

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 29

rok 2020

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
prof. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. Norberto González Gaitano (Pontificia
Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa)
prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
prof. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (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 Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)
Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor
ks. dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)
Redaktor/Editor ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/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 (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin),
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)
ks. dr Waldemar Bartocha (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)

Recenzenci tomu 29 (2020) 1–4/Reviewers of the volume 29 (2020) 1–4

ks. dr Tomasz Bąk (KUL, Lublin), prof. UKSW dr hab. Piotr Drzewiecki,
ks. dr Grzegorz Dziewulski (WSD, Łódź), ks. dr Zbigniew Michał Głowacki (KUL, Lublin),
ks. dr Zbigniew Grochowski (UKSW, Warszawa), prof. UPJPII dr hab. Marek Kita,
ks. dr Dariusz Kucharek (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. UKSW dr hab. Grzegorz Łęcicki,
ks. prof. KUL dr hab. Piotr Kulbacki, ks. prof. UO dr hab. Mateusz Potoczny,
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański, ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Skobel,
ks. prof. UKSW, dr hab. Krzysztof Stępiak, ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat (UMK, Toruń)

© 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 Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6648800
e-mail: rafalles@vp.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

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski
www.stoga.com.pl

KULT ŚWIĘTYCH
część I

THE CULT OF THE SAINTS
part I

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./Fr. Waldemar Bartocha

SPIS TREŚCI

ks. Waldemar Bartocha, *Wprowadzenie* 7

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

ks. Adrian Czerwiński, *Kult jako objawienie koncepcji liturgii L.P. Hemminga* 13

Klaudia Korda, *Eschatologiczny wymiar procesji uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa* 23

ks. Karol Litawa, *Kult Eucharystii w życiu Sługi Bożej Wandy Malczewskiej* 33

ks. Jacek Nowak, *Maryja Królową Polski* 45

ks. Mateusz Pakuła, *Kult cudownego obrazu Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w Brzozdowcach* 57

ks. Mateusz Pakuła, *Pierwsze na świecie sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie* 79

MISCELLANEA

s. Dorota Chwiła, *Teologiczne aspekty polemiki między Synagogą a Kościołem w Ewangelii według św. Jana* 87

ks. Arnold Zawadzki, *Logion o padlinie i sępach (Q 17, 37) w tradycji synoptycznej (Mt 24, 28; Łk 17, 37c) – jego geneza, funkcja i znaczenie. Studium egzegetyczno-teologiczne* 101

ks. Rafał Wójcik, *Wychowanie do odbioru mediów na tle nowego kształtu wychowania w postmodernizmie* 135

RECENZJA

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. Tomasz Jelonek, *Historia Izraela. Początki Izraela*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2019, ss. 105 149

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 153

TABLE OF CONTENTS

Fr. Waldemar Bartocha, *Introduction* 7

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Fr. Adrian Czerwiński, *Worship as a revelation. The concept of liturgy by L.P. Hemming* 13

Klaudia Korða, *Eschatological dimension of the procession of the solemnity of the most Holy Body and Blood of Christ* 23

Fr. Karol Liwa, *The cult of the Eucharist in the life of Wanda Malczewska, the servant of God* 33

Fr. Jacek Nowak, *Queen of Poland Mary* 45

Fr. Mateusz Pakuła, *History and theology of the cult of the miraculous image of Jesus Crucified and our lady of sorrows in Brzozdowce* 57

Fr. Mateusz Pakuła, *The world's first Sanctuary of the Children of Fatima in Szczecin* 79

MISCELLANEA

s. Dorota Chwiła, *The theological aspects of the polemic between the Synagogue and the Church in the Gospel of John* 87

Fr. Arnold Zawadzki, *Logion on Carrion and Vultures (Q 17: 37) in the Synoptic Tradition (Matt 24: 28; Luke 17: 37c) – its genesis, function and meaning. An Exegetical and Theological Study* 101

Fr. Rafał Wójcik, *Education for reception of media on the background of a new shape of education in postmodernism* 135

REVIEW

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. Tomasz Jeloniek, *Historia Izraela. Początki Izraela*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2019, ss. 105 149

*

Methods of quotation and text preparation for print in *Łódź Theological Studies Quarterly* 153

KS. WALDEMAR BARTOCHA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

WPROWADZENIE

10 grudnia 2020 r. minęło 100 lat od ogłoszenia Bulli *Christi Domini*, na mocy której Ojciec Święty Benedykt XV erygował Diecezję Łódzką. Dla Kościoła łódzkiego to prawdziwy zbawczy moment – *kairos*. Jubileusz jest czasem szczególnej łaski wpływającej z wielkiej dobroci Boga, służy ożywieniu wiary ludu Bożego, stanowiącego żywą tkankę Kościoła partykularnego, gdyż Pan w tym Roku łaski „chce do nas dotrzeć z nową świeżością: ze Słowem i działaniem, które ciągle potrafią nas zaskoczyć, uzdrowić, wyzwolić, wskrzesić!”¹. Łaska Jubileuszu jest przede wszystkim łaską ewangelizacji, a zatem katalizatorem rozbudzającym potencjał ewangelizacyjny tkwiący w Kościele łódzkim, niejako zapisany w jego kodzie genetycznym, gdyż „Kościół ten urodził się w samym środku «kwestii społecznej»: został posłany z Ewangelią do świata, który miał na imię «fabryka»”².

Jubileusz odsyła naszą pamięć w przeszłość i prowadzi do okrycia historii naszego Kościoła. Szczególną rolę odegrali w niej święci, tacy jak np. św. Faustyna Kowalska – apostołka miłosierdzia, św. Urszula Ledóchowska – inicjatorka Dziecięcej Krucjaty Eucharystycznej w Łodzi czy św. Maksymilian Kolbe, franciszkanin – męczennik z Oświęcimia, który w kościele św. Mateusza w Pabianicach miał objawienie dwóch koron. Do tego grona należy także zaliczyć Sługi Boże – Wandę Malczewską i Stanisławę Leszczyńską. Swoją obecnością na ziemi łódzkiej odcisnęli oni wszyscy niezatarte ślady w sercach wiernych, dynamicznie rozwijającej wspólnoty Kościoła łódzkiego, ponieważ ich życie było odbiciem Chrystusa w codziennej rzeczywistości ludzkiej. Rok jubileuszowy jest zatem szczególną okazją do przybliżenia nie tylko sylwetek świętych swoją biografią związanych z ziemią łódzką, ale stanowi inspirację także do podjęcia szerszej refleksji naukowej nad przejawami kultu świętych w liturgii i pobożności ludowej Kościoła partykularnego, który „ewangelizuje i daje się ewangelizować przez piękno liturgii”³, gdyż w niej w sposób szczególny stają się oni obecni jako przykłady naśladownictwa. Stąd też

¹ List Ojca Świętego Franciszka na Jubileusz 100-lecia Archidiecezji Łódzkiej, w: *Jubileusz 100-lecia Archidiecezji Łódzkiej. Rok Święty 2020–2021*, 3–4.

² Por. tamże, 5.

³ Ojciec Święty Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014, nr 24.

w ostatnim, czwartym, tomie Łódzkich Studiów Teologicznych w 2020 r. w centrum poszukiwań badawczych znalazły się zagadnienia z zakresu liturgiki, szczególnie te związane z kultem świętych. Stają się one przyczynkiem i otwierają drogę do dalszych poszukiwań, podejmowanych w perspektywie historycznej i teologicznej, szczególnie w łódzkim kontekście.

Sobór Watykański II uwypukla paschalny charakter kultu świętych (KL 104), potrafili oni bowiem skutecznie przeżyć misterium paschalne Chrystusa przez naśladowanie wcielnego Syna Bożego w swoim życiu. Liturgiczny kult świętych to przede wszystkim celebrowanie Boga, który powołuje wybranych członków społeczności wierzących do szczególnej misji w Kościele. W ten sposób stają się oni objawieniem samego Boga⁴. Prawda ta znajduje swoje odzwierciedlenie w słowach I Prefacji o Świętych: „W zgromadzeniu Świętych jaśnieje Twoja chwała”⁵. *Lex credendi* Kościoła o świętych jest zawarte w *lex orandi*. To w kulcie liturgicznym wspólnota wiernych, pod przewodnictwem swoich pasterzy, od samego początku oddaje hołd swoim braciom i siostram⁶, którzy osiągnęli już „niewiedzący wieńiec chwały” i stali się prototypami świętości ludzi żyjących na ziemi⁷.

W pierwszy z artykułów ks. **Adrian Czerwiński** przedstawia koncepcję liturgii L.P. Hemminga, opierając się na analizie jego dzieła: *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, wydanego w 2009 r. w tłumaczeniu na język polski przez Fundację Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego. Dla Laurence’a Paula Hemminga, brytyjskiego teologa i filozofa, liturgia jawi się jako jedna z głównych dróg, jakimi Bóg objawia się człowiekowi. Koncentruje się on zatem na ukazaniu objawieniowego charakteru liturgii. W koncepcji Hemminga kluczową rolę w liturgii odgrywa czas, zarówno w sensie jej trwania, jak i przygotowania się do niej. Objawienie Chrystusa – według L.P. Hemminga – dokonuje się na płaszczyźnie liturgii stopniowo na dwóch płaszczyznach: w sakramentach Kościoła, które człowiek przyjmuje na różnych etapach życia doczesnego, oraz w celebrowaniu roku liturgicznego. Na plan pierwszy wysuwa się tutaj wymiar eschatologiczny, gdyż celem stopniowego, permanentnego odsłaniania się wcielnego Syna Bożego w liturgii jest doprowadzenie członków wspólnoty eklezjalnej do życia wiecznego.

Klaudia Korda, studentka pierwszego roku specjalistycznych studiów teologicznych na Wydziale Teologicznym UKSW, w artykule *Eschatologiczny wymiar procesji uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, na podstawie analizy księgi *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydobywa najważniejsze wątki eschatologiczne, jakie są obecne we fragmentach Ewangelii odczytywanych przy poszczególnych stacjach i w modlitwach, które się odmawia. Słusznie Autorka zauważa, iż

⁴ P. Rouillard, *Il culto dei Santi in Oriente e in Occidente*, w: *Scientia liturgica*, t. V: *Tempo e spazio liturgico*, red. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, 351.

⁵ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, 246*–247*.

⁶ P. Llabrés, *El culto a los Santos*, w: *La celebración en la Iglesia*, t. III: *Ritmos y tiempos de la celebración*, red. D. Borobio, Ediciones Sígueme Salamanca 2014, 263.

⁷ J. Nowak, *Święci w misterium paschalnym Chrystusa*, Poznań 2020, 49.

księga liturgiczna, stanowiąca główne źródło jej teologicznych badań, ściśle wiąże procesję Bożego Ciała z Eucharystią, gdyż stanowi ona naturalne jej przedłużenie. W tym należy widzieć teologiczną zasadność wskazania, które odnosi się do duszpasterzy, aby procesję celebrować zaraz po zakończeniu Mszy Świętej, a ściślej mówiąc, po modlitwie po Komunii. Procesję w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa charakteryzuje paschalny dynamizm wyjścia, ponieważ jest ona obrazem Kościoła jako ludu będącego w drodze. Szczególnie cenne jest dostrzeżenie przez Autorkę pewnych analogii między procesją Bożego Ciała a procesjami starotestamentalnymi, zwłaszcza tymi wielkimi procesjami, które prowadził sam Jahwe, np. wędrówka Izraelitów do Ziemi Obiecanej, czy powrót narodu wybranego z niewoli babilońskiej. Tak jak lud Starego Przymierza wychodził w drogę pod przewodnictwem Mojżesza po spożyciu Paschy, tak członkowie Mistycznego Ciała biorą udział w procesji bezpośrednio po zakończeniu Eucharystii, będącej sakramentem naszej Paschy z Chrystusem, aby adorować Pana, którego wcześniej przyjęli w Komunii Świętej. W ten sposób w procesji w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa łączy się to, co ziemskie, z tym, co nieprzemijające, gdyż sam znak Eucharystii ma podwójny wymiar. Z jednej strony jest ona dla chrześcijanina pokarmem duchowym na trud ziemskiej pielgrzymki, a z drugiej strony dzięki niej można zakosztować już życia wiecznego w zadatku, gdyż „zapowiada” ona stan, który objawi się w pełni dopiero po paruzji. W procesji jako pewnej formie rytualizacji doczesnej pielgrzymki członków Mistycznego Ciała Chrystusa można zatem dostrzec „eschatologiczną dążność”, którą jest nacechowane życie Kościoła.

O kulcie Eucharystii w życiu Sługi Bożej Wandy Malczewskiej pisze w swoim artykule **ks. dr Karol Litawa** – liturgista, wykładowca Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Próbuje on udzielić odpowiedzi na pytanie, czy przykład życia tej XIX-wiecznej mistyczki może być wzorem pobożności eucharystycznej zarówno dla wiernych Kościoła łódzkiego, świętujących Jubileusz 100. rocznicy powstania diecezji, jak i dla wszystkich odkrywających piękno tajemnicy obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Głębokie życie eucharystyczne stanowiło niezbitą dowód rozwoju mistycznego Wandy Malczewskiej, ale także źródło apostolatu przynoszącego niezwykle owoce na płaszczyźnie formacji liturgicznej (przygotowanie zarówno dzieci, jak i dorosłych do godnego przyjmowania Komunii Świętej) oraz na polu charytatywnym, edukacyjnym i patriotycznym. W życiu oraz rozwoju religijno-duchowym kandydatki do wyniesienia na ołtarze można dostrzec ścisłą harmonię między *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi*, ponieważ głęboka wiara w realną obecność Chrystusa we Najświętszym Sakramencie znajdowała swój wyraz w jej zaangażowaniu w liturgiczną posługę, w pragnieniu ofiarowania się za innych oraz w charyzmacie owocującym godzeniem ludzi skłóconych oraz umiejętnością nakłaniania ich do przemiany życia. Objawienia Wandy Malczewskiej, a zwłaszcza przestrogi skierowane do niej przez Chrystusa, nie straciły na swej aktualności. Wydają się one szczególnie cenne dla wierzących współczesnej doby, żyjących w cywilizacji naznaczonej bardzo trudnym „stygmatem sekularyzacyjnym”, poszukujących odpowiedzi na naj-

bardziej proste pytania dotyczące sensu, treści i ostatecznego rezultatu życia człowieka⁸.

