoczne takie elementy, jak szacunek dla chrześcijaństwa i obrona Kościoła instytucjonalnego jako powiernika prawdy. Pozytywne wypowiedzi na tematy związane z religią katolicką, liczne przyjaźnie z filozofami z kręgów kościelnych i kapłanami doprowadziły również do tego, że Kołakowski zaczął być zapraszany na spotkania i dyskusje z Janem Pawłem II. Niewątpliwie również osoba papieża Polaka miała wpływ na to, w jakim kierunku zachodziły zmiany w stosunku Kołakowskiego do Kościoła instytucjonalnego. Ostatecznie jego poglądy stały się tak bliskie chrześcijaństwu, a jego zaangażowanie w życie Kościoła tak duże, że można mówić o czymś takim jak „teologia Kołakowskiego”. Interesującym zagadnieniem jest ukazanie elementów tej teologicznej myśli Kołakowskiego, która dojrzała w nim przez lata, oraz próba odpowiedzi na pytanie: W co wierzył Leszek Kołakowski pod koniec swojego życia? Użyte tu przykłady z literatury podmiotu dobrano tak, by podjąć ostatecznie próbę zdefiniowania punktu, w którym znalazł się Kołakowski na końcu swojego życia. Skupimy się na tekstach i wypowiedziach Kołakowskiego na temat wiary, Boga i Kościoła, pomijając pozostałe kwestie filozoficzne obecne w jego dorobku naukowym.

2. KOŁAKOWSKI I KOŚCIÓŁ

Poglądy Kołakowskiego na temat wiary i Boga zawsze łączyły się z jego osobistym stosunkiem do instytucji Kościoła. W marksistowskim okresie swojej twórczości był zdecydowanym antyklerykałem. Stopniowo wycofywał się z takiej postawy, by ostatecznie stać się obrońcą Kościoła. Zagadnienia związane z Kościołem podejmuje najpierw w kontekście dyskusji na temat konfliktu między nauką a Objawieniem¹. Kołakowski uważa Kościół za instytucję, która broni społeczeństwo przed zgubnym wpływem fałszywych mistyków; instytucję, która, posługując się rozumem, strzeże prawd wiary. W Kościele widzi pośrednika między Bogiem a człowiekiem, o czym świadczą słowa: „Charyzmatyczne pojęcie Kościoła zakłada, że jest on niezastąpionym pośrednikiem między Bogiem a Jego ludem, co wyraża się szczególnie w interpretacji sakramentów: są to akty spełniane przez osoby reprezentujące Kościół i ma się w nich uobecniać Bóg, a przez nie moc łaski”². W słowach tych wybrzmiewa bliskie doktrynie katolickiej definiowanie sakramentów, rozumianych jako widzialne i skuteczne znaki niewidzialnej łaski. Kołakowski odpiera klasyczne zarzuty stawiane Kościołowi. Dotyczą one uzasadniania autorytetu Kościoła. Autorytet ten wynika z treści zawartej w Objawieniu, które jest przekazywane właśnie przez Kościół. Broni Kościoła, używając argumentów: „Jeśli Kościół uważa się za kryterium prawdy w normalnym sensie tego słowa, to roszczenia organizmów religijnych do tego, iż są nosicielami prawdy, muszą wydać się absurdalne. Ale nie

¹ B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, Częstochowa 1992, 136.

² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... o Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010, 207.

jest tak wcale, jeśli mamy na myśli ideę prawomocności swoistą dla dziedziny *sacrum*. Skoro religia nie jest zbiorem zdań, ale drogą życia, w której rozumienie, wiara i przyjęcie powinności zlewają się w jeden akt i skoro ludzie wstępują na tę drogę przez wtajemniczenie w zbiorowy kult, to wydaje się naturalne, że prawda religijna jest chroniona i przekazywana w ciągłości zbiorowego doświadczenia”³. Kołakowski zdradza przy tym pewien element swojego *credo* – uznaje, że życie człowieka pozbawione odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji jest bezsensowne. Pokusa prawdziwej wolności, jaka kryje się za praktycznym ateizmem, zdaniem Kołakowskiego, jest pozorna i prowadzi ostatecznie do okaleczenia człowieczeństwa. Gdy człowiek neguje istnienie Boga, jego życie traci wszelką stabilizację i rozpada się na ciąg ulotnych i pozbawionych sensu chwil. Kołakowski w swoim rozumowaniu jest bardzo konsekwentny. Z obrońcy instytucji dochodzi do zaakceptowania tego, co się kryje za zewnętrznym wymiarem Kościoła, czyli sfery *sacrum*, której Kościół służy. Uważał, że Kościół będzie najlepiej służył ludzkości, jeśli pozostanie wierny swojej misji i spełniać będzie rolę sakramentu, to znaczy znaku Chrystusa w świecie⁴. Bogdan Piwowarczyk, komentując stosunek Kołakowskiego do religii, zauważa: „Wydało się, że Kołakowski nakłania Kościół do zachowania prawdy, która nie jest poddana krytyce osądu teoretycznego; prawdy, którą Kościół niesie jako Ciało i którą rozpowszechnia jako instytucja; prawdy o życiu Boga, przekazanym ludzkości”⁵. Sprawy związane z Kościołem stały się bardzo bliskie Kołakowskiemu i w wielu tekstach będzie je później poruszał⁶.

2.1. KOŁAKOWSKI WOBEC REFORM SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Filozof uważał, że hasło reform wprowadzanych w Kościele po Soborze Watykańskim II – *aggiornamento* – jest wewnętrznie sprzeczne. Ostrzegał chrześcijan przed próbami przebijania się w barwy tego świata w nadziei, że w ten sposób ocala się przed zepchnięciem do pozycji sekty⁷. W wielu wypowiedziach podawał też negatywne przykłady uwspółcześnienia Kościoła, zawłaszcza w sprawowaniu liturgii. Kołakowski Uważał, że „różnice liturgiczne, choć nie naruszają dogmatów, mają kapitalne znaczenie w oczach wiernych”⁸.

Kołakowski poświęcał też swoją uwagę nie tylko zagadnieniom z płaszczyzny liturgii. Poruszał też kwestie demonologii, która w posoborowym nauczaniu Kościoła została jego zdaniem zepchnięta na dalszy plan. W tekstach *Czy diabeł może być zbawiony?*⁹ i *Diabeł*¹⁰ dokonuje krótkiej analizy tego zagadnienia teologii chrze-

³ Tamże, 208.

⁴ B. Piwowarczyk, dz.cyt., 141.

⁵ Tamże, 142.

⁶ L. Kołakowski, *Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, Wybór i posłowie Z. Mentzel, Kraków 2006, 94–119.

⁷ Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, Gdańsk 2009, 172.

⁸ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, 81.

⁹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, 209–221.

¹⁰ Tamże, 246–274.

ścijańskiej¹¹. Pisze tam o „diabie przez Kościół porzuconym”¹² i o wynikających z tego konsekwencjach dla całej kultury: „W naszym stuleciu teologowie w większości zdają się zakłopotani i zawstydzeni problemem diabła, wydaje się często, że woleliby pozbyć się tego, co uważają za krępujący relikw”¹³. Kołakowski przestrzega przed pochopnym zapomnieniem o diable, ponieważ „obecność jego utrzymuje w nas wrażliwość na zło”¹⁴. Filozof formułuje stąd wniosek, że konsekwencją obrony wiary w istnienie diabła musi też być obrona sakramentu spowiedzi. Przestrzegał przed marginalizowaniem roli tego sakramentu: „Jest przeto ważne, byśmy wiedzieli, kiedy zło czynimy. Ma temu służyć instytucja spowiedzi indywidualnej. Kiedyś, kiedy świat był prosty, a ja młody (a może odwrotnie), sądziłem, że jest to instytucja służąca tylko utrwaleniu władzy Kościoła nad duszami za pomocą wizji ognia piekielnego. Nauczywszy się więcej, zmieniłem zdanie. Jest to oczywiście narzędzie władzy nad duszami, ale jest także urządzeniem, dzięki któremu jednostka uświadamia sobie zło, które czyni. [...] Jest to urządzenie stosowne dla ludzi dojrzałych, nie dla dzieci”¹⁵. Zdaniem Kołakowskiego marginalizowanie w posoborowym przepowiadaniu takich tematów, jak: osobowe zło, diabeł i grzech doprowadziło ostatecznie do zepchnięcia na dalszy plan praktyki spowiedzi indywidualnej. Jest to zjawisko powszechne dziś w krajach Europy zachodniej, postępuje w również w Polsce. Należy podkreślić, że Kołakowski uważa, że jest to zjawisko negatywne i zadaniem Kościoła jest przeciwstawianie się tej tendencji.

Krytycznie odnosił się do zainicjowanych na Soborze tendencji ekumenicznych Kościoła, w jego mniemaniu irenicznych. Za utopię uznał pomysły stworzenia chrześcijaństwa, które byłoby ekstraktem wszystkiego, co wspólne Kościołom chrześcijańskim. Kołakowski stwierdza, że jeżeli ruch ekumeniczny ma być skuteczny, to nie może bazować tylko na dogmatycznym podobieństwie rozmaitych wyznań. Ekumenizm powinien opierać się na ogólnym uznaniu, że istnieje wspólna wiara rozumiana przez św. Pawła – ufność Bogu i zaufanie do życia¹⁶. Kołakowski wskazuje, że Kościół powinien w ruchu ekumenicznym stawiać na wiarę w to, że istnieje jakiś wspólny, niemożliwy do wypowiedzenia sens życia. Filozof jednak przestrzega przed próbami deklaratywnego wyrażania tego wspólnego sensu. Najwłaściwszym sposobem szerzenia idei ekumenizmu jego zdaniem jest gest: „Kiedy Papież modli się w synagodze albo w zborze luteranckim, to chociaż nie wypowiada przy tej okazji żadnych rytualnych twierdzeń, żadnych haseł ekumenicznych, sam ten fakt ma znaczenie większe niż jakiekolwiek oznajmienia doktrynalne. Wyraża po prostu, że jest coś istotnie wspólnego w rozmaitych chrześcijańskich odłamach”¹⁷.

¹¹ L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob: metafizyka zła i doświadczenie zła*, Zeszyty Literackie nr 4, 2002, 63–70.

¹² L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz.cyt., 270.

¹³ Tamże, 271.

¹⁴ Tamże, 274.

¹⁵ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, dz.cyt., 246.

¹⁶ Tamże, 82.

¹⁷ L. Kołakowski, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. 2, Kraków 2007, 122.

Jego obserwacja życia religijnego jest bardzo szeroka, pochwalał zwłaszcza ekumeniczną działalność Jana Pawła II, która wyływała z wiary, iż istnieje jakiś wspólny element, łączący wszystkie religie chrześcijańskie. Można tu wysnuć przypuszczenie, że w tak szeroko rozumianej wierze Kołakowski odnajduje też miejsce dla siebie. Dlatego tak mocno pochwała posoborową odnowę ekumeniczną. Nie robił jednak sobie żadnych złudzeń i jasno stwierdza, że ekumenizm też ma swoje granice: „Każda religia jest zakorzeniona w historii i byłoby zapewne daremne liczyć na to, że jakiś wysiłek ekumeniczny może wyprodukować religię globalną, zjednoczoną”¹⁸.

Kołakowski w swoich ocenach sytuacji Kościoła jest bardzo konkretny. Często zwraca się wprost do kapłanów jako odpowiedzialnych za kształtowanie kondycji chrześcijaństwa¹⁹. Zwraca uwagę, że sposób przepowiadania przez kapłanów orędzia Ewangelii zaspokaja w ludziach naturalną potrzebę religijności. Nie można więc zastępować ewangelizacji żadnymi pobocznymi akcjami, nawet jeżeli wynika to ze szlachetnych pobudek: „Jeśli język kapłanów wydaje się ludowi bożemu jałowy, kapłani są winni, nie lud. Jeśli zbiorowe życie religijne redukuje się do organizowania socjalnych, politycznych, narodowych, albo nawet moralnych potrzeb i emocji, może przetrwać czas jakiś, ale w końcu rujnuje się albo ustępuje pola innym formom religijności. Gdyby Europa miała zostać owładnięta przez buddyzm albo hinduizm, przez baptystów albo świadków Jehowy, albo przez mormonów, kapłani chrześcijańscy byłiby winni, kapłani okazaliby się ludźmi małej wiary”²⁰.

2.2. WPŁYW JANA PAWŁA II NA KOŁAKOWSIEGO

Dla Kołakowskiego ważny był moment wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Apostolską. Zaraz po wyborze nowego papieża napisał w tekście *Pomyślne pro-roctwa i pobożne życzenia*²¹, że wybór Karola Wojtyły na biskupa Rzymu może być rozstrzygający w nowej interpretacji sporu między integrystyczną a progresistyczną tendencją w chrześcijaństwie²². Odpierał też ataki kierowane w stronę papieża i formułował stosowne kontrargumenty²³. Kołakowski zdecydowanie bronił konserwatyzmu w Kościele. Uznał nawet konserwatyzm za konstytutywną cechę Kościoła²⁴. Widać zatem, że z jednej strony uważa za uzasadnione bronienie przez papieża tradycyjnej nauki Kościoła, ale z drugiej uważa, że pewne elementy tej nauki mogłyby ulec zmianie, np. kwestia antykoncepcji. To niezrozumienie poglądów papieża w tej kwestii wynika z tego, że ocenia jako filozof, a nie chrześcijanin. Przestrzeganie niektórych przykazań dla kogoś takiego będzie zawsze w jakimś stopniu niezrozumiałe i niewytłumaczalne. Takie też było dla Kołakowskiego nauczanie papieskie o anty-

¹⁸ Tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, dz.cyt., 85.

¹⁹ Tamże, 106–111.

²⁰ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, 302.

²¹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz.cyt., 275–283.

²² Tamże, 275.

²³ L. Kołakowski, *Wśród znajomych...*, dz.cyt., 127–139.

²⁴ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz.cyt., 282.

koncepcji. Widać zatem, że choć odnosi się do osoby papieża z wielką życzliwością, to jednak ciągle jako człowiek niewierzący.