Refleksję nad genezą tytułu Królowej Polski, który otrzymała Maryja i nad jego teologiczną wymową, jaka wyłania się z analizy tekstów liturgicznych, podejmuje w swoim artykule **ks. prof. dr hab. Jacek Nowak**, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz konsultor i sekretarz Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski. Warto zauważyć, iż Autor jest wybitnym specjalistą w zakresie liturgiki, a także mariologii. Już wcześniej podjął się próby opracowania tematyki maryjnej dotyczącej liturgii i pobożności ludowej w monografii: *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, ukazując w niej historyczne i teologiczne motywy kultu maryjnego oraz różne jego formy⁹. Książkę prof. J. Nowak najpierw prezentuje znaczenie samego tytułu Królowej, jaki przypisuje się Maryi, następnie przechodzi do ukazania genezy tytułu Królowej Polski, aby wreszcie na tym szerokim tle przedstawić teologiczny obraz Królowej Polski na podstawie *lex orandi*. Szczególnie cenne w niniejszym artykule wydaje się wskazanie na istnienie bezpośredniej relacji między królewską godnością Maryi a królewską godnością Chrystusa, ponieważ królewskość Maryi zależy i wynika z królewskości Mesjasza. Podstawą tytułu są teksty biblijne i nauczanie Kościoła. Z testamentu Jezusa, udzielonego z Krzyża (J 19, 25–27), wynika, iż chrześcijanie otrzymują Matkę przez Jezusa. Ona, będąc Królową stojącą obok Króla (por. 1 Krl 2, 19–20), staje się dla nich Matką – Królową. Chrześcijanie w Polsce, którzy włączają się w dzieło odkupienia Chrystusa, przyjmują równocześnie Jego Matkę jako Królową Polski, pokładają ufność w Jej wstawienictwo, gdyż wierzą, że „wyniesiona do niebieskiej chwały otacza macierzyńską miłością Naród, który ją wybrał na swoją Królową, broni go w niebezpieczeństwach, udziela mu pociechy w utrapieniach i wspiera go w dążeniu do wiecznej ojczyzny aż nadejdzie pełen blasku dzień Pański”¹⁰.

W kolejnym z artykułów **ks. Mateusz Pakuła** – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej i student III roku studiów doktoranckich z zakresu liturgiki na Wydziale Teologicznym UKSW, opisuje historię kultu oraz teologiczne przesłanie cudownego obrazu Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w Brzozdowcach. Obraz, przedstawiający scenę agonii Jezusa na krzyżu oraz stojącą pod krzyżem Matkę Bolesną z odsłoniętym sercem przebitym mieczem, pochodzący z XVII w. jest typowym przykładem rozwijającej się od czasów średniowiecza pobożności *Compassio Mariae*, która znajdowała swój wyraz zarówno w literaturze, jak i sztuce religijnej. Rozważanie cierpień Maryi miało zachęcać chrześcijan do przyzywania Jej orędownictwa i wstawienictwa. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż kult Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej, pomimo upływu czasu i zmiennych kolei losu, przetrwał do czasów współczesnych. Rozwija się on obecnie równolegle w dwóch odległych od siebie geograficznie miejscach. Po II wojnie

⁸ Por. M. Tatar, *Charakterystyczne cechy mistyki Wandy Malczewskiej*, w: *Mistyczka z Radomia. Wanda Malczewska*, red. bp P. Turzyński, Radom 2020, 82.

⁹ Por. J. Nowak, *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009.

¹⁰ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, 79*.

światowej, w wyniku deportacji Polaków z Kresów Wschodnich na Pomorze Zachodnie, Cudowny Obraz Brzozdowiecki jako „narodowa i duchowa relikwia” trafił najpierw do Trzebieszowa, a później do konkatedry w Kamieniu Pomorskim. O renesansie kultu obrazu i jego dynamicznym rozwoju świadczą liczni pielgrzymi, którzy przybywają zarówno do dzisiejszych Brzozdowiec na Ukrainie, jak do Kamienia Pomorskiego, aby uczcić Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matkę Bożą Bolesną.

W ostatnim czasie, szczególnie po 1989 r., zaczął się prężnie rozwijać w Polsce kult Matki Bożej Fatimskiej, którego centralnym miejscem promieniującym na inne ośrodki jest sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Zakopanym na Krzeptówkach, prowadzonym przez pallotynów. To tam przy zakopiańskim sanktuarium zainicjowano w 2009 r. Wielką Nowennę Fatimską (2009–2017) jako przygotowanie do jubileuszu stulecia objawień Matki Bożej trójce fatimskich dzieci¹¹. Obecnie można obserwować także wzrastające zainteresowanie nie tylko ich biografią, ale również rozwój kultu dwojga z nich. Przyczyniła się do tego niewątpliwie kanonizacja Franciszka i Hiacynty, dokonana przez papieża Franciszka 13 maja 2017 r. w Fatimie. Pewnym ewenementem na skalę ogólnopolską wydaje się w tym kontekście sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie, powołanego dekretem arcybiskupa Andrzeja Dzięgi jako ośrodek rozwijającego się kultu świętych pastuszków z Fatimy, o którym pisze w swoim artykule **ks. Mateusza Pakuła**. Autor nie tylko przedstawia genezę świątyni, ale także omawia formy kultu oraz działania duszpasterskie podejmowane w tamtejszym sanktuarium.

Blok artykułów z zakresu liturgiki, oscylujących wokół problematyki zarówno samego pojęcia kultu, jak i jego różnych form, uzupełniają teksty z innych dyscyplin teologicznych, umieszczone w dziale Miscellanea. W pierwszym z artykułów **siostra Dorota Chwiła**, salezjanka, biblistka, doktorantka w Szkole Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, przedstawia teologiczne aspekty polemiki między Synagogą a Kościołem w Ewangelii według św. Jana. Autorka próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób doszło do rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi. Genezę sporu pomiędzy żydami a judeochrześcijanami lokalizuje w odmiennym spojrzeniu na fundamentalne prawdy wiary zawarte w Starym Testamencie. Na podstawie chrystologii, pneumatologii i eklezjologii czwartej Ewangelii, można dojść – według jej opinii – do konkluzji, iż w centrum ówczesnego sporu znajdowała się osoba Jezusa, a ci, którzy stali się Jego uczniami, byli wykluczani z Synagogi.

W kolejnym z artykułów **ks. dr Arnold Zawadzki**, wykładowca Pisma Świętego w Instytucie Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, dokonuje analizy egzegezyjno-teologicznej krótkiego logionu o padlinie i sębach (Mt 24, 28), Łk 17, 37c). Wyodrębniając i interpretując różnice tekstualne między wersją Mateuszową a Łukaszkową, Autor pokazuje w swoim studium, jak ewangeliści wykorzystują źródło Q oraz w jaki sposób dokonują akomodacji słów Jezusa w odpowiednim kontekście, nadając im określony odcień znaczeniowy.

¹¹ Por. J. Nowak, *Maryja w liturgii...*, dz.cyt., 137.

Natomiast w ostatnim dziale Miscellanea, artykule ks. **Rafała Wójcika**, absolwenta studiów doktoranckich z zakresu teologii praktycznej, który obecnie jest w trakcie pisania pracy doktorskiej z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UKSW, odnaleźć można interesujące rozważania na temat chrześcijańskiego modelu wychowania opartego na tradycyjnych wartościach i znaczeniu autorytetów. Zdaniem Autora, model ten może stanowić dziś alternatywę dla współczesnych i wciąż nowych propozycji na gruncie pedagogiki, których źródeł należy upatrywać w postmodernizmie. Propozycje te wpisują się w nurt szeroko rozumianej antypedagogiki, której zwolennicy przyjmują błędne założenia, stawiając na równi autorytet dziecka z autorytetem dorosłego, oraz negując wartość rodziny i społeczeństwa w procesie wychowawczym.

Tom zamyka recenzja książki znanego i cenionego bibliisty ks. prof. Tomasza Jelonka. Recenzowana monografia nosi tytuł *Historia Izraela. Początki Izraela* i została wydana w Wydawnictwie Petrus w Krakowie w 2019 r. Autorem recenzji jest dr **Jarosław Ćwikła**.

Książdz **Waldemar BARTOCHA**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5896-1400>

KS. ADRIAN CZERWIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

KULT JAKO OBJAWIENIE KONCEPCJA LITURGII L.P. HEMMINGA

Słowa kluczowe: teologia liturgii, teologia liturgiczna, objawienie, eschatologia

1. Wprowadzenie. 2. Liturgia objawieniem Boga. 3. Właściwe miejsce świętego i właściwe miejsce świętych. 4. Nowe stare odkrycie – rozumienie liturgii w Duchu Świętym. 5. Przyjmować i żyć objawieniem – projekt teologii liturgicznej. 6. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

„Liturgia jest miejscem, z którego wypływa całe życie Kościoła i do którego zmierza cała jego działalność”¹. Wielokrotnie mogliśmy i możemy usłyszeć te słowa zapisane w soborowej Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* (KL). Laurence Paul Hemming, wykładowca Lancaster University, postanowił rozważyć w swoim dziele *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*² nie tylko kondycję współczesnej liturgii, jej wypaczenia, błędy, niedostatki, liczne zalety, ale także pokazać na podstawie przeprowadzonych badań, że to liturgia jest właściwym miejscem objawienia Boga i rozwoju życia chrześcijańskiego³. Dokonując szkicowej analizy koncepcji Hemminga, zamierzamy pokazać właściwe miejsce Chrystusa i Jego Kościoła w świętych celebracjach, co zdaniem autora ma przyczynić się do odnowienia samej liturgii w myśl dokumentów Soboru Watykańskiego II.

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o świętej liturgii Sacrosanctum concilium*, 10.

² L.P. Hemming, *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, tłum. z ang. L. Bigaj, Kraków 2009.

³ Tamże, 159–166 i 221.

2. LITURGIA OBJAWIENIEM BOGA

Hemming w swoim dziele pragnął, jak sam zaznacza, ukazać przede wszystkim objawieniowy charakter liturgii. Jego zdaniem, liturgia, choć sama nie jest sakramentem, ma sakramentalną strukturę pojmowalności, bo udostępnia przez to, co oznacza, to czym jest⁴. Właściwym podmiotem objawienia w liturgii jest sam Chrystus, Jego dzieło, które dokonało się za Jego życia, przez Jego Śmierć i Zmartwychwstanie. Liturgia jest także włączeniem tych, którzy przyjmują Objawiającego w Niego samego. Wierni jako drugi podmiot, nie są odrębnym podmiotem, ale odpowiadają na wezwanie Chrystusa. I nie mówimy tutaj o jakimś dysonansie między wolnością a zniewoleniem, własną autonomią a zatopieniem się w jakiejś boskiej energii. Liturgia to przede wszystkim zmierzanie wiernych ku Zbawicielowi, jakby wsłuchiwanie się w Jego dzieło, przyjmowanie tego dzieła, a w ostateczności tego, co jest pragnieniem każdego człowieka, czyli nieba⁵. To objawienie ma charakter stopniowy i rozgrywa się jakby na dwóch płaszczyznach.

Pierwsza płaszczyzna to sakramenty i ich stopniowe przyjmowanie, poczynając od pierwszego z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, czyli chrztu, aż do sakramentów w służbie Kościołowi: małżeństwa i kapłaństwa. Hemming, wyjaśniając konieczność stopniowego przyjmowania liturgii, odwołuje się do starożytnej *disciplina arcani*, wedle której nie tylko niewierzący nie mogli uczestniczyć w świętych obrzędach (z racji niezrozumienia ich, możliwości przekazania miejsc spotkań Kościoła władzom państwowym itd.), ale także sami katechumeni dopiero w odpowiednim czasie przygotowania byli dopuszczani do sakramentów i modlitw⁶. Hemming, który niczego nie postuluje i nie podaje dokładnych sposobów rozwiązywania problemów liturgicznych, także w przeżywaniu sakramentów i ich realizacji w życiu, zauważa, że długie przygotowanie do przyjęcia sakramentów lepiej nastrojało dusze wiernych do życia nimi. Dla Hemminga kluczową kategorią w rozumieniu liturgii jest czas zarówno w sensie odpowiedniego trwania liturgii, przygotowania do niej, jak i poszanowania całej historii liturgii⁷.

Drugą płaszczyzną jest rok liturgiczny, nieustannie powtarzające się modlitwy i cykle świąt. Autor prezentuje pogląd, że pełne objawienie Chrystusa, Jego znaczenie dla świata, także w sensie sakramentalnym, dokonuje się w świętach Narodzenia Pańskiego, a szczególnie w związku Narodzenia Pańskiego i Święta Objawienia Pańskiego⁸. Wigilia święta Objawienia Pańskiego w brewiarzu zawiera antyfonę: „Oto cudowna wymiana: Stwórca rodzaju ludzkiego, przyjmując żywe ciało, postanawia urodzić się z Dziewicy i przychodzi jako człowiek bez ludzkiego nasie-

⁴ Tamże, 228–229.

⁵ Por. W. Rzeziński, *Eucharystia liturgią nieba i ziemi*, Kraków 2012, 61–68 i D.W. Fagenberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. z ang. L. Bigaj, Kraków 2018, 261–270. Fagenberg, analizując komentarze teologów należących do aleksandryjskiej szkoły teologicznej, pokazuje w swoim dziele jak ważne dla liturgii było ukształtowanie jej w duchu eschatologicznym, nakierowanym nie tyle na anamnezę wydarzeń zbawczych, ile na finalizację tych wydarzeń u kresu dziejów.

⁶ Zob. *Disciplina arcani*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 323–325.

⁷ L.P. Hemming, dz.cyt., 179–182.

⁸ Tamże, 229–233.

nia, rozszerzając na nas swoją boskość”⁹. Według Hemminga ta boskość jest tym samym darem, o który prosimy w liturgii Wniebowstąpienia, abyśmy byli w tę boskość włączeni i wprowadzeni. Dalsze analizy Hemminga prowadzą do skądinąd nieco zaskakującego wniosku – najważniejszy wymiar liturgii to nie wspomnianie wydarzeń zbawczych, jak chciałaby współczesna myśl teologiczna (wyłączając jedynie Kościół prawosławny z filozofią i teologią rosyjską), ale zmierzanie ku ostatecznemu celowi człowieka, czyli ku wieczności¹⁰. Warto przytoczyć w tym miejscu opinię Margaret Baker, która poddając analizie pisma Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, zauważyła, że Orygenes sprzeciwiał się obchodzeniu świąt Narodzenia Pańskiego, ponieważ wedle niego Kościół w ten sposób zbyt koncentruje się na chronologicznym rozumieniu dziejów zbawienia, zamiast (wedle Orygenes-a właściwszym) na rozumieniu eschatologicznym¹¹. Chrystus stopniowo odsłania się po to, aby prowadzić wszystkich ludzi we wspólnocie Kościoła do nieba. I wszystkie akty odsłonięcia tajemnicy są jednocześnie zasłonięciem, które dokonuje się w świątyni i Świątyni¹².