Leszek Kołakowski z niegasnącym zainteresowaniem studiował ciągle orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła²⁵. Szczegółowo przestudiował *Katechizm Kościoła Katolickiego* Jana Pawła II a także Encykliki *Veritatis splendor* i *Fides et ratio*. Konkludując tekst o tej ostatniej, napisał: „Encyklika o wierze i rozumie jest tekstem bogatym, o którym z pewnością wiele i długo mówić się będzie. Jak wszystkie słowa Karola Wojtyły, trzeba ją czytać nie po prostu jako wypowiedź doktrynalną, ale jako świadectwo złożone przez człowieka wielkiej i niezachwianej wiary”²⁶. Kilkukrotnie skorzystał z papieskiego zaproszenia do Castel Gandolfo, gdzie wraz z innymi filozofami uczestniczył w prelekcjach i odbywał dyskusje. Uczestniczył w tych spotkaniach z pozycji człowieka będącego oficjalnie poza Kościołem, co nie przeszkadzało mu nazywać papieża „ojcem”. Niewątpliwie te osobiste relacje z ludźmi tak wyjątkowymi jak Jan Paweł II wpłynęły na dalszy zwrot Kołakowskiego w stronę katolicyzmu.

Kołakowski swoją ogromną wiedzę filozoficzną i teologiczną wykorzystywał niejednokrotnie do wskazywania Kościołowi dróg, którymi powinien kroczyć i ostrzegania przed realnymi zagrożeniami, jakie go mogą czekać. Choć nie wyrażał on w żadnym z tekstów jednoznacznej deklaracji, która wskazywałaby, że autor podziela wiarę Kościoła, to jednak nie sposób nie wskazać, że mówi o Kościele jak człowiek nie tylko wierzący, ale głęboko kochający Kościół. Czy tak było naprawdę, pozostaje to kwestią otwartą. Należy pamiętać, że ostatecznie nigdy nie zdecydował się na konwersję na katolicyzm.

3. ŚWIADKOWIE WIARY KOŁAKOWSKIEGO

Poruszając zagadnienie poglądów Kołakowskiego na temat Boga, trzeba wspomnieć też o bardzo wyraźnej jego ogólnej postawie wobec życia. Kilka lat przed śmiercią udzielił wywiadu Jackowi Żakowskiemu. Wywiad ten wskazuje na pewne dekadenskie i relatywistyczne podejście Kołakowskiego do fundamentalnych kwestii: „JACEK ŻAKOWSKI: Nie chcę odpowiedzi łatwych i przystępnych. Chcę usłyszeć, czego Leszek Kołakowski dowiedział się o życiu z wszystkich mądrych książek, z własnego doświadczenia i ze swoich przemyśleń. Pytam pana: Jak żyć, panie profesorze? LESZEK KOŁAKOWSKI: Ja nie wiem... Ja naprawdę nie wiem. Rozumiem, że potrzebujemy nauczycieli życia... Rozumiem, że wciąż sobie stawiamy pytanie, jak żyć... Rozumiem, że chcielibyśmy mieć niezawodnych mistrzów... Ale nie jest pewne, czy są tacy mistrzowie, nie jest pewne, że oni muszą mieć rację, i nie jest pewne, że powinniśmy ich słuchać”²⁷. Kołakowski, naciskany, wyznał jednak dalej, że wśród dóbr ważnych w życiu na pierwszym miejscu jest przyjaźń. Dalej wymienił

²⁵ B. Łoziński, *Wiara fundamentem istnienia*, Europa. Tygodnik idei, dodatek do Dziennika, nr 12, 2008, 2–5.

²⁶ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, dz.cyt., 117.

²⁷ L. Kołakowski, *Co jest w życiu ważne?* Polityka. Wydanie specjalne: 10 najważniejszych pytań świata, nr 2, 2010, 128.

kilka jego zdaniem priorytetowych dla człowieka wartości. W kontekście niniejszych rozważań trzeba wyraźnie podkreślić, że wśród tych wartości nie było odniesienia do Boga. Radził między innymi: by wyzwolić się z kultu młodości, cieszyć się pięknem, nie dbać o sławę, wyzbyć się poządlowości, godzić się na mierność życia, nie szukać szczęścia, z zasady ufać ludziom, a także, by unikać rygoryzmu i fundamentalizmu²⁸.

Kołąkowski doświadczał tego, co sam w swojej filozofii nazywał „fenomenem obojętności świata”. Przyznał, że lekarstwem na to poczucie bezsensu jest wiara religijna. Świadectwem tego specyficznego nihilizmu są słowa: „Życie każdego z nas jest porażką. Nieuchronną porażką. Oczywiście są tacy, którzy sobie wyobrażają, że tak nie jest, że są ludźmi sukcesu, że mogą się cieszyć ze swoich osiągnięć i nie potrzebują żadnego wsparcia. Ale ci, którzy ich pychy nie podzielają, a więc my wszyscy, wiedzą, że życie kończy się porażką, a mimo to mają powody, żeby je akceptować. To wiara religijna daje nam akceptację życia. Można wierzyć, że jest jakiś sens w świecie i w jego dziejach, i w naszych dziejach prywatnych – na przekór różnym przeciwnościom życia, przeciw okropnościom historii. Nie możemy tego udowodnić w takim sensie, w jakim się udowadnia twierdzenia fizyki albo chemii. A przecież możemy mieć intuicję moralną, która nam to podpowiada, i możemy się tej intuicji nie obawiać. Dlatego religia nie tylko jest ważna, ale wręcz niezbędna do tego, żebyśmy owo poczucie sensu mieli”²⁹. Zatem Leszek Kołąkowski uznawał, że religia jest niezbędna do normalnego funkcjonowania człowieka w świecie; uznawał, że bez religijnego odniesienia człowiek jest w jakimś stopniu uboższy i mniej sobą.

Leszek Kołąkowski co do kondycji swojej osobistej wiary w Boga wypowiadał się bardzo rzadko. Jednym z takich świadectw jest przemówienie prof. Bronisława Baczko, które wygłosił jako wprowadzenie do wykładu Kołąkowskiego w Genewie. Powiedział wtedy: „W naszym świecie, o którym wie, że staje się coraz bardziej świecki, Kołąkowski uporczywie tropi obecność *sacrum*, czy też, by to rzec inaczej – obecność Boga ukrytego. Postawy wobec *sacrum* znajdują się w centrum jego uważnej i troskliwej refleksji, której przedmiotem są dzieje człowieczych zmagania z Bogiem, owe złożone i powikłane relacje, w które ludzie wchodzi z Bogiem w toku ich własnej burzliwej historii. Przypominam sobie, że pewien niecierpliwy dziennikarz nalegał na Leszka, aby zadeklarował, czy wierzy w Boga, on zaś odparł: *W co wierzę, Pan Bóg wie doskonale*. Był to oczywiście żart, ale też i coś więcej”³⁰. Podobne doświadczenie miał Józef Czapski. Ksiądz Adam Boniecki, wspominając swoje wrażenia po przeczytaniu książki Kołąkowskiego *Obecność mitu*, przypomniał takie wydarzenie: „Opowiadał mi nieodżałowany Józef Czapski, że i dla niego lektura *Obecności mitu* była wydarzeniem ważnym. Gdy w Maisons-Laffitte zjawił się Autor, Józio dopadł go gdzieś i przejęty zapytał: «Panie Profesorze, przeczytałem tę książkę i teraz mam tylko jeszcze jedno pytanie, czy Pan Bóg jest, czy Pana Boga nie

²⁸ Tamże, 127.

²⁹ L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, art.cyt., nr 22.

³⁰ B. Baczko, *Fragment przemówienia wprowadzającego do wykładu Leszka Kołąkowskiego podczas XXXVIII Recontres Internationales de Geneve*, Apokryf, nr 18, dodatek do Tygodnika Powszechnego, nr 43, 2002, 7.

ma?» Kołakowski – opowiadał Czapski – popatrzył na niego uważnie, położył palec na ustach: «Jest, ale tss, nie trzeba o tym mówić»³¹.

Najobszerniejsze świadectwo o wierze Leszka Kołakowskiego znajduje się w jego rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem: „Jestem po stronie chrześcijaństwa, ale nie jestem po jego stronie wojowniczy. Nie uczestniczę też naprawdę w chrześcijańskiej liturgii, chociaż ją lubię – lubię mszę trydencką, mszę łacińską starą, no ale nie uczestniczę w mszach, nie chodzę do spowiedzi. Instytucję spowiedzi doceniam, bo myślę, że jest ważną rzeczą, żeby ludzie mieli poczucie, iż potrafią stawić czoło własnej grzeszności, to jest ważne. [...] ZBIGNIEW MENTZEL: Czy mimo to mógłbyś powiedzieć o sobie, że jesteś chrześcijaninem? LESZEK KOŁAKOWSKI: w jakimś sensie ogólnym, którego jednak nie potrafię zdefiniować, tak. Jestem przywiązany do tradycji chrześcijańskiej, do wielkiej siły Ewangelii, Nowego Testamentu. Uważam to za fundament naszej kultury. Ale nie tylko. Mam poczucie, że dla mnie samego jest to bardzo ważne. A więc w jakimś luźnym sensie mógłbym się chwalić, że jestem chrześcijaninem»³².

W cytowanym wywiadzie Kołakowski przechodzi do swoich przemyśleń eschatologicznych. Odniesienie do rzeczywistości ostatecznej wieńczy metafizyczną koncepcję Kołakowskiego, której jednak nie możemy traktować jako filozoficznego żartu³³: „Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie»³⁴. W tym krótkim tekście opisuje dom, który wspiera się na czterech węglach: Rozumie, Bogu, Miłości i Śmierci. „Śmierć jest końcem tej czasowości, w której byliśmy zanurzeni w życiu naszym, i być może, jak się domyślamy, wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy (prawie nic)»³⁵. Zdradza tu swoje przekonanie o istnieniu rzeczywistości życia pozagrobowego, a także jakiejś minimalnej możliwości poznawania tej rzeczywistości.

4. KOŁAKOWSKI PRZEDSTAWICIELEM KATOLICKIEGO CHRZEŚCJAŃSTWA BEZWYZNANIOWEGO

Na podstawie powyższych rozważań nie można wysnuć wniosku, że Kołakowski, doświadczając poczucia bezsensu istnienia, zakładał i wierzył w istnienie osobowego Boga. Wierzył w istnienie rzeczywistości transcendentnej, która przekracza rzeczywistość doczesną. Nie istnieją żadne źródła pozwalające stwierdzić, że jego osobista wiara osiągnęła jakiś bardziej relacyjny wymiar. Ostatecznie *credo* Kołakowskiego pozostanie dla nas tajemnicą³⁶. Śledząc elementy religijnej

³¹ A. Boniecki, *Straszny i zjadliwy*, Apokryf nr 18, dodatek do Tygodnika Powszechnego nr 43, 2002, 8.

³² L. Kołakowski, *Czas ciekawy...*, dz.cyt., 176.

³³ P. Mucharski, L. Kołakowski, *Zakład Kołakowskiego*, Tygodnik Powszechny, nr 43, 2007, 8.

³⁴ L. Kołakowski, *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie*, Tygodnik Powszechny, nr 43, 2009, 5.

³⁵ Tamże, 5.

³⁶ Nie zmienia zasadniczo tej opinii, a nawet ją potwierdza, odkryty w archiwum prywatnym L. Kołakowskiego, po jego śmierci, francuski rękopis o prowokacyjnym tytule *Jésus ridicule. Un essai apologétique et sceptique*, napisany w połowie lat osiemdziesiątych, nieukończony esej, który

myśli Kołakowskiego, można dojść do paradoksalnego wniosku, który sformułował o. Jan A. Kłoczowski. Określił on Kołakowskiego jako przedstawiciela „katolickiego chrześcijaństwa bezwyznaniowego”³⁷. Zdanie to jest oczywiście wewnętrznie sprzeczne i pewnie dlatego najlepiej oddaje stan ducha tego filozofa. Z jednej strony sformułowanie to mówi o jego jednoznacznym ukierunkowaniu na katolicyzm, z drugiej – o jego jednoczesnym trwaniu poza tą wspólnotą, o jego bezwyznaniowości. Należy pamiętać przecież, że w przypadku Kołakowskiego nie doszło nigdy do oficjalnej konwersji, ponieważ, jak wspomina Jerzy Szacki: „Leszek uwierzył, w gruncie rzeczy, nie tyle w Boga, ile w nieuchronne zło świata bez Boga. Być może w jakimś momencie życia ucieszyłby się z łaski wiary, ale pozostał, jak się zdaje, niepoprawnym niedowiarkiem”³⁸.

5. PODSUMOWANIE

Niestety, nie możemy jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie: co powstrzymało Kołakowskiego przed ostatecznym i formalnym wstąpieniem do Kościoła poprzez przyjęcie chrztu? Tę tajemnicę filozof zabrał ze sobą do „innej czasowości”, jak sam określał życie po śmierci. Mimo jego ogromnego wysiłku w zgłębianie prawd chrześcijańskich, być może zabrakło w życiorysie tego filozofa momentu prawdziwego nawrócenia – skierowania swojego myślenia i działania na osobę Jezusa. Niczego takiego nie odnajdujemy w żadnym jego tekście i świadectwach ludzi, którzy znali Kołakowskiego. To, że trudniej było mu zdecydować się na przyjęcie chrześcijaństwa, było też pewnie spowodowane jego osobistą historią: młodzieńczym uwikłaniem w komunizm, a także pochodzeniem z ateistycznej rodziny, gdzie nie odebrał tradycyjnego chrześcijańskiego wychowania.

Patrząc na intelektualny dorobek Kołakowskiego u schyłku jego życia, nasuwa się spostrzeżenie, że Kościół na zewnątrz ma nie tylko wrogów, ale i sprzymierzeńców, którzy tam, *extra ecclesiam*, są jego głosem. I którzy z ogromną siłą przyciągają do wnętrza Kościoła tych wszystkich, którzy stoją ciągle na progu. Tak ostatecznie Kołakowski widział swoją rolę w Kościele, a raczej dla Kościoła. Stąd w jego pismach pojawiają się argumenty na rzecz obrony istnienia Kościoła instytucjonalnego. Tożsamość Kościoła, tak inna od tożsamości współczesnego świata, zdaniem filozofa, nie może ulec zatarciu w wyniku reform wprowadzanych w Kościele po Soborze Watykańskim II. Jego obawy w tej materii zmniejszyły się przez osobiste kontakty z wielkimi postaciami Kościoła po Soborze, m.in. z Janem Pawłem II. Ostatecznie nawet kontakty z tak wybitnymi osobistościami nie doprowadziły Kołakowskiego do decyzji o formalnym wstąpieniu do Kościoła. Być może

jest refleksją o znaczeniu Jezusa, Jego przesłaniu i odbiorze tego przesłania w kulturze europejskiej. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. z fr. D. Zańko, Posłowie J.A. Kłoczowski OP, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014.