3. WŁAŚCIWE MIEJSCE ŚWIĘTEGO I WŁAŚCIWE MIEJSCE ŚWIĘTYCH

Objawienie Boże, które zawiera się w Piśmie Świętym i Tradycji, nieustannie uaktualnia się, trwa i jest w liturgii, to sprawia, zdaniem Hemminga, (który przyjmuje bardziej średniowieczne ujęcie korelacji między Objawieniem i Biblią – Pismo Święte zawiera Objawienie we wszystkim, czym jest, nie można zatem zamknąć Objawienia w samym tekście), że liturgia jest Kościołowi dana przez Boga i zadana jako właściwe miejsce jego wzrostu¹³. Autor jednoznacznie potępia postrzeganie liturgii w kategoriach dzieła ludu (gr. *Leitos ergon*) albo „robienia” czegoś dla Boga, tak jakby było to Bogu konieczne¹⁴. Liturgia jako objawienie nieustanne Bożych tajemnic jest przede wszystkim działaniem Boga, w którym człowiek ma swój udział. Hemming mocno podkreśla tę istotną prawdę teologiczną – Bóg jest pierwszym i nieustannym działającym, człowiek zaś jest tym, który odpowiada na to wezwanie o działanie.

Do czasów średniowiecza, gdy obowiązywała jeszcze klasyczna metafizyka arystotelesowska i dokonane zostało dzieło św. Tomasza z Akwinu, twierdzo-

⁹ *Breviarium Romanum* (1623), pierwsza antyfona w laudesach w wigilię Objawienia Pańskiego, za: L.P. Hemming, dz.cyt., 231.

¹⁰ Zob. R.F. Taft, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. z ang. S. Gałecki, E. Litak, 43–65 i 313–343.

¹¹ Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum z łac., S. Kalinkowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 31, 2, Warszawa 1984, s. 104.

¹² Por. L.P. Hemming, dz.cyt., 199–201. Hemming wyjaśnia praktykę zasłonięcia i odsłonięcia tajemnic przez zmianę tonu głosu, gesty, postawy jako bardzo pomocną, jeśli niekonieczną w ukazaniu świętości samego Boga.

¹³ Tamże, 109–110.

¹⁴ Por. Mszał rzymski, *IV prefacja na okres zwykły*, nr 31.

no, że możliwość czynienia czegoś wynika z tego, kim jestem, moje działania jest efektem tego, kim jestem. Takie rozumienie świata i człowieka mocno propagowane przez papieża seniora Benedykta XVI prowadzi do choćby poprawnego rozumienia struktury święceń. Kapłani dlatego mogą mocą Chrystusa dokonać konsekracji, ponieważ na mocy święceń zostali do tego uprawnieni. W tej koncepcji liturgii, powiedzielibyśmy koncepcji przystępowania do liturgii, wyraźnie można dostrzec, że to przed człowiekiem odsłania się Bóg, a nie że człowiek dzięki swoim działaniom odsłania Boga. Hemming, rozwijając tę koncepcję, krytykuje jednocześnie słynne pojęcie *participatio actuosa*, po raz pierwszy użyte przez św. Piusa X w motu proprio *Tra le sollecitudini*. Pojęcie to oznaczające aktywne uczestnictwo wszystkich wiernych było wykorzystywane zdecydowanie ponad miarę przez Ruch Liturgiczny zarówno w okresie jego rozwoju, gdy był popierany przez Stolicę Apostolską jak i później, w czasach gdy papież Pius XII zaczął dystansować się od tego Ruchu. Wedle najprostszego rozumienia tego terminu, ten uczestniczy w jakims akcie, kto przez konkretną czynność zaznaczył swoje działanie, albo może zbyt skrajnie – ten jest, kto czyni. Konstytucja o liturgii mocno podkreśla, że udział wiernych ma być pełny, świadomy i czynny¹⁵. Idąc za jednym z najważniejszych twórców Ruchu Liturgicznego, to czynne i aktywne uczestnictwo oznacza, że każda osoba i „całe zgromadzenie ma brać żywy udział [...]”. Wszyscy muszą być zaangażowani w modlitwę”¹⁶.

Hemming przyjmuje jednak zupełnie inne rozumienie tego terminu, wydaje się o wiele głębsze i dojrzsze. Zauważa on, że aktywne uczestnictwo nie jest tworzeniem obrzędów, śpiewów, jakby budowaniem świętych ceremonii, ale wejściem w tajemnicę Chrystusa. Wierni, zdaniem autora, biorą udział w obrzędzie i w tym, co on oznacza, przed czym nas stawia¹⁷. Bóg odsłania przed nami prawdy wiary, na które człowiek nie ma wpływu (nie może ich zmienić), ale do których może dołączyć. Warto zauważyć, że dokonuje się to przede wszystkim przez słuchanie Boga w liturgii Słowa, przez udział w Ofierze Jego Syna w czasie modlitwy eucharystycznej, w zjednoczeniu z Chrystusem przez sakramentalną Komunię. Uczestnictwo to nic innego jak udział w życiu Bożym przez liturgię, która odbywa się w Nowym Jeruzalem. A Msza święta i cała liturgia jest wkroczeniem do niebieskich przybytków, wejściem do nowej Świątyni, do Kościoła (w sensie liturgicznym).

W powyżej zaprezentowanej koncepcji uczestnictwa przebija kapłaństwo i Ofiara Chrystusa. To On wszystkiego dokonuje, a my mamy w tym swój udział dzięki Jezusowi. Hemming twierdzi, że żadna modlitwa nie należy do nas, ale dzieje się dzięki Ofierze Chrystusa i Ducha Świętego¹⁸. Bóg-Człowiek daje nam udział w odkupieniu i zbawieniu i człowiek ze swoją nieprzemienioną przez Chrystusa kondycją nie jest w stanie przyjąć zbawienia. Dlatego wobec prawdy krzyża i Ofiary milczy, dlatego w Kanonie nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego następuje cisza, bo zbliża się kluczowy moment świętej celebracji – Ofiara Boga na chwałę Boga i dla człowieka.

¹⁵ Por. KL 14.

¹⁶ R. Guardni, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, 65.

¹⁷ L.P. Hemming, dz.cyt., 57.

¹⁸ Tamże, 218–219.

Poddając krytyce współczesne, nowożytnie, Kartezjuszowskie „ja”, Hemming konkluduje, że to „ja” samostanowiące wszystko wokół siebie, odkrywające abstrakcyjne idee i wymyślające swoje myśli, odkrywa Boga tylko w stosunku do samego siebie. Choć można byłoby nie zgodzić się z takimi bardzo ostrymi wnioskami, to jednak współczesna myśl filozoficzna poszła w tę stronę, czego jednym z najlepszych i najtragiczniejszych przykładów jest Friedrich Nietzsche ze swoją „śmiercią” Boga.

W liturgii – zdaniem Hemminga – odkrywamy zupełnie inną koncepcję „ja” i „my” jako wspólnoty wierzących. Wszystko w tej świętej przestrzeni i czasie dokonuje się dzięki Chrystusowi: o Nim mówią psalmy, przez Niego zanoszone są modlitwy, Jemu oddaje się cześć. Człowiek, można powiedzieć „nowy-stary człowiek” – nowy, bo odkryty na nowo, stary, bo istotna prawda o zależności człowieka od Boga istnieje przynajmniej od Bożego Objawienia – żyje dzięki dziełu Jezusa i widać to najlepiej w stopniowej strukturze odsłaniania liturgii. To niej człowiek jest miejscem spotkania Trójjedynego Boga. Wielu komentatorów słusznie wskazuje, że liturgia ziemską jest zapowiedzią liturgii niebieskiej, a obecne celebracje obrazem celebry niebieskiej, dobrze oddanej w Apokalipsie św. Jana¹⁹.

4. NOWE STARE ODKRYCIE – ROZUMIENIE LITURGII W DUCHU ŚWIĘTYM

Centralne miejsce Chrystusa w liturgii i udział w liturgii dzięki łasce związane jest z kolejnym, ogólniejszym problemem rozumienia wiary i świata. Hemming, krytykując współczesne pojmowanie rzeczywistości, w której obowiązują jedynie reguły racjonalne, w których wiara się nie mieści, przytacza opinię św. Tomasa z Akwinu, wedle którego każda z prawd objawionych rozumowo znajdzie swoje potwierdzenie w objawieniu przekazanym w Piśmie Świętym. Na poparcie tej tezy Doktor Anielski przytoczył werset z Listu św. Pawła: „Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: «Niech Jezus będzie przeklęty!»». Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»²⁰. Święty Tomasz, przywołując ten werset i tłumacząc dalej kwestię poznania i prawdy, wyraźnie wskazuje, że całe nasze pojmowanie zależy od Jezusa Chrystusa i jest dane przez niego. Doktor Anielski pisze: „Każda prawda, przez kogokolwiek wypowiedziana, pochodzi od Ducha Świętego”²¹. Według Hemminga, to dzięki Chrystusowi prawdy, dane także niewierzącym, mogą być przez wierzących lepiej rozumiane i przyjmowane. To pojmowanie dzięki wierze dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu, a przychodzi do nas z kresu dziejów, od samego Boga, zapowiada wyższe rozumienie, a nie jest tylko udziałem naszego rozumu²².

¹⁹ Tamże, 64 i 65.

²⁰ Por. 1 Kor, 12, 3.

²¹ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane i prawdzie*, tłum z łac. L. Kuczyński, t. 1, q. 1, a. 8, 49.

²² L.P. Hemming, dz.cyt., 100.

Powyżej wskazany sposób rozumienia tego, co dotyczy wiary u św. Tomasa z Akwinu, ma pierwszorzędne znaczenie dla liturgii. Wedle Hemminga, widać ten sposób patrzenia na liturgię w wyjaśnieniu doktryny o przeistoczeniu: „Zmysły nie mogą stwierdzić obecności prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusa w sakramencie Eucharystii. O tej obecności mówi nam jedynie wiara”²³ Według Tomasa cudowna przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela dokonuje się tylko dzięki nieskończonej mocy Boga i żadne prawo fizyki nie może wyjaśnić tego cudownego zjawiska²⁴. I choć prawda wiary próbuje być wyjaśniana przez intelekt i jako taka jest przyjmowana, jednocześnie przez osoby niewierzące może być całkowicie zignorowana.

Tylko dzięki łasce wiary liturgia może być przyjmowana i pojmowana. Wykazanie prawd w niej zawartych na sposób czysto racjonalny okaże się nieskuteczne. W celebracji liturgicznej i modlitwie, zdaniem Hemminga, ma sam Duch Święty prowadzić człowieka, a nie jego wola, indywidualne „ja” czy działanie wspólnoty liturgicznej. Liturgię dzięki łasce Ducha Świętego odkrywa się, a nie ustanawia²⁵. Zauważmy, że to rozumienie celebracji liturgicznej i w całej tradycji modlitwy chrześcijańskiej dominowało przez całe wieki. Nowożytność przyniosła nam wiele pomysłów dalekich od chrystocentrycznego przeżywania i realizacji wiary w modlitwie liturgicznej na rzecz przeżywania skrajnie antropocentrycznego, a nawet odebranego od Chrystusa²⁶.

5. PRYJMOWAĆ I ŻYĆ OBJAWIENIEM – PROJEKT TEOLOGII LITURGICZNEJ

„W seminariach i zakonnych domach studiów naukę liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykładać ją z uwzględnieniem aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego i prawnego. Ponadto zaś wykładowcy innych dyscyplin, zwłaszcza teologii dogmatycznej, Pisma Świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwydatnić misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby jasno uwidocznili się związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłańskiej”²⁷. Hemming, komentując ten postulat soborowej Konstytucji o liturgii, zauważa z rozgoryczeniem, że nie został on wykonany nawet w niewielkim stopniu, a samą liturgikę przedstawia się często jedynie jako wykaz zwyczajów historycznych albo zbiór pomysłów na unowocześnienie

²³ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. S. Piotrowicz, t. 28, Londyn 1974, q. 75, a. 1, 40.

²⁴ Tamże, q. 77, a. 1, 83.

²⁵ L.P. Hemming, dz.cyt., 59–61.

²⁶ Por. K. Gamber, *Reforma liturgii rzymskiej – organiczny rozwój czy destrukcja*, tłum. z ang. T. Maszczyk, Warszawa 2020; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, 1994, 26–43; L.P. Hemming, dz.cyt., 77–79.

²⁷ KL 14.

czy współczesnienie celebracji kościelnych. Wedle powyższego postulatu liturgia ma być zwornikiem i fundamentem innych dyscyplin teologicznych i w ogóle całego życia chrześcijańskiego. Dlaczego?

Po pierwsze, celem teologii – według Hemminga – nie jest opieranie się na jakiegokolwiek ludzkiej nauce (ta może mieć jedynie charakter pomocniczy), ale przyjmowanie za początek wiedzy zawartej w Bożym Objawieniu: „[...] teologia to nauka uwierzytelniona przez samego Boga, przez co przewyższa rangą i prawdziwością wszystkie nauki ludzkie”²⁸. Choć rozum ludzki może w pewnej mierze poznać Boga, to jednak możliwą pełnię Objawienia Bóg pozostawił ludziom w wierze danej przez Chrystusa, która przede wszystkim przekazywana jest znowu w liturgii. Jak celnie zauważa Hemming, idąc za autorytetem Doktora Anielskiego, sama wiara nie jest pewnością w rozumieniu racjonalnym i cała wiedza przekazana Kościołowi w Objawieniu prowadzi do jej potwierdzenia dopiero na końcu czasów²⁹. Zdaniem Hemminga, Kościół musi na nowo odkryć, że pierwszym podmiotem liturgii nie jest człowiek, ale Chrystus, nie ludzka wola i nieograniczona niczym wolność, ale spełnienie Bożego wezwania, czyli do życia w niebie.

Dalej, dlatego teologia liturgii i to nie tylko jako dyscyplina naukowa, ale jako swego rodzaju szkoła życia chrześcijańskiego ma być zwornikiem poznania wiary, bo to sam Bóg w Kościele daje wierzącym liturgię i to w niej samej przekazywane jest Objawienie³⁰. Aktualizowanie się wydarzeń zbawczych, czyli anamneza, to nic innego, według Hemminga, jak nieustanne odsłanianie się tych wydarzeń w życiu Kościoła przez Słowo Boże i sakramenty.

Liturgia, która ma nas prowadzić do życia wiecznego, jest zapowiedzią wiedzy, w której będziemy uczestniczyć w królestwie Bożym, dzięki szczególnej łasce Boga, co wyjaśnia św. Tomasz z Akwinu. Widzieć i uczestniczyć będziemy w tych łaskach na podobieństwo aniołów³¹. Dzięki tej łasce zobaczymy Boga twarzą w twarz. Dla liturgii ma to znaczenie podstawowe, bo dzięki liturgii, która jest narzędziem Bożego poznania, wznosimy ku temu, do czego jesteśmy przeznaczeni. Nie ma w niej więc miejsca na myślenie o niezdrowym indywidualizmie, o koniecznym wykonywaniu przez wszystkich jakiejś czynności liturgicznej, która ma ich potwierdzać, afirmować albo o niebezpiecznym w skutkach przewartościowaniu liturgii, jakoby ona miała być własnością konkretnej wspólnoty parafialnej albo diecezjalnej. Nie ma też w niej miejsca na realizację postulatu całkowitego zrozumienia obrzędów, co jak zostało przeze mnie ukazane powyżej nie zależy od znajomości jedynie historii obrzędów czy dobrze przygotowanych komentarzy liturgicznych, ale od wsłuchiwania się w Chrystusa przemawiającego w świętych obrzędach³².