³⁷ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, 11.

³⁸ J. Szacki, *O Leszku Kołakowskim (1927–2009): wspomnienie i odrobina komentarza*, Nauka, nr 3, 2009, 11.

dlatego, że na swój sposób od dawna czuł się ważnym członkiem tej wspólnoty i bez takiego kroku. Mógł też zadecydować jego swoisty nihilizm, kwestionowanie wszystkiego i niechęć do formułowania sądów absolutnych i ostatecznych. Wszystko to przesądziło, że ostatecznie wolał pozostać w postawie wiecznego niedowiarka, lub, jak określił to o. Jan A. Kłoczowski, przedstawicielem „katolickiego chrześcijaństwa bezwyznaniowego”.

Jego życie i przemiana, jaka w nim zaszła, każą nam też z większym wyczuć podchodzić do ludzi, którzy dziś mają podobne poglądy do Kołakowskiego, lub podobnie jak on odnoszą się do praktykowania wiary. Biorąc pod uwagę religijne życie tego filozofa, trzeba przyznać, że Kołakowski nie jest sztandarowym przykładem do naśladowania dla ludzi wierzących. Siłą jego autorytetu powinna być raczej dla nas jego intelektualna uczciwość, od której nigdy nie odstąpił. Z przykrością nasuwa się też wniosek, że po śmierci Kołakowskiego brakuje takich obrońców Kościoła wśród ludzi niewierzących. Można powiedzieć, że właśnie takich intelektualistów Kościół dziś potrzebuje bardziej niż kiedykolwiek. Zgłębianie dorobku intelektualnego Leszka Kołakowskiego wydaje się też ważne dla współczesnej teologii. Patrząc na otaczającą nas rzeczywistość, okazuje się przecież, że „katolickie chrześcijaństwo bezwyznaniowe”, którego był przedstawicielem, ciągle będzie miało wielu naśladowców. Zrozumienie myśli Kołakowskiego może nam pomóc w dotarciu do ludzi, którzy dziś pozostają na obrzeżach chrześcijaństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Baczko B., *Fragment przemówienia wprowadzającego do wykładu Leszka Kołakowskiego podczas XXXVIII Recontres Internationales de Geneve*, Apokryf, nr 18, dodatek do Tygodnika Powszechnego, nr 43, 2002, 7.
- Boniecki A., *Straszny i zjadliwy*, Apokryf, nr 18, dodatek do Tygodnika Powszechnego, nr 43, 2002, 8.
- Dymarski Z., *Dwugłos o zlu*, Gdańsk: Słowo – Obraz – Terytoria 2009.
- Kołakowski L., *Co jest w życiu ważne?*, Polityka. Wydanie specjalne: 10 najważniejszych pytań świata, nr 2, 2010, 124–130.
- Kołakowski L., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. 2, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007.
- Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006.
- Kołakowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... o Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. z fr. D. Zańko, Posłowie J.A. Kłoczowski OP, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014.
- Kołakowski L., *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie*, Tygodnik Powszechny, nr 43, 2009, 5.
- Kołakowski L., *Leibniz i Hiob: metafizyka zła i doświadczenie zła*, Zeszyty Literackie, nr 4, 2002, 63–70.
- Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006.
- Kołakowski L., *Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, wybór i posłowie Z. Mentzel, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006.
- Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1994.

- Łoziński B., *Wiara fundamentem istnienia*, Europa. Tygodnik idei, dodatek do Dziennika, nr 12, 2008, 2–5.
Mucharski P., Kołakowski L., *Zakład Kołakowskiego*, Tygodnik Powszechny, nr 43, 2007, 8–9.
Piwowarczyk B., *Odczytać Kołakowskiego*, Częstochowa: Edycja Paulińska 1992.
Szacki J., O *Leszku Kołakowskim (1927–2009): wspomnienie i odrobina komentarza*, Nauka, nr 3, 2009, 7–21.

LESZEK KOŁAKOWSKI'S VIEW OF GOD AND CHURCH

Summary

This article is an attempt to present in detail personal faith of a distinguished Polish philosopher Leszek Kołakowski. The analyzed sources from the end of his life introduce philosopher's attitude to the Church, to the Vatican Council reform and to John Paul II.

The conclusions let us call him a representative of Catholic irreligious Christianity. Precise identification of Leszek Kołakowski's faith remains an open issue.

Key words: Leszek Kołakowski, philosophy, faith, Church, God

Nota o Autorze

Ksiądz **Daniel TROCHOLEPSZY** jest prezbiterem archidiecezji poznańskiej, magistrem teologii. Obecnie jest doktorantem w Instytucie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologii KUL. Kontakt – e: mail: trocholepszysdaniel@wp.pl

Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices, ed. by Daniel Arasa, Cristian Mendoza, Sergio Tapia-Velasco, Rome: EDUSC 2016, pp. 5–580.

Monografia *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices* jest publikacją naukową, której głównym celem jest refleksja nad nowymi sposobami komunikowania Kościoła katolickiego, którego przekaz pełni rolę służebną w autentycznej kulturze spotkania. Tytuł i tematyka książki nawiązują do Orędzia papieża Franciszka na 48. Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2014 r. Redaktorami naukowymi monografii są profesorowie Papieskiego Uniwersytetu św. Krzyża w Rzymie: Daniel Arasa, Cristian Mendoza, Sergio Tapia-Velasco. Publikacja zbiera najważniejsze referaty konferencji naukowej na temat instytucjonalnych urzędów Kościoła ds. komunikacji społecznej, zatytułowanej *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change*, która odbyła się w Rzymie 28–30 kwietnia 2014 r.

Autorzy publikacji we *Wprowadzeniu* (s. 5–28) przybliżają kontekst kulturowy współczesnego świata, naznaczonego relatywizmem, który zatracą chrześcijański sens egzystencji. W kulturze naznaczonej wpływem mediów elektronicznych, jest szczególnie trudno przekazywać istotę radości i wolności chrześcijańskiej. Zdaniem redaktorów naukowych książki, wyzwaniem w pracy zaangażowanych w komunikowanie instytucjonalne Kościoła jest umiejętność przekazywania pogłębionego przekazu w terminach łatwych do zrozumienia, a nie jego banalizacja.

Monografia naukowa złożona jest z 42 artykułów naukowych, które zostały opracowane na podstawie zaprezentowanych w czasie konferencji referatów, głosów w dyskusji panelowej, komunikatów lub wolnych głosów.

Timothy Dolan w artykule *Cultural Challenges for Church Communicators* (s. 31–39) wskazuje siedem zasad dotyczących dobrego komunikowania, z których nadający przekaz w imieniu Kościoła katolickiego powinien zdawać sobie sprawę. Do nich należą: po pierwsze, prawdziwe rozumienie profesjonalizmu we wszystkim, co czyni nadający komunikat, po drugie, brak poczucia lęku w mówieniu prawdy i transparentność przekazu. Po trzecie, zdaniem kard. Dolana, istotne jest zrozumienie, że media mają określoną linię programową, ujawniają więc stronniczość, często daleką od respektowania zasad obiektywizmu. Czwartą zasadą jest pozostać otwartym i dyspozycyjnym dla mediów, nawet jeśli środki przekazu takie by nie były. Po piątę, wysyłający komunikat powinien terminy eklezjologiczne, nawet te, które wydają się podstawowe, wyjaśniać w sposób prosty i zrozumiały. Szóstą radą dla nadających instytucjonalny komunikat Kościoła, jest zdanie sobie sprawy, że najważniejszą treścią przekazu jest osoba Jezusa Chrystusa. Ostatnia ze wskazówek dotyczy konieczności dostosowania języka i formy przekazu do zdolności percepcyjnych i intelektualnych adresata.

Philippe Barbarin w tekście zatytułowanym *La famille, une opportunité pour communiquer?* (s. 41–60) zauważa, że temat rodziny, w kontekście sytuacji w krajach, w których nastąpiła legalizacja związków osób tej płci, staje się wyzwaniem natury komunikacyjnej. Arcybiskup Lyonu przywołał casus Francji, która w 1999 r. zalegalizowała związki partnerskie, przyznając parom homoseksual-

nym część tych praw, jakie mają małżeństwa. W 2013 r. Zgromadzenie Narodowe Francji zalegałizowało tzw. małżeństwa homoseksualne, w reakcji na to wydarzenie prymas Francji oświadczył, że jest to prosta droga do poligamii i kazirodztwa. Kardynał Barbarin zwrócił uwagę na doniosłość misji dziennikarskiej uwzględniającej zasadę prawdy i obiektywizmu w przekazywaniu opinii publicznej dyskusji na temat kondycji współczesnej rodziny, nie wykluczającej jednak nauczania Kościoła katolickiego.

Helen M. Alvaré w artykule *Creative Language: Decoding, Reframing and Defending Concepts of Human Identity* (s. 61–77) proponuje refleksję nad współczesną transformacją pojęcia tożsamości ludzkiej w jej aspekcie płciowym i rodzinnym oraz poszukuje podstawowych przyczyn owych przemian kulturowych, jak również wskazuje ich następstwa. Profesor prawa w George Mason School of Law zauważa, że w potocznym języku często występuje zamienne używanie pojęcia „płeć” w sensie emocjonalnym, intelektualnym i biologicznym. Drugim błędem językowym jest zamęt terminologiczny związany z pojęciem „małżeństwa jedнопłciowe” (*same-sex marriage*). Innym ważnym zagadnieniem, które opisuje Helen Alvaré, powodującym niejednoznaczność semantyczną, są współczesne techniki wspomaganego rozrodu (*Assisted reproductive technology*, ART). Podważanie katolickiej nauki w odniesieniu do definicji małżeństwa skutkuje podejmowaniem dyskusji na dwóch różnych, nie dających się pogodzić, fundamentach. Źródłem opisywanych przemian kulturowych jest odrzucenie chrześcijańskiej wizji rozumienia „wolności”. Redefinicja wolności, zmierzająca do wyeksponowania jedynie sfery afektywnej człowieka, jego samorealizacji oraz niczym nieskrępowanego prawa wyboru, marginalizuje takie pojęcia, jak: „powinność”, „ofiara”, „służba”, a nawet „relacja”. Naukowiec z George Mason School of Law dodaje ponadto, że postulaty i styl życia środowisk LGBT, wprowadzają nowe pseudo-standardy rozumienia rodziny i tożsamości płciowej człowieka. Helen Alvaré zauważa, że w dyskusji z osobami podważającymi chrześcijańskie rozumienie osoby, płci i małżeństwa, istotnymi kwestiami są: ton wypowiedzi (pokora mówiącego, respektowanie godności ludzkiej adwersarza, dobre przygotowanie merytoryczne w dyskusji), zawartość przekazu (wskazanie konsekwencji natury społecznej przy próbie redefinicji małżeństwa oraz konsekwencji natury psychologicznej dla dzieci, które są wychowywane w tzw. małżeństwach homoseksualnych), osobiste świadectwo mówiącego.

W części monografii zatytułowanej *Initiatives for public debate. From misunderstandings to provocation: prudence and argumentation in the public arena* (s. 81–157) zostały zamieszczone następujące artykuły, odnoszące się do postrzegania przez dziennikarzy i przez opinię publiczną papieża i pontyfikatu Jorge Bergoglio:

- Austen Ivereigh, *God's holy faithful people' in the public square: lessons from Pope Francis* (s. 81–87),
- Victoria Martín, *Communicating politics to the European public opinion* (s. 89–95),
- Margaret Doherty, *Show not Tell – A Picture Really is Worth a Thousand Words* (s. 99–105),
- Joseph Zwilling, *Dealing with the Media in New York City* (s. 107–112),
- Matthew Bunson, *The Catholic Press at the Service of the Church* (s. 115–125),
- Anian Christoph Wimmer, *Beyond Objectivity?* (s. 127–135),
- Lucio Brunelli, *Il grande impatto non previsto* (s. 139–143),
- Antoine Marie Izoard, *Un regard Français* (s. 145–148),
- Elisabetta Piqué, *Un Papa que todos los días es noticia* (s. 149–152).

Ostatnia, najobszerniejsza część monografii zawiera niektóre teksty komunikatów zaprezentowanych w ramach tej konferencji naukowej. *Papers* stanowią zasadniczo refleksję teoretyczną na temat komunikowania instytucjonalnego, która obejmuje cztery następujące etapy metodologiczne: 1) analizę kontekstu społecznego, 2) programowanie komunikatu instytucjonalnego poprzez prezentację jego zawartości, 3) decyzje na polu komunikacyjnym, czyli realizację, oraz 4) weryfikację otrzymanych wyników w konfrontacji z założeniami.

Redaktorzy naukowci monografii wyróżnili sześć przestrzeni tematycznych, mających odniesienie do instytucjonalnej komunikacji Kościoła, w szczególności uwidatniających mechanizm projekcji tożsamości w sferze publicznej.