²⁸ L.P. Hemming, dz.cyt. 78.

²⁹ D.W. Fagerberg, dz.cyt., 306.

³⁰ L.P. Hemming, dz.cyt. 82–83.

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. P. Belch, t. 4, Londyn 1978, q. 57 a. 5, 208–209.

³² J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, tłum. z niem. A. Głós, 40–45. Ratzinger poddaje krytyce w dziele jednocześnie współczesne myślenie, zorientowane na nieskrępowane niczym ducha ludzkiego i argumentuje za tym, że właściwą drogą człowieka jest zwrócenie się ku Bogu.

Co więcej, każdy wierzący nie tylko ma być na liturgii, ale rzeczywiście podejmować pewne czynności liturgiczne, czynności, których znaczenie zostanie nam w pełni objawione dopiero w Nowym Jeruzalem. Hemming doskonale puentuje niezrozumiałość w liturgii, która „jest elementem natury kultu, ujawnia bowiem odległość, jaką dusza musi jeszcze pokonać w swym nadanym przez Boga dążeniu do przebóstwienia”³³.

6. ZAKOŃCZENIE

Koncepcję liturgii, którą L.P. Hemming przedstawił w swoim dziele, można nazwać koncepcją objawieniową. W jego ujęciu liturgia jest przede wszystkim dana przez Boga Kościołowi świętemu, a ta wspólnota wierzących, zmierzając do swojego ostatecznego przeznaczenia ma przede wszystkim liturgię wykonywać i nią żyć. W myśli autora można zauważyć znaczące odniesienia, choć nie widać tego w samym dziele bezpośrednio, do chrześcijańskiej myśli wschodniej, szczególnie do nurtu teologii liturgicznej szkoły aleksandryjskiej. U teologów, którzy reprezentowali tę szkołę, dominowało ujęcie eschatologiczne i anagogiczne.

Na uznanie zasługują liczne dokładne analizy autora, który nie posługiwał się jedynie teologią spekulatywną czy naukami biblijnymi, ale wykazuje także znajomość w dziedzinie filozofii i historii, przez co jego praca może być rzeczywiście przyjęta jako dojrzałe dzieło w ramach teologii liturgicznej. Biegłość w licznych dyscyplinach i umiejętne korzystanie z nich stawia Hemminga wśród grona ważnych współczesnych badaczy teologii liturgii.

Wydaje się, że wielki szacunek dla liturgii – jako dzieła Boga – dla człowieka wypływa u autora z czci dla wiary i dogłębnej znajomości dziedzictwa filozoficznego i teologicznego, na którym została zbudowana cywilizacja łacińska. Warto zauważyć, cywilizacji opartej na rzeczywistości ziemskiej i jednocześnie nadprzyrodzonej³⁴.

Sama koncepcja liturgii jako właściwego miejsca objawiającego się Boga wydaje się dojrzała i bardzo przydatna do dalszego rozwoju badań liturgicznych, zarówno na polu badań porównawczych z liturgiczną myślą chrześcijańskiego Wschodu – widać, że autor niejednokrotnie korzystał z pracy R. Tafta, znanego specjalisty katolickich obrządków wschodnich – jak i w aspekcie duszpasterskim. Poszanowanie dla świętych obrzędów i łask z nich płynących – danych przez Chrystusa – pozwala wykorzystać pracę Hemminga dla dobra szerokich grup wiernych.

³³ L.P. Hemming, dz.cyt., 112–113.

³⁴ W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2018, 22–30.

BIBLIOGRAFIA

- Fagenberg D.W., *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. z ang. L. Bigaj, Kraków 2018.
- Gamber K., *Reforma liturgii rzymskiej – organiczny rozwój czy destrukcja*, tłum. z ang. T. Maszczyk, Warszawa 2020.
- Gonzaga A., *Świat aniołów*, Kalwaria Zebrzydowska 2001, s. 31.
- Hemming L.P., *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, tłum. z ang. L. Bigaj, Kraków 2019.
- Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II.
- Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. z łac., S. Kalinkowski, Pisma Starożytności, Warszawa 1984, 104.
- Ratzinger J., *Sakrament i misterium*, tłum. z niem. A. Głos, Kraków 2018.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Z. Włodkowa, Kraków 1994.
- Rzemiński W., *Eucharystią liturgią nieba i ziemi*, Kraków 2012.
- Roszkowski W., *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2018.
- Taft R.F., *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. z ang. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane i prawdziwe*, tłum. z łac. L. Kuczyński, t. 1, Poznań 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. P. Bełch, t. 4, Londyn 1978.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. S. Piotrowicz, t. 28, Londyn 1974.

WORSHIP AS A REVELATION THE CONCEPT OF LITURGY BY L.P. HEMMING

Summary

The Concept of Liturgy by L.P. Hemming is a revelatory concept. God reveals Himself in the liturgy and communicates the essential truths of faith, which are focused on Christ. The aim of the liturgy is not only to celebrate the mysteries of the faith now, but even more so, to move towards the eternal life, which is why, according to Hemming, the liturgy has an eschatological and soteriological dimension. Although the author respects the changes that have taken place over the centuries in the history of the liturgy, he also takes an attitude full of honour and understanding for the past centuries. At the same time, he is looking for an appropriate approach of the faithful to celebrate the liturgy. One may call it an accepting attitude. Without analysing the rites themselves in detail, he criticises the changes that have taken place in the Catholic Church as a result of the liturgical reform of the Church which had begun as early as the beginning of the 20th century. The author, based on an in-depth philosophical and theological analysis, comes to the conclusion that the right attitude in the liturgy is not its creation, which he compares it a soulless production, but entering into mystery – not a rationalistic understanding in the spirit of the Enlightenment – but a kind of spiritual tasting. In this paper we wanted to show the current of thinking about liturgy presented by Hemming and its effects, which concentrate the liturgy on eschatology, soteriology and constitute a kind of contemporary laitric current of perception of liturgy, i.e. focused on the glory of God and not on human affirmation.

Key words: theology of liturgy, liturgical theology, revelation, eschatology

Nota o Autorze

Ksiądz **Adrian CZERWIŃSKI** – prezbiter diecezji łowickiej, mgr teologii, student I roku specjalistycznych studiów teologicznych z zakresu liturgiki (*Ad Licentiam*) na Wydziale Teologicznym UKSW. Kontakt e-mail: adrian.cz@onet.eu

KLAUDIA KORDA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

ESCHATOLOGICZNY WYMIAR PROCESJI UROCZYSTOŚCI NAJŚWIĘTSZEGO CIAŁA I KRWI CHRYSYTA

Słowa kluczowe: eschatologia, procesja, Boże Ciało, Eucharystia, życie wieczne

1. Wprowadzenie. 2. Lud Boży w drodze – symbolika procesji. 3. Droga Jezusa – droga chrześcijanina. 4. Duchowa łączność Kościoła ziemskiego z Kościołem triumfującym. 5. Udział w niebieskiej liturgii. 6. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Życie człowieka stanowi ciągle zmierzanie ku czemuś, co jest odległe, upragnione czy ostateczne. Jest to rzeczywistość dynamiczna, zorientowana na nieustanny ruch, który może zostać zatrzymany tylko w przypadku śmierci¹. Można powiedzieć, iż jest to obraz „procesji liturgicznej”, dążącej do eschatycznej rzeczywistości². Dlatego Kościół w ciągu roku ustanawia dni, które nieustannie przypominają, iż na ziemi człowiek jest tylko na chwilę po to, aby na końcu ziemskiego pielgrzymowania dostąpić życia wiecznego. Jednym z takich momentów jest uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Uroczystość ta, w swojej bogatej szacie obrzędowej, przewiduje nie tylko Mszę świętą, ale dopełnia ją procesja teoforyczna drogami miast i wsi. Wskazuje to na fakt, iż ofiara eucharystyczna, będąca źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, domaga się również rozwoju kultu poza Mszą świętą³. To właśnie procesja – przedłużająca celebrację Najświętszej Ofiary – jawi się jako moment, gdzie wierni głębiej wchodzą w aspekt eschatologiczny⁴, który rozpoczął się już podczas Mszy świętej. Na trasie proce-

¹ Por. D. Kwiatkowski, *Teologiczne znaczenie wotywniej procesji Bożego Ciała na podstawie Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Liturgia Sacra 26 (2020), nr 1, 108.

² Por. W. Rzemieński, *Eucharystia liturgią nieba i ziemi. Jedność celebracji eucharystycznej Kościoła z liturgią niebiańskiego Jeruzalem w ujęciu Cipriano Vagagginiego*, Kraków 2012, 26.

³ Por. *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016, nr 55 (dalej: KKTE).

⁴ Procesja w Boże Ciało kształtowała się m.in., opierając się na tradycjach zanoszenia wiatyku chorym. Jak zauważa A. Matyszewski, w takiej quasi-procesji brał udział ministrant z krzyżem,

sji przewidziane są cztery ołtarze, aby w syntetyczny sposób, poprzez wysłuchanie perykop ewangelijnych, ukazać różne aspekty Eucharystii jako: ofiary, pokarmu duszy, zadatku życia wiecznego oraz sakramentu jedności Kościoła⁵. Te cztery wymiary, niewyczerpujące jednak bogactwa Ofiary ołtarza, w połączeniu ze sobą stanowią niejako fundament rysu eschatologicznego. Ze względu na objętość artykułu oraz bogactwo, jakie ze sobą niesie uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, w niniejszej pracy zostanie wyakcentowany tylko ów eschatyczny charakter procesji, oparty na tekstach zaczerpniętych z polskiego Rytuału posoborowego.

2. LUD BOŻY W DRODZE – SYMBOLIKA PROCESJI

Procesja jest przejawem pobożności ludowej – żywej rzeczywistości Kościoła, której fundamentem jest stała i czynna obecność Ducha Świętego, a jej punktem odniesienia tajemnica Chrystusa⁶. W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podjęto próbę syntetycznego zdefiniowania owego aktu pobożności ludowej, wyjaśniając, iż „procesja⁷ to znak stanu Kościoła jako Ludu Bożego w drodze, który świadomy, że nie ma stałego miejsca na tym świecie, wraz z Chrystusem i za Chrystusem kroczy drogami miasta ziemskiego do niebieskiego Jeruzalem”⁸. Takie nakreślenie perspektywy pozwala dostrzec najważniejsze aspekty. Po pierwsze, procesja jest zawsze zdążaniem z i za Chrystusem. Po drugie, ma w sobie zapisany ruch, który nie jest bezcelowym przemieszczaniem się, lecz zmierzaniem ku czemuś większemu – ku Domowi Ojca. Jednocześnie jest to ruch inicjowany przez samego Boga. Wskazuje to na fakt, iż procesja jawi się dzięki temu jako „święty pochód, który prawdziwie ma cel – przed sobą i w sobie”⁹.

Już na kartach Starego Testamentu można odszukać wzmianki o procesjach, jakie były organizowane przez Izraelitów. Za najważniejsze uważa się wędrówkę do Zie-

akolita oraz kapłan niosący Hostię. Jednakże już w XIII w. taka procesja stawała się bardziej okazała podczas powrotu do kościoła. Podczas niej oprócz wymienionych osób obligowano rodzinę chorego do aktywnego udziału w drodze powrotnej. Kapłan idąc do chorego, zabierał więcej Hostii właśnie z tego względu, aby wracając, rodzina miała możliwość adoracji Ciała Pańskiego. Można powiedzieć, iż właśnie zanoszenie chleba eucharystycznego chorym – jako *cibus viatorum* – przyczyniło się do tego, aby wierni głębiej pojęli prawdę, iż Eucharystia jest chlebem na drodze do wieczności. A. Matyszewski, *Procesja eucharystyczna – historia, teologia, praktyka*, w: *Msza święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, 523.

⁵ KKTE, nr 99–124.

⁶ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 61 (dalej: DPLiL).

⁷ Warto zauważyć, iż procesja jest ruchem oddolnym w Kościele ze względu na przynależność do pobożności ludowej. Sama procesja Bożego Ciała nie była wzmiankowana w Bulli *Transiturus de hoc mundo* Urbana IV, ustanawiającej uroczystość, lecz dopiero bulla papieża Marcina V *Ineffabile sacramentum* z 26 maja 1429 r. wzmiankuje o procesji wraz z nadaniem 100 dni odpustu za udział w procesji teoforycznej w samo święto lub w jego oktawie. Por. Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1973, 107.

⁸ DPLiL 247.

⁹ K. Rahner, *Mały rok kościelny*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków 1986, 125.

mi Obiecanej oraz powrót z niewoli babilońskiej, uznając je za „wielkie procesje, które prowadzi sam Jahwe”¹⁰. Dlatego można przyjąć, iż *exodus* zostaje zinterpretowany przez Kościół, aby ukazać głębszy rys eschatologiczny. Lud Starego Przymierza wychodził w drogę pod przewodnictwem Mojżesza zaraz po spożyciu Paschy. W tym wydarzeniu pustyni, na bezdrożach, Izrael może znaleźć drogę, gdyż Pan ich prowadzi w postaci obłoku i światła¹¹ oraz żywi manną – typem Eucharystii. Jak zauważa M. Gagliardi, owa manna jest tylko pokarmem tymczasowym, gdyż później Izrael może cieszyć się darami czerpanymi z zasobów Ziemi Obiecanej¹². Słuszna konstatacja, wspomnianego autora, wskazuje również na ekonomię sakramentalną dzisiejszego Kościoła. Człowiek otrzymuje dary ołtarza na trud ziemskiej pielgrzymki oraz łaski potrzebne w tym niedoskonałym stanie doczesnego życia. Jednak trzeba stwierdzić, iż w momencie dotarcia do „eschatologicznej ziemi obiecanej” nie będzie otrzymywał tych darów, gdyż będzie stale przy źródle życia wiecznego¹³. Podobnie jak Izrael rozpoczął wędrówkę od Paschy, tak chrześcijanie, podążając za nowym Mojżeszem – Chrystusem, wychodzą po Mszy świętej, na której przyjmowali Jego Ciało i Krew jako znak „wymarszu i chleba pielgrzymów zdążających ku jedynej już ziemi”¹⁴. Na podstawie takiej analogii można wnioskować, iż „każda procesja jako rytualizacja ziemskiej pielgrzymki człowieka, wypełni się w czasach eschatologicznych i stanie się wyrazem chrześcijańskiej nadziei”¹⁵. Jednakże warto dodać, iż w przypadku Kościoła dochodzi jeszcze jedna myśl. W drogę Mistycznego Ciała wpisana jest miłująca obecność Chrystusa, który wskazuje kierunek i prowadzi¹⁶. Słuszne w tym kontekście wydaje się zatrzymanie się nad chrystologicznym aspektem drogi.