Pierwszy obszar tematyczny, zdefiniowany *Church Communications: Creativity & Media Training*, koncentruje się na formacji ekspertów w dziedzinie komunikowania instytucjonalnego, które staje się motorem rozwoju instytucji na wszystkich poziomach. To z kolei przyczynia się do budowania wysokiej jakości relacji z różnymi odbiorcami za pomocą współczesnych narzędzi komunikowania, takich jak: sieci społecznościowe, Internet, muzyka, sztuka. Do pierwszej sekcji tematycznej należą następujące artykuły:

- Federica Bergamino, *Comunicare=Risvegliare la domanda. Competenze del „coach” a servizio del desiderio di Dio* (s. 161–172) – Autorka prezentuje teorię towarzyszenia (*coaching*), która odniesiona do Kościoła zakłada, że w procesie komunikowania nie tylko przekazywane jest bogactwo wartości instytucji ekklezjalnych, ale co istotniejsze dokonywana jest próba odkrycia tego bogactwa obecnego już w wiernych świeckich.
- Maria Cinque, *La creatività connettiva e comunicazione creativa. Strategie per l'innovazione personale e il cambiamento culturale* (s. 173–184) – Autorka przybliża Czytelnikom podstawy *public relations*, odnosząc je do komunikacji instytucjonalnej Kościoła.
- Matilda Kolic Stanic, *L'arricchimento culturale e umano, esigenza dell'etica giornalistica in Luka Brajnovic* (s. 185–196) – Autorka przedstawia podstawy deontologii dziennikarskiej w ujęciu chorwackiego dziennikarza Luki Brajnovica.
- María Lacalle de Noriega, *Fundación Carmen de Noriega: Laicos al servicio de la comunicación eclesial* (s. 197–206) – Autorka poddaje analizie znaczenie fazy przygotowawczej, poprzedzającej nadanie komunikatu, w jego skuteczności wpływu na odbiorcę. Refleksja naukowa de Noriega poparta jest jej osobistym doświadczeniem formacji kapłanów na polu komunikacyjnym oraz współpracą z osobami odpowiedzialnymi za instytucjonalny przekaz Kościoła.
- Paolo Prato, *Music as a means of knowledge, educational medium & symbolic language* (s. 207–215) – Autor wskazuje rolę muzyki jako kanału i środka przekazu, a z upływem czasu oferuje odbiorcy coraz nowsze, bardziej pogłębione znaczeniowe treści.
- Lilian Saback, Luciana Pereira & Miguel Pereira, *Media training, preparing the clergy for the WYD 2013* (s. 217–226) – Artykuł podejmuje temat medialnego przygotowania liderów kościelnych w kontekście Światowego Dnia Młodzieży w Rio de Janeiro w 2013 r.

Drugi obszar tematyczny artykułów, zdefiniowany jako *Church Communications: Marketing, Crisis Communication & Public Responses*, odnosi się do tematu kultury, będącej kanałem wyjaśniania doktryny Kościoła, oraz zarządzania kryzysowego, które jest formą komunikacji Kościoła. Do tej sekcji tematycznej należą następujące artykuły:

- Raffaele Buscemi & Bruno Mastroianni, *Comunicare le proprie convinzioni in un contesto ostile: un caso televisivo* (s. 229–238) – Artykuł wyjaśnia rolę teorii *reframingu* i personalizacji w kształtowaniu publicznego wizerunku instytucji ekklezjalnych, także w przypadku argumentów kontrowersyjnych.
- Noa María Carballa Rivas & Fernando Martínez, *La comunicazione di una crisi all'interno di una diocesi. La risposta alle dichiarazioni erranee e non appropriate* (s. 239–250) – Autorzy tekstu podejmują temat fazy przygotowawczej procesu komunikowania z punktu widzenia antropologii filozoficznej.
- Annie Carrett, *A pilgrim Church rebuilding trust* (s. 251–254) – W artykule autorka przedstawia casus australijskiej diecezji Broken Bay, w której odbyła się emisja kontrowersyjnego filmu *A priest in the Family*, wspartego finansowo przez Kościół, a jednocześnie duchowni tej diecezji byli zamieszani w nadużycia seksualne.

- Sofia Collantes, Lucía Martínez & Juan Manuel Mora, *Tantaka. Banco de tempo solidario de la Universidad de Navarra* (s. 255–264) – Autorzy podejmują naukową refleksję nad ośrodkami uniwersyteckimi oraz wolontariatem i organizacjami *non-profit* jako przestrzeniami działań o charakterze apostołskim.
- Norberto González Gaitano & Giovanni Tridente, *Benedict XVI's resignation & Francis' election: communicative response of a Roman Pontifical University* (s. 265–277). Autorzy rozważają temat konklawe i wybór Jorge Bergoglio na urząd biskupa Rzymu, przez analizę zawartości mediów oraz zwracają uwagę, że sposób, w jaki podejmowane są decyzje o charakterze komunikacyjnym, wpływa na wizerunek publiczny instytucji Kościoła.
- Reynaldo Gustavo Rivera & Piotr Giertych, *Cabalgatas de Reyes: Comunicar con éxito el mensaje. Un caso de marketing social* (s. 279–289) – Autorzy tekstu wskazują, że niektóre działania marketingowe związane z promocją produktu, wydarzenia, osoby, wykorzystują związek sfery *sacrum* ze sferą *profanum*. Rivera i Giertych analizują przykład orszaku Trzech Króli, który, mając zabarwienie religijne, wyraża się w sferze publicznej jako wydarzenie potwierdzające daną tożsamość narodową.

Trzeci obszar tematyczny *Church Communications: Cross-cultural Experiences* jest zbiorem artykułów, które wskazują różnorodność kulturową, w której obrębie instytucje kościelne podejmują współczesne wyzwania społeczne, inicjując dyskurs publiczny, nierzadko stając się istotnym elementem procesów komunikowania politycznego. Tę sekcję tematyczną reprezentują następujące artykuły:

- Maria Laura Conte, *Come cambia la percezione delle parole tra oriente e occidente. L'esperienza di Oasis* (s. 293–304) – Autorka wskazuje doniosłość dialogu Kościoła z innymi religiami, szczególnie z religią muzułmańską, w odniesieniu do filozoficznych koncepcji wolności, laickości i praw człowieka.
- José Miguel Encarnação, *China: Media communication & Church archives: two forms of evangelization. Progress, problems, concerns* (s. 305–312) – Autor analizuje sytuację mediów katolickich w Republice Chińskiej w kontekście aktualnej sytuacji politycznej. Szczególna uwaga zostaje zwrócona na działalność Patriotycznego Stowarzyszenia Katolików Chińskich oraz zabiegów Benedykta XVI, mających na celu normalizację stosunków dyplomatycznych Watykanu z Chinami. Autor przybliży również sytuację polityczno-religijną diecezji Guangzhou.
- Massimo Ilardo, *Aiuto alla Chiesa che soffre: Comunicazione per la libertà religiosa nel mondo* (s. 313–325) – Autor podejmuje temat wolności religijnej, którą wspiera organizacja *Pomoc Kościołowi w Potrzebie*.
- Roberto Paglialonga, *Comunicare la carità, testimoniare l'amore di Cristo* (s. 327–340) – Tematem artykułu są sposoby komunikowania *Caritas* w kontekście prac watykańskiej dykasterii *Cor Unum*.

Czwarty obszar tematyczny *Church Communications & Public Opinion* jest próbą ukazania, że wartości ludzkie, które są fundamentem i punktem odniesienia w komunikowaniu instytucjonalnym Kościoła, wyrażają się w takich cechach dziennikarskich jak: transparentność, otwartość, troska o aktualność, stosowność, atrakcyjność i dynamizm przekazu. Chrześcijańska etyka dziennikarska podkreśla charakter deontologiczny, nie zaś teleologiczny, u której podstaw znajduje się aksjologia, nie zaś nastawienie pragmatyczne. Do tej przestrzeni tematycznej należą następujące artykuły:

- Valeria Ascheri, *Un nuovo 'frame' per comunicare il fine vita sui mass-media. Il paradigma del 'care' e le cure palliative* (s. 343–357) – Autorka koncentruje uwagę Czytelnika na następujących kwestiach: doktrynie Kościoła dotyczącej zagadnień bioetycznych, bioetyce w mass mediach, wizerunku końca życia w środkach społecznego komunikowania zdominowany przez „kulturę śmierci”, opiece paliatywnej jako alternatywie eutanazji z punktu widzenia opinii publicznej, medialnym wizerunku końca życia – casus Gigi Ghirottiego i Lisy Russo, propozycji dla nadawców komunikowania społecznego: *a good practice guideline for life-communicators*.