3. DROGA JEZUSA – DROGA CHRZEŚCIJANINA

Jan w swojej Ewangelii zanotował słowa Chrystusa, ukazujące cel Jego misji na ziemi: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16, 28). Słowa te są kompatybilne z tekstem Dz 10, 38: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich”. Dzie-

¹⁰ D. Brzeziński w swoim artykule wymienia m.in.: procesjonalne przeniesienie Arki Przymierza do Jerozolimy oraz jej późniejsze przeniesienie do świątyni Salomona, procesję Judyty po zwycięstwie nad Holofernelem czy zorganizowany pochód przez Jozuego przed zdobyciem Jerycha. Wspomina również, iż w psalmach można znaleźć fragmenty, mówiące o procesji odbywających się w świątyni jerozolimskiej, najprawdopodobniej związanych z tamtejszą liturgią świątynną. Por. D. Brzeziński, *Procesje w liturgii chrześcijańskiej. Geneza, teologia, duszpasterstwo*, Anamnesis 13 (2007) 1 (48), 65.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii*, tłum. z niem. W. Szymona, Lublin 2012, 456.

¹² Por. M. Gagliardi, *Wprowadzenie do tajemnicy Eucharystii. Doktryna – liturgia – pobożność*, tłum. z wł. W. Szymona, Kraków 2017, 33.

¹³ Por. tamże, 33.

¹⁴ W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa nieustanną Paschą Kościoła*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, 91.

¹⁵ D. Brzeziński, art. cyt., 66.

¹⁶ Por. W. Popielewski, *Błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Godów Baranka (Ap 19,9). Kościół w Księdze Apokalipsy*, Verbum Vitae 6 (2004), 178.

ki temu Jezus jawi się jako wędrowiec, spełniający Boże posłannictwo wśród ludzi. Droga wysłannika prezentuje się również jako nieustanna procesja do Domu Ojca – wzór drogi każdego chrześcijanina. Stąd też Kościół woła do Boga: „Przez Chrystusa, Twojego Syna i naszego Pana, prowadzisz nas na drogach czasu ku doskonałej radości swojego Królestwa”¹⁷. Zakłada to perspektywę chrystologiczno-trynitarną zstępowania Boga do ludzi i ich powrotu do Stwórcy¹⁸. Całe życie chrześcijan jest zorientowane w schemacie Chrystusowego posłania: od Ojca, przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Obrazu procesji na kartach Nowego Testamentu należy upatrywać w mesjańskim węjdzdzie Chrystusa do Jerozolimy, który wspominamy w liturgii podczas Niedzieli Palmowej, zapowiadającej Misteria Triduum Paschalnego¹⁹. Droga ta nie tylko stanowiła wypełnienie życia Jezusa, ale również wskazywała implikacje chrystologiczne, przybliżające ku eschatologii procesji Bożego Ciała²⁰. Pan sam podkreślał, iż jest Drogą, Prawdą i Życiem, przez które człowiek dochodzi do Ojca (J 14, 6)²¹. Zatem można stwierdzić, iż procesja uświadamia tę prawdę, owe wyrażenie woli człowieka pójścia w ślady Syna Bożego – kroczenia Jego śladami do Królestwa Niebieskiego²². Ten rys uwidacznia się już w samej strukturze procesji²³, gdyż jako pierwszy zawsze niesiony jest krzyż, który urzeczywistnia obraz chrześcijańskiej drogi za Chrystusem przez Jego krzyż do chwały zmartwychwstania²⁴.

Prawda ta zobrazowana została w czytaniach procesji. Jej klamrą spinającą są fragmenty perykop przy pierwszym i czwartym ołtarzu, przypominające Ostatnią Wieczerzę²⁵. Pierwsze *statio* wspomina Eucharystię jako ofiarę, przez którą Chrystus, dając siebie uczniom, pod postaciami chleba i wina, antycypuje swoją śmierć krzyżową, ale również wprowadza myśl o eschatologicznym królestwie. Chrystus, mówiąc: „Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy, w królestwie Ojca mego” (Mt 26,29)²⁶, wprowadza uczniów w rzeczywistość

¹⁷ *Piąta Modlitwa eucharystyczna*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 334* (dalej: MR).

¹⁸ Por. W. Rzemieński, dz.cyt., 100.

¹⁹ Por. R. Pierskała, *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej*, Opole 2008, 276.

²⁰ J. Ratzinger zauważa w liturgii dwa wewnętrzne korzenie procesji Bożego Ciała, które ukazują otwarcie się liturgii na rzeczywistość życia i trosk wiernych. Pierwszy z nich widzi w obchodach Wielkiego Tygodnia, gdy Kościół przeżywa ostatnie chwile z ziemskiej pielgrzymki Jezusa. Wspomina procesję z palmami oraz wyjście Pana na Górę Oliwną. Z drugiej strony wspomina o procesjach poświęcenia pól. Te dwa aspekty wskazują wiernym, iż w gruncie rzeczy chodzi o to, aby towarzyszyć Panu, który wydaje się za nas oraz powierzać wszystkich i cały świat opiece eucharystycznego Pana. Por. J. Ratzinger, dz.cyt., 462–464.

²¹ Por. KKTE, nr 45C.

²² Por. B. Nadolski, *Pan idzie z nieba. Homilie na Boże Ciało*, Kraków 2004, 28.

²³ Każda procesja odbywa się w sposób uporządkowany w oparciu o następujący schemat ustawienia: ministrant z krzyżem, dzieci, sztandary, feretrony, chorągwie, przedstawiciele różnych stanów w parafii, bielanki, siostry zakonne, ministranci, lektorzy, nadzwyczajni szafarze, kapłani, ministranci z trybularzem i świecami, celebrans z Najświętszym Sakramentem wraz z asystą do baldachimu, prowadzący śpiew, wierni. Por. R. Pierskała, dz.cyt., 299.

²⁴ Por. R. Berger, *Procesja*, w: *Mały słownik liturgiczny*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Poznań 1990, 127.

²⁵ KKTE, nr 100, 119.

²⁶ Tamże, nr 100.

swojego życia. Jak zauważa S. Szymik, kielich symbolizuje wejście we wspólną egzystencję, związanie życia uczniów z Mistrzem, ale również budowanie wspólnoty eklezjalnej teraz i w wieczności²⁷. Dlatego przy czwartym ołtarzu dopełnia się tego obrazu poprzez przytoczenie słów Modlitwy Arcykapłańskiej. Tutaj interesująca jest prośba Jezusa: „Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem” (J 17, 24)²⁸. Zatem połączenie tych dwóch aspektów – kielicha i bycia z Panem – wskazuje na fakt, iż wierny dzięki Eucharystii może uczestniczyć w życiu samego Boga w czasie doczesnym i przyszłym. To właśnie Najświętsza Ofiara ukazuje się jako „przyszły świat, który wchodzi do Kościoła, aby Kościół mógł wejść do niego”²⁹. Dlatego procesja, przedłużająca obrzędy mszalne, urzeczywistnia nieustannie myśl o eschatologii. Nie tylko w samej symbolice, ale również w słowach Chrystusa: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym”³⁰. Jest to również implikacja wiary w to, iż „w Chrystusie urzeczywistnia się spotkanie Boga z człowiekiem i jednocześnie następuje przejście od życia doczesnego, które przemija, do życia wiecznego. Środkiem osiągnięcia tegoż życia jest Eucharystia, czyli Chleb życia wiecznego”³¹.

Tak nakreślona perspektywa wskazuje na fakt, iż życie człowieka zjednoczone jest z Panem. Zatem można powiedzieć, iż Jezus jako pierwszy przeszedł drogę swego życia, aby dać wiernym przykład. Dlatego procesja – ikona Ludu Bożego w drodze – staje się wypełnieniem słów Pańskich: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladowuje!” (Łk 9, 23). Niejako Pan przez te słowa przychodzi „do każdego z osobna i do wszystkich wierzących razem, podobnie jak do uczniów w drodze do Emaus, by włączyć się w ich problemy i w całe ich życie”³². Takie zbliżenie może zaistnieć jedynie, gdy wierni mają przed oczami słowa Chrystusa: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim jestem” (J 6, 56)³³. Dlatego wspólnota liturgiczna, jaka zostaje zawiązana w Boże Ciało przez spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej, staje się dla świata czytelnym znakiem Tajemnicy wiary, która mówi o realizacji Królestwa Bożego w wieczności³⁴.

Myśl ta prowadzi wiernych do Apokalipsy – ostatniej księgi Pisma Świętego – zamykającej się obrazem wyjątkowej procesji „już nie do ziemskiego miasta, ale do niebieskiego Jeruzalem”, gdzie niezliczone rzesze ludzi gromadzą się wokół Zwycięskiego Baranka³⁵. Nasza wędrówka z Panem rozpoczyna się od Jego wejścia do Jerozolimy, a kończy się w niebieskim sanktuarium. Warto zwrócić uwa-

²⁷ Por. S. Szymik, *Symbolika kielicha w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, 196–197.

²⁸ KKTE, nr 119.

²⁹ F.-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. z franc. L. Rutowska, Warszawa 1987, 72.

³⁰ J 6, 54.

³¹ D. Kwiatkowski, *Chrystologiczny wymiar tekstów liturgicznych uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej*, Studia Gdańskie, t. XLIII, 152.

³² A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Analiza hermeneutyczna tekstów celebracji*, Kraków 1999, 168.

³³ KKTE, nr 107.

³⁴ A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała...*, dz.cyt., 185.

³⁵ R. Pierskała, dz.cyt., 277.

gę, iż już teraz wierni partycypują w niebieskiej liturgii. Zatem kolejnym punktem węzłowym na drodze ku Uczcie Godów Baranka jest uzmysłowienie sobie jedności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem triumfującym, czyli prawdy o świętych obcowaniu.

4. DUCHOWA ŁĄCZNOŚĆ KOŚCIOŁA ZIEMSKIEGO Z KOŚCIOŁEM TRIUMFUJĄCYM

Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa – łączy w sobie wiernych pielgrzymujących na ziemi, dusze pozostające w czyśćcu oraz świętych w niebie³⁶. Dlatego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* podkreśla się prawdę, iż „przez celebrację Eucharystii jednoczymy się już teraz z liturgią niebieską i antycypujemy życie wieczne”³⁷. Wierni bowiem wierzą, iż święci są głębiej zjednoczeni z Chrystusem, dlatego „jeszcze mocniej utwierdzają Kościół w świętości, podnoszą godność kultu Bożego, który Kościół sprawuje na ziemi”³⁸. Prawda ta jak w zwierciadle odbija się w samej strukturze Mszy świętej. Wierni bowiem na samym początku wyśpiewują hymn anielski – *Gloria*. Na zakończenie prefacji zgromadzenie liturgiczne wraz z zastępami aniołów śpiewa *Sanctus*. Również każda z modlitw eucharystycznych wspomina o świętym obcowaniu, ze czcią wspominając chwalebną zawsze Dziewicę Maryję, św. Józefa, Apostołów, męczenników oraz wszystkich Świętych³⁹. W obrzędach komunii głębiej uwidacznia się ów związek, gdy kapłan przypomina słowa Jana Chrzciciela połączone z wezwaniem z Apokalipsy⁴⁰: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę”⁴¹. Jak zauważa A. Durak, człowiek powinien czuć się zaszczycony zaproszeniem do stołu eucharystycznego, gdyż przez to Pan obdarza każdego „największym błogosławieństwem, jakim jest uczestnictwo w Jego życiu, a tym samym w życiu Bożym”⁴².

Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa zawiera w sobie wszystkie te aspekty. Na Mszy świętej wierni rozpoczynają swoją drogę zjednoczeni ze wszystkimi Świętymi, przystępują do Uczty sakramentalnej, stając się „podobni do Chrystusa, naszego niebieskiego wzoru”⁴³. A. Sielepin dokonuje porównania procesji komunijnej z pochodem Świętych, którzy zdążają do Niebieskiego Jeru-

³⁶ Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań 1990, 370.

³⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1326.

³⁸ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski (nowe tłumaczenie), Poznań 2002, nr 49 (dalej: KK).

³⁹ Por. tamże, nr 50.

⁴⁰ Czasownik *kaleo* – wzywać, jaki jest rdzeniem słów *ekklesia* (Kościół) oraz *keklemenoi* (zostali wezwani) urzeczywistnia w zgromadzeniu liturgicznym sprawującym kult fakt, iż wierni są zwołani na Eucharystię przez Boga wraz z Chrystusem. Dzięki temu owo wezwanie kierowane jest do wiernych, żyjących w doczesności aż do Paruzji. Por. W. Popielewski, art.cyt., 180.

⁴¹ *Obrzędy komunii*, w: MR, 375*.

⁴² A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała...*, dz.cyt., 138–139.

⁴³ 2. *Prefacja o Najświętszej Eucharystii*, w: MR, 64*.

zalem, gdzie znajduje się eschatyczna świątynia⁴⁴. W te optyce można zobaczyć jak ziemski obrzęd wypełnia się w rzeczywistości eschatologicznej. Z taką świadomością wierni wychodzą z Najświętszym Sakramentem w procesji, pamiętając, iż ziemia wraz z niebem sławi obecność Chrystusa, utajoną w chlebie eucharystycznym⁴⁵. Jednocześnie uczniowie wyśpiewują prawdę, iż jest to Hostia „co lud do niebios wiedzie bram”, aby darzyć wiecznym życiem w rajskiej ojczyźnie swoich wiernych⁴⁶. Procesja teoforyczna uzewnętrznia prawdę o wspólnocie wiernych wypowiedaną w *Credo* – prawdę o świętych obcowaniu⁴⁷.

Jak zostało już zauważone, przez sprawowanie Najświętszej Ofiary⁴⁸ Kościół pielgrzymujący najściślej „jednoczy się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół niebieski, wchodząc w święte z nim obcowanie”⁴⁹. Po spojrzeniu na symbolikę procesji, jej odniesienie chrystologiczne oraz zjednoczenie stanów Kościoła, jakie jest zawiązywane przez błogosławieństwo jednego Kielicha i Chleba (por. 1 Kor 10, 16)⁵⁰, należy krótko spojrzeć na niebieską ucztę, którą już na ziemi antycypujemy w Ofierze Ołtarza.

5. UDZIAŁ W NIEBIESKIEJ LITURGII

„Eucharystia jest świętem eschatologicznym i jego wigilią. Paschą ostateczną, ale także jej przygotowaniem”⁵¹. Zatem Ofiara ołtarza jako „przedsmak uczestnictwa w liturgii niebieskiej”⁵² przybliży wiernych do Uczty Godów Baranka. Podczas procesji Bożego Ciała dostrzec można reminiscencję owej eschatycznej uczty. W trakcie niej przytacza się obrazy Ostatniej Wieczerzy oraz uczty uczniów w Emaus. Refleksja oparta na tych posiłkach wskazuje, iż Chrystus zawsze jednoczył ludzi ze sobą przy chlebie, w który później wpisze swoją ofiarę. Jednoczącym motywem tych fragmentów są powtarzające się słowa: „wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im”⁵³. Jest to niejako przypomnienie tego, w jaki sposób odnoszono się do chleba podczas uczty paschalnej. Warto zauważyć w Ostatniej

⁴⁴ Por. A. Sielepin, *Chrystus pośród was nadzieja chwały. Eschatologiczna chwala zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Sandomierz 1996, 202.

⁴⁵ Por. KKTE, nr 135.

⁴⁶ Tamże, nr 132.

⁴⁷ Por. B. Nadolski, *Procesja – być w drodze*, w: *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2012, 244.

⁴⁸ Warto przytoczyć myśl o tzw. „Mszy na ołtarzu świata”. Pierre Teilhard de Chardin opisywał Kosmos jako „drogę zjednoczeń”. Ów autor uważał, iż konsekrowana Hostia stanowi antycypację przeistoczenia i przebóstwienia materii w chrystologicznej pełni. Eucharystia zatem ma wyznaczać kierunek kosmicznego ruchu oraz go wywoływać. Swoją tezę urzeczywistnił podczas sprawowania Najświętszej Ofiary na wysokiej górze w Chinach. Zamiast darów eucharystycznych ofiarował Bogu Ojcu świat jako *Christus universalis*. Ukazał w ten sposób, że w konsekrowanej Hostii „ukrywa się hostia świata, wznosząca się i dążąca do jedności”. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Duch liturgii*, tłum. z niem. E. Pieciul, Poznań 2007, 42, B. Nadolski, *Adoracja eucharystyczna. Z historii kultu Eucharystii*, Poznań 2005, 63–64.

⁴⁹ KK 50.

⁵⁰ Por. KKTE, nr 119.

⁵¹ F.-X. Durrwell, dz.cyt., 76.

⁵² *Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje...*, nr 8.

⁵³ Por. tamże, nr 100, 113.

Wieczerzy analogiczne czynności z Paschy żydowskiej, ukazujące się jako *novum* czynów Chrystusa. Pascha dla Pana była symbolem przejścia do wieczności. Jego eucharystyczna ofiara miała zastąpić Paschę Starego Przymierza oraz zapowiadać ucztę w eschatologicznym Królestwie Boga⁵⁴. Dlatego ogniskowanie perykop o posiłkach w obrazie chleba ukazuje, iż w ziemskiej sytuacji człowieka ów dar jawi się jako przypomnienie, że jest on rękojmią na życie wieczne. Co warto podkreślić, tylko przy drugim ołtarzu procesji, noszącym tytuł „Eucharystia jest pokarmem duszy”, modlitwa nie zostaje skierowana do Boga, ale bezpośrednio do Chrystusa – Chleba żywego, dającego życie wieczne⁵⁵. Jaśniejszy wydaje się w tej optyce moment wyjścia procesji. Rytuał polski podaje, iż wyjście powinno nastąpić zaraz po Mszy świętej⁵⁶. Tekst rytuału doprecyzowuje, że powinno nastąpić po odmówieniu Modlitwy po komunii z formularza mszalnego uroczystości⁵⁷. Wskazuje to na fakt, iż wierni są gotowi do wyjścia, dopiero wtedy gdy zostali posileni darami eucharystycznymi. Chrystusowe Ciało i Krew w owej uroczystości jawią się jako słowa kluczowe tego dnia, gdyż kryją się w nich dwie rzeczywistości – wejście wiernych w sakrament oraz Misterium eucharystyczne⁵⁸.

Perykopy o Ostatniej Wieczerzy i uczcie w Emaus czytane podczas procesji mają również cele dydaktyczne ze względu na to, iż niosą ze sobą odpowiedź, czym w ogóle ma być uczta eschatologiczna. Jak zauważa R. Bartnicki, judaistyczne tradycje Paschy wiązały się z przekonaniem, iż przybędzie Mesjasz, aby ustanowić swoje królestwo i ucztę, wyobrażającą Królestwo Boga⁵⁹. W wydarzeniu Wieczernika ukazuje się pełny rys eschatyczny, ponieważ Pan, ustanawiając Paschę Nowego Przymierza, koncentruje uwagę uczniów na darach chleba i wina – zapowiedzi Eucharystii i najdoskonalszej uczty niebieskiej. Kiedy Syn Boży podkreśla, iż nie będzie już więcej spożywał wina ziemskiego aż do czasu wejścia do Ojca (por. Mt 26, 29)⁶⁰, wskazuje już uczniom przygotowanie uczty mesjańskiej, eschatologicznej, będącej „Paschą już dopełnioną” z „nowym winem”⁶¹.

Obraz Ostatniej Wieczerzy dopełnia się w perykopie Łukaszej o uczniach z Emaus. Trzeci ołtarz wspomina ów cudowny posiłek, w którym uczestniczył Zmartwychwstały Pan w swojej chwale. Jak wydarzenie Wieczernika zapowiadało eschatologiczną ucztę, tak owo spotkanie niejako otwierało oczy uczniów na tę przyszlą rzeczywistość, w której obecnie wierni mogą partycypować. Jak zauważa Ewangelista, Jezus został poznany po czynnościach nad chlebem, dzięki którym „oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu” (Łk 24, 31)⁶². Te

⁵⁴ Por. R. Bartnicki, *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w świetle Biblii*, Warszawa 2010, 15.

⁵⁵ Por. A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała...*, dz.cyt., 136, D. Kwiatkowski, *Chrytologiczny wymiar tekstów...*, art.cyt., 152.

⁵⁶ Por. KKTE, nr 92.

⁵⁷ D. Kwiatkowski, *Teologiczne znaczenie wotywniej procesji...*, art.cyt., 119.

⁵⁸ Por. A. Durak, *Wtajemniczeni w Misterium Ciała i Krwi Chrystusa*, *Studia Theologica Varsoviensia* 38 (2000), nr 2, 178.

⁵⁹ Por. R. Bartnicki, dz.cyt., 7,16.

⁶⁰ Por. KKTE, nr 100.

⁶¹ Por. R. Bartnicki, dz.cyt., 52.

⁶² KKTE, nr 113.

charakterystyczne czynności jako *ipsissima facta* Chrystusa na każdej Mszy świętej przypominają wiernym to dążenie do uczyty niebieskiej, do spotkania takiego, jakie było udziałem uczniów z Emaus. Dzięki temu, iż nie ma podanych ich imion, każdy wierny może stać się owym uczniem. Dlatego każda celebrowana Najświętszej Ofiary przyczynia się do tego, aby wierni widzieli swoją przyszłość już tu na ziemi, aby mogli powtarzać za św. Pawłem: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). Podczas uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa dopomaga temu procesja. W niej bowiem to, co rozpoczęło się na Mszy świętej przechodzi w *lex vivendi*, uzmysławia ów ruch do prawdy eschatologicznej. Dlatego uczniowie Pana w procesji zbliżają się z pokorą i niskością, zanosząc prośby każdy z osobna i wszyscy razem, by mogli oglądać Boże oblicze, tam gdzie jest przygotowane miejsce przez Ojca, Syna i Ducha Świętego⁶³.

6. PODSUMOWANIE

Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w swojej bogatej szacie obrzędowej wybrzmiewa nutami eschatycznymi. Podczas Mszy świętej wierni przystępują do Komunii Świętej, aby zjednoczyć się z Panem oraz rozpocząć z Nim wędrówkę do Niebieskiego Jeruzalem. Posoborowy polski Rytuał, przewidujący na czas procesji czytania o tematyce eucharystyczno-eschatologicznej, uwidacznia związek między życiem Chrystusa a egzystencją każdego człowieka. Już sama procesja w swojej symbolice jawi się jako obraz pochodu Ludu Bożego do Domu Ojca na ucztę Godów Baranka. Jej uczestnicy uświadamiają sobie, że ich życie powinno być nieustannym podążaniem śladami *Kyriosa*, Tego, który jako pierwszy przeszedł przez ziemski żywot, aby dać wiernym wzór. Teksty przewidziane na poszczególne stacje procesji podkreślają znaczenie relacji z Panem, ogniskującej się w Najświętszej Ofierze – rękoma życia wiecznego. Procesjonalne podążanie z i za Chrystusem łączy w sobie zawsze myśl o *communio sanctorum* – duchowej łączności z tymi, którzy przeszli drogę swego życia i czekają na wiernych wraz ze Zmartwychwstałym w niebie. Rozważania powyższe można zatem podsumować słowami: „Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Berger R., *Procesja*, w: *Mały słownik liturgiczny*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Poznań: W drodze 1990, 127.
 Brzeziński D., *Procesje w liturgii chrześcijańskiej. Geneza, teologia, duszpasterstwo*, Anamnesis 13 (2007) 1 (48), 62–71.
 Durak A., *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Analiza hermeneutyczna tekstów celebracji*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1999.
 Durak A., *Wtajemniczeni w Misterium Ciała i Krwi Chrystusa*, Studia Theologica Varsaviensia 38 (2000), nr 2, 175–187.

⁶³ Por. tamże, nr 136.

⁶⁴ 1. *Prefacja o zmarłych*, w: MR, 103*.

- Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2016.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań: Pallottinum 2003.
- Kwiatkowski D., *Chrystologiczny wymiar tekstów liturgicznych uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej*, Studia Gdańskie, t. XLIII, 143–157.
- Kwiatkowski D., *Teologiczne znaczenie wotywniej procesji Bożego Ciała na podstawie Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, *Liturgia Sacra* 26 (2020), nr 1, 107–124.
- Matyszewski A., *Procesja eucharystyczna – historia, teologia, praktyka*, w: *Msza święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań: Hlondianum 2013, 521–525.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań: Pallottinum 1986.
- Nadolski B., *Procesja – być w drodze*, w: *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2012, 244–247.
- Nadolski B., *Pan idzie z nieba. Homilie na Boże Ciał*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.
- Pierskała R., *Pozamszalny kult Chrystusa w Eucharystii w posoborowej reformie liturgicznej*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2008.
- Rahner K., *Mały rok kościelny*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 1986.
- Zalewski Z., *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1973, 97–159.

ESCHATOLOGICAL DIMENSION OF THE PROCESSION OF THE SOLEMNITY OF THE MOST HOLY BODY AND BLOOD OF CHRIST

Summary

The article presents the eschatological dimension of the procession of the Solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ (Corpus Christi) based on texts taken from the Polish Post-Conciliar Ritual. The procession as a symbol of the People of God on the way to the Father's House shows the meaning of human life on earth. On this road, the faithful are fed with the Body and Blood of Christ, which in the ceremony are the key to understanding eschatology. Pericopes read at every *statio* of the procession focus on the gift of bread, which after consecration becomes the Body of the Lord and a guarantee of eternal life. However, the understanding of the procession itself must be based on a Christological background. The earthly life of Jesus was a model for the faithful. In such an attitude, the Lord also appears to the faithful as the Way and Life through which one reaches the Father. The awareness of the *communio sanctorum* and the fact that they participate in the heavenly liturgy already during the celebration of the Mass also helps the faithful to proceed towards the Heavenly Jerusalem.

The procession of human life ends with the feast of the Lamb's Wedding. The march of human beings on earth is only stopped in the face of death, which not so much ends human existence, as transforms it so that the faithful can be with God forever.

Key words: eschatology, procession, Corpus Christi, Eucharist, eternal life

Nota o Autorze

Klaudia KORDA – mgr teologii (2020), obecnie studentka I roku specjalistycznych studiów teologicznych (*Ad Licentiam*) z zakresu liturgiki na Wydziale Teologicznym UKSW.
Kontakt e-mail: klaudiakor2@op.pl

KS. KAROL LITAWA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków
Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź
Instytut Teologiczny, Łódź

KULT EUCHARYSTII W ŻYCIU SŁUGI BOŻEJ WANDY MALCZEWSKIEJ

Słowa kluczowe: Eucharystia, adoracja, Archidiecezja Łódzka, Wanda Malczewska, pobożność ludowa

1. Wprowadzenie. 2. Diecezja łódzka i jej święci „eucharystyczni”. 3. Sługa Boża Wanda Malczewska i Eucharystia w latach dziecięcych – Misterium Paschy Chrystusa w objawieniach. 4. Kult Eucharystii w dorosłym życiu Wandy Malczewskiej – udział w celebracji Eucharystii. 5. Eucharystyczny styl życia Sługi Bożej Wandy – podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Obchody setnej rocznicy powstania Archidiecezji Łódzkiej stają się okazją do odkrycia i pogłębienia na nowo postaci wielkiej mistyczki – Sługi Bożej Wandy Malczewskiej, związanej z ziemią łódzką, zwłaszcza w ostatnim etapie jej świątobliwego życia. Niniejszy artykuł stawia przed oczami współczesnego czytelnika przykład życia Eucharystią, nieustannego odkrywania i liturgicznego przeżywania sakramentu, dzięki któremu żyje Kościół¹. Oczekując na rychłą beatyfikację Sługi Bożej Wandy, warto pochylić się nad jej osobistą relacją z Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie i przypomnieć jak ważny był dla niej kult Eucharystii. Czy Sługa Boża Wanda nie jest dziś wzorowym przykładem wiary w realną obecność Boga w Eucharystii? Czy przykład życia tej XIX-wiecznej mistyczki, której grób znajduje się w kościele w Parznie, nie powinien stać się znakiem dla pielgrzymujących na drodze wiary ku niebiańskiemu Jeruzalem i wiecznej Liturgii Baranka?

¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003, nr 1.

2. DIECEZJA ŁÓDZKA I JEJ ŚWIĘCI „EUCHARYSTYCZNI”

„Pozdrawiam Was w imię Eucharystii, z której buduje się Kościół jako Ciało Chrystusa; wspólnota odkupionych w Chrystusie” – słowa te wypowiedział 13 czerwca 1987 r. w Łodzi św. Jan Paweł II podczas III pielgrzymki do Polski². „Papież mówił to do Kościoła, który tamtego dnia liczył sobie – jako diecezja – niespełna 67 lat!” – tak skomentował je arcybiskup Grzegorz Ryś w *Liście*³ skierowanym 12 czerwca 2020 r. do Archidiecezjan na Święto Eucharystii – było to „najważniejsze 8 godzin w 100-letniej historii łódzkiego Kościoła”⁴. Spośród tych ośmiu najważniejszych godzin, centralnym momentem tej wizyty była przedpołudniowa Eucharystia na płycie lotniska Lublinek, podczas której Ojciec Święty poświęcił homilię zagadnieniu tego sakramentu i udzielił Pierwszej Komunii świętej 1500 dzieciom.