- Bernhard Augustin, Eduard Habsburg & Lukas Leitner, *With the world of God: unconventional communication for a modern form of preaching* (s. 359–369) – Autorzy pokazują praktyczne zastosowanie czteropoziomowego modelu komunikacji niemieckiego psychologa i eksperta komunikacji międzyosobowej i wewnątrzosobowej, Friedmana Schulza von Thuna, na przykładzie kryzysu medialnego związanego ze skandalem, który wybuchł w Seminarium Duchownym diecezji St. Pölten.
- Juan Pablo Cannata, *Social values and public discourse: communication and Christian identity of educational institutions in a new cultural context* (s. 371–393) – Autor wyjaśnia rolę wartości społecznych i dyskursu publicznego w komunikowaniu instytucjonalnym Kościoła, jak również rolę lingwistyki kognitywnej i teorię językoznawcy amerykańskiego George’a Lakoffa w prawidłowej interpretacji semantycznej przekazu nadawanego przez Kościół.
- Alfonso Meritxell Rosello, *Ética discursiva y acción comunicativa de Habermas para los medios de comunicación* (s. 395–404) – Autor na przykładzie wizerunku Kościoła w prasie hiszpańskiej, w 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II, zaznajamia Czytelnika z podstawami etyki dyskursywnej Karla-Otto Apla i Jürgena Habermasa.

Piąty obszar tematyczny *Church Communications & Digital Culture* podejmuje temat wizerunku Kościoła kształtowanego przez nowe technologie i nowe media. Artykuły tej sekcji zaznajamiają Czytelnika z czynnikami kształtującymi opinię publiczną w perspektywie codziennego życia wspólnot ekklezjalnych i podejmowanego przez nie apostolatu. Tę sekcję reprezentują następujące artykuły naukowe:

- Efrén Díaz Díaz, *Reputación corporativa y personal online. Acciones de defensa legal* (s. 407–423) – Autor poddaje analizie zarządzanie reputacją korporacyjną w kontekście europejskich uregulowań prawnych dotyczących ochrony danych osobowych.
- Miriam Díez & Jordi Sánchez Torrents, *Google lo tiene todo, pero no me sirve: nuevas búsquedas de sentido en la marea digital* (s. 425–436) – Autorzy wskazują iluzję relacji interpersonalnych świata cyfrowego oraz różne filozoficzne propozycje poszukiwania Absolutu przez współczesnego *homo religiosus*.
- Jorge Enrique Mújica, *El uso de Facebook por parte de una oficina de comunicación de la Iglesia* (s. 437–451) – Zdaniem autora tekstu, dla instytucji kościelnych nowe media stanowią wyzwanie i szansę w budowaniu własnego wizerunku, respektującego dziennikarską zasadę prawdy i obiektywizmu. Artykuł jest spojrzeniem na Facebook jako na narzędzie propagujące globalny rozwój instytucjonalnej komunikacji Kościoła.
- Nestor Mora Núñez, *Perfil comunicativo de las redes sociales* (s. 453–460) – Autor artykułu zapoznaje Czytelnika z następującymi zagadnieniami: topologią sieci społecznej, profilem użytkownika sieci oraz ich wzajemną relacją.
- Fernando Sahuquillo Verdet, *Temas, protagonistas y espacio geográfico. Aproximación a la realidad de Valencia, a través de la portada de „Paraula”* (s. 461–481) – Tekst stanowi studium przypadku komunikacyjnej roli tygodnika *Paraula* w archidiecezji Valencia.
- Mónica M. Yuan Cordiviola, *De la tinta al bit: Propuesta para medios católicos impresos que quieren sumergirse en el Mundo digital* (s. 483–498) – Autorka zauważa, że stosowanie teorii relacji do świata elektronicznego poprzez nowe technologie wymaga refleksji na temat tożsamości instytucji.

Szósty obszar tematyczny *Church Communications: Language & Style of the Pope* w głównej mierze odnosi się do potrzeby większej relewancji w instytucjonalnych komunikatach Kościoła katolickiego. Ten, kto przynależy do struktur instytucjonalnych, ma prawo do bycia poinformowanym i do nadawania komunikatów. Publikacje tej części monografii ukazują papieża Franciszka jako lidera religijnego, który ma zdolność tworzenia nowego terenu dialogu i rozumienia Kościoła. Sekcję szóstą reprezentują następujące artykuły:

- Marc Carroggio, *El estilo comunicativo de Francisco* (s. 501–514) – Autor podejmuje temat stylu komunikowania się papieża Franciszka, zwracając szczególną uwagę na stosowane związki frazeologiczne, język i gesty.
- Cristian Mendoza & Jordi Pujol, *El lenguaje de los gestos, el modo de comunicar de Papa Francisco* (s. 515–543) – Autorzy uwydatniają elementy komunikacji personalnej Franciszka: na poziomie *logosu* – zdolność do przekonywania skutecznymi argumentami, na poziomie *patosu* – jego emocjonalność, na poziomie *etosu* – autentyczny sposób przekonywania. W tekście nie brak również odniesień do niewerbalnej komunikacji papieża, jego prostoty i skromności w codziennej posłudze apostolskiej.
- Lucio Ruiz, *La comunicazione come strategia culturale: Chiavi dal magistero di Papa Benedetto XVI* (s. 545–556) – Artykuł stanowi udaną próbę syntetycznego spojrzenia Benedykta XVI na nauczanie dotyczące środków społecznego przekazu.
- Maria João Soares Ribeiro, *Lo que el Papa no dice pero el Mundo escucha: Gestos sin precedentes de Francisco* (s. 557–567) – Autorka tworzy spis 40 momentów pontyfikatu papieża Franciszka, które potwierdzają znaczenie komunikacji niewerbalnej w tworzeniu wizerunku.

Publikacja *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices* napisana jest językiem poprawnym, zrozumiałym. Tytuły poszczególnych rozdziałów odpowiadają treściom w nich zawartym. Monografia ukazuje wzajemne odniesienia nauk teologicznych, nauk o mediach i szeroko pojętych nauk społecznych. Interdyscyplinarność nauk humanistycznych, którą stosują autorzy tekstów książki, zapewnia właściwy horyzont w spojrzeniu na tematykę instytucjonalnego komunikowania Kościoła.

Nowo wydana publikacja naukowa będzie z pewnością stanowić ważny punkt odniesienia w poszukiwaniach naukowych studentów dziennikarstwa, komunikacji społecznej, politologii, ale również pracowników biur prasowych instytucji kościelnych, rzeczników prasowych oraz podejmujących pracę w organizacjach *non profit*.

ks. Rafał Leśniczak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ,w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ,red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ,tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.