Ten najważniejszy moment z życia Archidiecezji Łódzkiej skłania ku refleksji nad wybitnymi osobami, działającymi i ewangelizującymi w tej części naszej Ojczyzny, podkreślającymi szczególnie aspekt eucharystyczny. Prowokuje to jednocześnie do postawienia pytania o aktualny stan pobożności eucharystycznej wiernych. Bez wątpienia pierwszą z tych wybitnych postaci była późniejsza święta Faustyna Kowalska (1905–1938), apostołka Miłosierdzia Bożego, patronka miasta Łodzi, mistyczka i wizjonerka, która mieszkała w tym mieście w latach 1922–1924, gdzie na skutek objawień Pana Jezusa podjęła decyzję o wstąpieniu do zakonu.

Kolejną osobą była św. Urszula Ledóchowska (1865–1939), która w latach dwudziestych XX w. tu pracowała i posługiwała. Zainicjowała w Łodzi Dziecięcą Krucjatę Eucharystyczną, była założycielką Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, wychowawczyni dzieci i młodzieży. Matka Urszula Ledóchowska bardzo często odwiedzała Łódź, przynajmniej raz w miesiącu. Natomiast do czasów II wojny światowej Krucjata Eucharystyczna, której centrala znajdowała się w Domu Zakonnym Sióstr Urszulanek przy ul. Czerwonej 6, zrzeszała ok. 200 tys. dzieci.

W czerwcu 1902 r., w kościele św. Mateusza w Pabianicach I Komunię Świętą przyjął Rajmund Kolbe, późniejszy święty Maksymilian Maria Kolbe, a 18 sierpnia 1907 r. w tym samym kościele przyjął z rąk biskupa Stanisława Zdzitowieckiego sakrament bierzmowania⁵.

Wyjątkowo wybitną postacią ze szczególnym umiłowaniem kultu Eucharystii podczas sprawowania Mszy św., jak i adoracji Najświętszego Sakramentu była Sługa Boża Wanda Malczewska, urodzona 15 maja 1822 r. w Radomiu, zmarła 25 września 1896 r. w Parznie.

² Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, t. 9, Kraków 2008, 397.

³ Zob. G. Ryś, *List: Pozdrawiam Was w imię Eucharystii, z której buduje się Kościół!*, <https://www.archidiecezja.lodz.pl/2020/06/abp-rys-pozdrawiam-was-w-imie-eucharystii-z-ktorej-buduje-sie-kosciol/> (dostęp: 29.08.2020).

⁴ Tamże.

⁵ Por. M. Budkiewicz, *W rocznicę narodzin i chrztu św. Maksymiliana*. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-4-2016/Diecezja-Wlodelawska/W-rocznice-narodzin-i-chrztu-sw-Maksymiliana,2016-04> (dostęp: 26.09.2020).

3. SŁUGA BOŻA WANDA MALCZEWSKA EUCHARYSTIA W LATACH DZIECIĘCYCH – MISTERIUM PASCHY CHRYSTUSA W OBJAWIENIACH

Kult Eucharystii, o którym czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, nr 1378, zakłada ze strony człowieka akt wiary:

W liturgii Mszy świętej wyrażamy naszą wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, między innymi klękając lub skłaniając się głęboko na znak adoracji Pana. „Ten kult uwielbienia, należny sakramentowi Eucharystii, okazywał zawsze i okazuje Kościół katolicki nie tylko w czasie obrzędów Mszy świętej, ale i poza nią, przez jak najstaranniejsze przechowywanie konsekrowanych Hostii, wystawianie ich do publicznej adoracji wiernych i obnoszenie w procesjach” (Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*)⁶.

Ponadto czytamy dalej:

Istnieje głęboki sens w tym, że Chrystus chciał pozostać obecny w swoim Kościele w ten wyjątkowy sposób. Skoro w widzialnej postaci miał On opuścić swoich, to chciał dać nam swoją obecność sakramentalną; skoro miał ofiarować się na krzyżu dla naszego zbawienia, to chciał, byśmy mieli pamiętkę Jego miłości, którą umiłował nas aż „do końca” (J 13, 1), aż po dar ze swego życia. Istotnie, będąc obecny w Eucharystii, pozostaje On w tajemniczy sposób pośród nas jako Ten, który nas umiłował i wydał za nas samego siebie (por. Ga 2, 20). Pozostaje obecny pod znakami, które wyrażają i komunikują tę miłość: Kościół i świat bardzo potrzebują kultu eucharystycznego⁷.

W ten uniwersalny wymiar kultu Eucharystii w doskonały sposób wpisuje się odniesienie religijne Wandy Malczewskiej do Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Urodzona w rodzinie ziemiańskiej, od najmłodszych lat manifestowała swęj matce Marii, która *notabene* była wzorem cnót i pobożności, pragnienie przyjmowania Chleba Eucharystycznego⁸. Od dziecka wzrastała w religijnej atmosferze domu dzięki wspaniałym rodzicom, rodzeństwu oraz sąsiedztwu radomskich kościołów: Ojców Bernardynów i jedyne go wówczas kościoła parafialnego pw. św. Jana Chrzciciela – radomskiej fary. Przyjęcie Pierwszej Komunii Świętej staje się w jej życiu przełomowym momentem. Wanda miała wówczas osiem lat, na owe czasy bardzo wcześnie (Komunię Świętą przyjmowano wówczas w 10. roku życia)⁹. Staraniem matki, po uzgodnieniu z ks. proboszczem Józefem Satrianem, po uprzednim osobistym przygotowaniu córki, Pierwszą Komunię Świętą przyjęła 22 maja 1830 r. (w rocznicę swojego chrztu) w kościele farnym¹⁰. O wyjątkowości Wandy świadczy również jej dojrzała decyzja, mianowicie poprosiła o skromne ubranie na tę uroczystość i przeznaczenie zebranych pieniędzy zamiast na przyjęcie, na biedne dzieci w parafii oraz na dzieci w krajach misyjnych¹¹. Swoje przeżycia z tego dnia tak później opisała:

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1378.

⁷ Tamże, nr 1380.

⁸ Por. K. Dąbrowski, *Wanda Malczewska (1822–1896). Droga do świętości*, Łódź 2008, 38–39.

⁹ *Beatificationis et canonizationis servae Dei Wandae Malczewska. Virginis Saecularis (1822–1896). Summarium*, Roma 1977, 2 (dalej: *Summarium*).

¹⁰ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 39.

¹¹ „Do tego tak uroczystego aktu, ważnego na całe życie, przygotowywałam się przez osiem dni. Odosobniłam się od hałaśliwego towarzystwa, modliłam się codziennie i chodziłam z mamą na Mszę

Całą Mszę Świętą płakałam łzami pokory [...] Gdy ksiądz proboszcz otworzył Tabernakulum, wystawił puszkę z Najświętszym Sakramentem, ujrzałam nadzwyczajną jasność. Zdawało mi się, że cały kościół jest w ogniu, że wszystkich nas płomień ogarnia, ale nie pali. Chóry Aniołów Świętych otaczały mnie, a Matka Najświętsza poprawiała mi wianek na głowie. Gdy ks. proboszcz włożył mi do ust Przenajświętszą Hostię, doznałam niewypowiedzianej słodyczy i usłyszałam głos, jak niegdyś pod krzyżem, gdy go ubierałam: «Od tej chwili jesteś Moja. Będziesz żyć długo na świecie, ale nie dla świata, tylko dla Mnie. Światowe zabawy, ani choroby i bieda nie oderwą cię ode Mnie. Jak ja nie miałem własności, gdzie bym Głowę schronił, tak i ty jej mieć nie będziesz. U obcych oczy zamkniesz i tam spoczną twoje kości!». Panie – odpowiedziałam w duszy Panu Jezusowi – gdy Ciebie będę miała, szczęśliwa będę, choćby mnie wszyscy opuścili, choćby wszystkie biedy na mnie spadły. Przrzekam Ci, mój Jezu i ślubuję Ci, że Twoja pozostanę na wieki¹².

Pierwszokomunijne przeżycia Wandy będą owocowały w całym jej życiu, zarówno w relacji do Chrystusa i Jego misterium paschalnego, jak i w odniesieniu do drugiego człowieka, zwłaszcza potrzebującego, w którym dostrzegała obraz i podobieństwo Stwórcy. Być może spełnią się życzenia z tej okazji, jakie wyraził ksiądz proboszcz wobec ośmioletniej Wandy:

Dziwnem natchnieniem ks. proboszcz, składając życzenia rodzicom po jej pierwszej Komunii św., pobłogosławił Wandę i rzeki jej: „Na chrzcie świętym dano ci imię świętych Justyny Nepomuceny, a imię Wandy dano ci jako ulubione przez niewiasty polskie. Lecz jeśli będziesz żyła pobożnie, podług nauki Pana Jezusa, zostaniesz i ty świętą i naród polski będzie miał nową patronkę – świętą Wandę”¹³.

4. KULT EUCHARYSTII W DOROSŁYM ŻYCIU WANDY MALCZEWSKIEJ – UDZIAŁ W CELEBRACJI EUCHARYSTII

Po śmierci matki w 1835 r., osierocona 13-letnia Wanda rozpoczęła trudniejszy etap młodości i dorosłego życia. Jej ojciec Stanisław ożenił się powtórnie z Karoliną Bukowiecką. Z jej powodu Wanda w cichości cierpiała, była bowiem traktowana przez macochę raczej jako służąca niż córka. Dlatego po 11 latach została zabrana przez ciotkę Konstancję Siemieńską do rodzinnego majątku w Klimontowie. Oprócz działalności charytatywno-oświatowej 25-letnia panna Wanda Malczewska zaangażowała się w posługę kościelno-liturgiczną, współpracując z proboszczem parafii¹⁴. Utalentowana wokalnie i artystycznie uświetnia uroczy-

Świętą. Nie myślałam o stroju bogatym, a pieniądze, które by rodzice na to wydać mieli, przeznaczyłam na wsparcie biednych dzieci w parafii i na wykup z niewoli pogańskiej. Mnie, mówiłam mamusi, wystarczy biała, perkalikowa sukienka, przybrana kwiateczkami naszych polskich łąk i ogrodów, a niech te biedne dzieci w tym dniu mojej radości ucieszą się, że dostaną nowe koszulki i lepszy posiłek” (A. Majewski, *Wanda Malczewska. Wizje, przepowiednie – upomnienia dotyczące Kościoła i Polski*, wyd. 3, Wrocław 2001, 32).

¹² Tamże, 33–34.

¹³ A. Majewski, *Żywoć świętobliwej Wandy Justyny Nepomuceny Malczewskiej 1822–1896*, Warszawa 1931, 11.

¹⁴ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 49.

stości kościelne i parafialną liturgię. Zbiera również włościan i służbę dworską przy kapliczce w Klimontowie na nabożeństwa majowe, które w tamtym czasie zaczęto wprowadzać w poszczególnych kościołach¹⁵.

Należy również podkreślić jej ogromne zaangażowanie w posługi pielęgniarskie w czasie powstania styczniowego, zwłaszcza w Klimontowie, Zagórzcu i Sosnowcu.

Powstanie styczniowe, które wybuchło w 1863 r., zmusiło Wandę do kolejnych zmian w jej życiu. Po upadku powstania, gdy w niezwyklej sposób został uzdrowiony jej cioteczny brat Jacek Siemieński (1826–1872), zgodnie jednak z otrzymanym przez nią widzeniem, cała rodzina opuściła teren zaboru rosyjskiego i udała się najpierw w okolice Krakowa i samego miasta, w którym później działał jej bratanek wybitny malarz Jacek Malczewski, a następnie do innych majątków rodziny Siemieńskich, m.in. do Żytna, gdzie niosła posługę bliźnim i prowadziła życie mistyczne. Najpierw uwięzienie kuzyna Jacka Siemieńskiego, później opuszczenie przez niego kraju i dalsze perypetie spowodowały kolejne zmiany miejsc zamieszkania. Po powrocie do kraju Jacek Siemieński odziedziczył Wilkoszewice pod Gorzkowicami w powiecie radomszczańskim, gdzie zamieszkał ze swoją rodziną¹⁶. Również Wanda przeniosła się do Wilkoszewic. Cierpiała z powodu braku w pobliżu kościoła. Pomimo stwierdzonej anemii postanowiła codziennie nawiedzać kościół, by adornać Najświętszy Sakrament i przyjmować Komunię Świętą. Spowodowało to jej pogorszenie stanu zdrowia. Kiedy lekarze byli bezradni, poprosiła o sprowadzenie „Boskiego Lekarza” i po przyjęciu sakramentu namaszczenia chorych i Komunii Świętej nastąpiło jej cudowne uzdrowienie¹⁷.

Po śmierci kuzyna Jacka oraz jego matki, Konstancji Siemieńskiej, przeniosła się najpierw do Klasztoru Dominikanek w Świętej Annie pod Przyrowem, a następnie do Parzna, w którym przeżyła ostatnie lata.

Radością dla Wandy było zamieszkanie w majątku Żytno. Poza ogromnym zaangażowaniem się w życie parafii, opieką nad chorymi, zwłaszcza biednymi i kalekami dziećmi, katechizacją dzieci i młodzieży, codziennie dzięki bliskości kościoła korzystała z możliwości uczestniczenia w Eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu. To właśnie w Żytnie rozpoczął się w życiu Wandy okres objawień i duchowych zachwyty¹⁸. Doświadczeń mistycznych doznawała Wanda najpierw przy pełnej świadomości, w późniejszych latach wpadała w stan ekstazy. Wewnętrzne uniesienia, przeżywane w ciszy i bez rozgłosu, można poznać nie tylko z jej własnych notatek, lecz także z relacji ks. proboszcza Tomasza Olkowicza, który był jej spowiednikiem i kierownikiem duchowym w latach 1871–1872. Jemu relacjonowała swe widzenia¹⁹. Niewątpliwie należy pochylić się i zatrzymać przy objawieniach i związanych z nimi cierpieniach Wandy, zwłaszcza wielkopost-

¹⁵ W Polsce pierwsze nabożeństwo majowe wprowadzili jezuita w Tarnopolu w 1838 r., a następnie misjonarze w Warszawie w kościele Świętego Krzyża w 1852 r. (por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 1001).

¹⁶ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 56.

¹⁷ Por. S. Grad, *Sługa Boża Wanda Malczewska*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie 60/7–8 (1986), 186–187.

¹⁸ Zob. *Summarium*, 23, 27, 135.

¹⁹ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 63.

nymi, głównie w latach 1872–1879 w Żytynie, a także w 1884 r., gdy zamieszkała w Klasztorze Sióstr Dominikanek.

W 1872 r., zgodnie z uprzednią zapowiedzią Jezusa, w każdy Wielki Piątek Wielkiego Postu, Wanda od rana cierpiała duchowo, a w godzinach popołudniowych, między godz. 15.00 a 17.00, odczuwała cierpienia fizyczne: często padała na łóżko w ubraniu, jej ręce rozkrzyżowane stawały się sztywne, ponadto odczuwała bóle w okolicy serca oraz bóle głowy, dłoni i stóp²⁰. Podobnie jak niemiecka stygmatyczka – Anna Katarzyna Emmerich (1774–1824) – widziała fragmenty scen, od Ostatniej Wieczerzy do ukrzyżowania Jezusa na Golgocie, tak jakby uczestniczyła w nich, obecna tam, wśród ludzi. Między oglądanymi przez nią scenami, Pan Jezus zwracał się do Wandy i przemawiał do niej, przekazując jej orędzia i wyjaśnienia²¹.

Wanda miała siedem takich widzeń w każdy piątek Wielkiego Postu: w pierwszym była obecna przy Ostatniej Wieczerzy; w drugim – w Ogrodzie Oliwnym; w trzecim ujrzała biczowanie; w czwartym była świadkiem skazania Pana Jezusa na śmierć przez Piłata; w piątym widziała dźwiganie Krzyża na Kalwarię; w szóstym była świadkiem spotkania Pana Jezusa z Matką Bolesną; w siódmym widziała Ukrzyżowanie²².

Widzenie Wandy w pierwszy piątek Wielkiego Postu, przeżywającej Ostatnią Wieczerzę, w sposób szczególnie dotyczyło sakramentu kapłaństwa, zwłaszcza sposobu wyboru kandydatów do kapłaństwa oraz obecności Chrystusa w Eucharystii. Od Jezusa usłyszała następujące słowa:

Judasz nie tylko sakrament kapłaństwa, lecz i sakrament Ciała i Krwi Mojej przyjął świętokradzko. Ta druga zbrodnia zaślepiła go i przemieniła w zdrajcę. Oto masz jawny dowód, jak straszne są skutki niegodnego przyjęcia Komunii Świętej... jakie to okropne świętokradztwo. Judasz, przyjmąwszy świętokradzko Komunię Świętą, zamordował Mnie w swoim wnętrzu – a teraz oddawszy Mnie w ręce Żydów, zamorduje Mnie na Krzyżu.

Powiedz księdzu proboszczowi, aby jak najczęściej mówił do ludzi o Najświętszym Sakramencie, że tam jestem obecny z Duszą, Bóstwem i Ciałem, że pragnę, aby wszyscy, jak najczęściej przystępowali do Komunii Świętej, ale bez grzechu, z sercem miłością gorzącym; z duszą pragnącą Mnie przyjąć. Przed Komunią Świętą niech się dużo modlą i starają o skupienie wewnętrzne... o żal serdeczny za popełnione grzechy... niech odczuwają w sobie głód duchowy i niczym nieugaszone pragnienie spożywania tego Anielskiego Pokarmu, bo jak pokarm codzienny spożyty bez apetytu nie wyjdzie na zdrowie ciała, ale może nawet zaszkodzić, tak pokarm duchowy, który Ja daję w Komunii Świętej, spożyty bez pragnienia, a tylko ze zwyczaju, zbawiennych skutków duszy nie przyniesie.

Po Komunii Świętej niech nie wychodzą zaraz z kościoła, niech się pomodlą dłuższy czas, dopóki przyjęta Komunia Święta nie rozplynie się w ich wnętrznościach, dopóki Krew Moja nie przejdzie do ich serca i nie odnowi ich krwi, z serca wypływającej i ożywiającej całe ciało. Niech zapomną o interesach domowych, a ze Mną obecnym w duszy niech serdecznie i szczerze porozmawiają. Rozkosz Moja być z synami ludzkimi, słuchać ich prośb i dawać im skuteczne rady. Do tego mają najlepszą sposobność, gdy Mnie przyjmą w Komunii Świętej [...].

Ci, którzy chcą codziennie, a choćby kilka razy na tydzień przyjmować Komunię Świętą, powinni się wyróżniać w codziennym życiu od swoich sąsiadów. Powinni być pobożniejsi, pokorniejsi, łagodniejsi, cierpliwi. Powinni więcej pracować nad zmysłowością ciała i panować nad namietnościami. Skoro się przebudzą rano, powinni myśl swoją zwrócić do Mnie utajonego w Najświęt-

²⁰ Zob. tamże, 67.

²¹ Por. A. Majewski, *Żywot świętobliwej Wandy...*, dz.cyt., 12–19.

²² Siedem wielkopostnych widzeń Wandy zostało opisanych szczegółowo, tamże, 57–107.

szym Sakramencie; przed pójściem do kościoła powinni unikać swarów i starać się o skupienie ducha. Po powrocie z kościoła powinni zachować to samo skupienie i wszelkie zajęcia domowe załatwiać spokojnie bez krzyków. Straszne to jest zjawisko, gdy osoby codziennie przyjmujące Komunię Świętą niczym nie różnią się od innych, bo dają świadectwo o sobie, że Mnie niegodnie przyjmują, a kto Mnie niegodnie przyjmuje, nie będzie miał części ze Mną w Niebie i może go spotkać los Judasza²³.

Kolejne widzenie Wandy, które dotyczyło kultu Najświętszego Sakramentu i Eucharystii, dokonało się w szóstej wizji. Przeżywała spotkanie Jezusa z Jego Matką. Maryja pouczyła Wandę o mocy płynącej z Najświętszego Sakramentu, pokonującej największe trudności w życiu:

Moc, jaką widzisz we mnie, daje mi miłość mojego Syna Jezusa. Kocham Go nad życie z dwóch względów – najpierw, że jest moim Bogiem, a Pana Boga przede wszystkim trzeba kochać i żyć jego miłością. Kto wierzy w Boga i miłuje Go serdeczną miłością, tego dusza nigdy się nie starzeje, zawsze pełna jest młodzieńczych porywów i zapału do szlachetnych czynów. Miłość Pana Boga nie tylko wiecznie odmładza duszę, ale i siły ciała podtrzymuje, często ze starców czyni młodych, z dzieci i niewiast odważnych bohaterów.

Drugim źródłem tych sił, jakie we mnie podziwiasz, to Najświętszy Sakrament, który przy Ostatniej Wieczerzy z rąk Najmilszego mojego Syna przyjąłem. Ten Sakrament osładza mi gorzkosć cierpienia, łagodzi smutek duszy, goi rany serca, pokrzepia ciało i dodaje odwagi. Dzięki temu Sakramentowi zniosłem mężnie mękę, którą mój Syn poniósł i zniosę ją do końca nawet pod Krzyżem umierającego Syna, gdy Jego ciało zdjęte z Krzyża trzymać będę na moim łonie i gdy to ciało zostanie w grobie, a ja po Jego śmierci zostanę samiuteńka na świecie; i to mnie nie załamie, bo chleb żywota to pokarm niebieski dla duszy. Najświętszy Sakrament przyjęty na Ostatniej Wieczerzy, doda mi sił i utrzyma przy życiu... taką właściwość ma w sobie Najświętszy Sakrament [...]. Czyżbyś ty dotąd żyła i wśród różnych bied pokój duszy zachowała, gdybyś Najświętszego Sakramentu codziennie nie przyjmowała! Któż cię uleczył z ciężkiej, obłożnej choroby... Kto ci daje siły obchodzić chorych, jeżeli nie Najświętszy Sakrament?

Z Najświętszego Sakramentu czerpali odwagę i męstwo Święci Męczennicy i twoi rodacy, którzy, nie chcąc się wyrzec wiary i miłości Ojczyzny, byli skazani na wygnanie, na długie lata więzienia, a wielu na śmierć. Ci, co bywali u spowiedzi i posilali duszę Najświętszym Sakramentem, wszyscy wytrwali i nie dali się niczym przekupić. Jeszcze jedno źródło mojej siły, jaką podziwiasz – to miłość do Jezusa jako mojego Syna. Czegóż by to matka nie zrobiła dla dziecka. Matka, która ma serce prawdziwej matki, wszystko poświęci dla dziecka swego, nawet życie. A która to matka może poszczycić się takim Synem jak ja, moim Jedyńkiem, Jezusem? Takiego Syna nie było, nie ma i nie będzie. Otóż miłość moja dla Niego, ze słabej istoty, przemieniła mnie w niezwykłą bohaterkę.

O, gdyby ludzie ukochali Boga nade wszystko i Syna, Jego Jezusa Chrystusa, który za nich się poświęcił! Gdyby do Najświętszego Sakramentu często i godnie przystępowali, mieliby siłę do zwalczania złego, żyliby cnotliwie – w przeciwnościach byłiby cierpliwi, a w pomyślności pokorni – szliby za Chrystusem, jak my teraz idziemy i doszliby za Nim do Królestwa wiecznego, które On swoim Krzyżem otworzył²⁴.

Te dość obszerne świadectwa Sługi Bożej Wandy potwierdzają jej niezwykłą wrażliwość, a przede wszystkim głęboką wiarę w realną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, a jednocześnie ukazują jej zaangażowanie w liturgiczną posługę. Wanda podkreśla przykładem własnego życia owocność przyjmowania Komunii Świętej i adoracji Najświętszego Sakramentu. Należy podkreślić, że jej

²³ Tamże, 62–63.

²⁴ Tamże, 92–93.

przykład odzwierciedla wzór ukazany w aktualnym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* w odniesieniu do owoców Komunii Świętej:

- Komunia święta pogłębia nasze zjednoczenie z Chrystusem,
- Komunia chroni nas przed grzechem,
- Eucharystia umacnia miłość, [...] a ożywiona miłość gładzi grzechy powszednie,
- Eucharystia [...] zachowuje nas od przyszłych grzechów śmiertelnych,
- Komunia odnawia, umacnia i pogłębia wszczęcie w Kościół, dokonane już w sakramencie chrztu,
- Eucharystia zobowiązuje do pomocy ubogim,
- Eucharystia umacnia chrześcijan²⁵.

Według opracowań znajdujących się w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi²⁶, 15 sierpnia 1870 r. Wanda z rąk o. Stanisława Jabłonowskiego przyjęła habit III Zakonu Ojców Marianów, a 8 grudnia 1871 r. w kościele w Żytnie złożyła dogonny ślub czystości, obierając imię Stanisławy Marii od Świętej Hostii²⁷.

W Klasztorze Sióstr Dominikanek pod Przyrowem Wanda rezydowała przez 11 lat, zajmując się głównie szyciem paramentów liturgicznych, troską o chorych, nauczaniem biednego i prostego ludu oraz modliła się wstawienniczo²⁸. Przez ludzi nazywana była Naszą Świętą Panią.

Po śmierci zaprzyjaźnionej przełożonej dominikanek – s. Jadwigi Łopatto, Wanda wróciła do rodziny Siemińskich i w 1892 r. zamieszkała w majątku w Lubcu k. Parzna (pow. piotrkowski)²⁹. Po krótkim pobycie w Lubcu przyjęła zaproszenie proboszcza parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa – ks. Tomasza Świniarskiego i w 1893 r. przybyła do Parzna k. Bełchatowa. Wanda miała wówczas 70 lat i pomimo jak na tamte czasy podeszłego wieku oddała się z wielkim zapałem pracy społecznej i charytatywnej³⁰. Nazywano ją Świętą Panią, gdyż gromadziła wokół siebie dzieci i młodzież, ucząc ich prawd wiary, a gdy z powodu braku sił nie mogła odwiedzać chorych, chętnie przyjmowała ich u siebie³¹. Żyła skromnie, swe ubóstwo znosiła z godnością i z pełnym oddaniem się woli Bożej. Podczas pobytu w Parznie doznała szczególnej wizji dotyczącej przyszłości Ojczyzny podczas Mszy świętej w Boże Ciało 1896 r., kilka miesięcy przed śmiercią. Objawienie Chrystusa miało szczególny związek wolności narodu z kultem Eucharystii:

Mów komu tylko możesz, że odrodzenie waszej Ojczyzny, jej rozkwit i utrzymanie w niezależności zależy od zjednoczenia się ze Mną przez życie eucharystyczne. Staraj się dzień dzisiejszy przeżyć u stóp moich na adoracji³².

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1391–1401.

²⁶ Zob. K. Dąbrowski, dz.cyt., 72.

²⁷ Tamże.

²⁸ G. Augustynik, *Miłość Boga i Ojczyzny w życiu i czynach Sługi Bożej Wandy Malczewskiej*, wyd. 6, Wrocław 2016, 53.

²⁹ Por. tamże, s. 58; K. Dąbrowski, dz.cyt., 78–79.

³⁰ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 81.

³¹ Tamże.

³² G. Augustynik, dz.cyt., 14–15.

Choroba, która ją dotknęła, trwała cztery dni i była bezpośrednią przyczyną śmierci, ostatnią noc spędziła na modlitwie w swoim pokoju³³. W piątek 25 września 1896 r. z powodu słabości łączyła się już tylko duchowo z kapłanem celebrującym Eucharystię dziękczynną w jej intencji w kościele i przyjęła zawsze upragnioną Komunię Świętą w sposób duchowy³⁴. Dzień śmierci oznajmił jej sam Chrystus. Zmarła, całując krzyż i wypowiadając słowa: „O mój Jezu, ostatni raz całuję te rany ciężkie dla Ciebie, ale dla mnie słodkie. Już idę do Ciebie”³⁵. Życzeniem Wandy było pochowanie jej ciała w pobliżu Jezusa Eucharystycznego i to pragnienie się spełniło 23 września 1923 r., kiedy przeniesiono je z pobliskiego cmentarza do krypty pod ołtarzem w kościele w Parznie³⁶.

5. EUCHARYSTYCZNY STYL ŻYCIA SŁUGI BOŻEJ WANDY – PODSUMOWANIE

Objawienia Sługi Bożej Wandy Malczewskiej i eucharystyczny styl jej życia w nadzwyczaj trafny sposób korespondują z tym, co kilkadziesiąt lat później ujmie *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „W liturgii Mszy świętej wyrażamy naszą wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, między innymi klękając lub skłaniając się głęboko na znak adoracji Pana. [...] Kościół i świat bardzo potrzebują kultu eucharystycznego”³⁷. Niezwykłość ta staje się jeszcze bardziej doniosła, gdyż przez całe swe dorosłe życie nauczała Katechizmu i żyła zgodnie z nauczaniem Chrystusa, naśladując Go również w prozaicznych sytuacjach codzienności. Jej objawienia, a zwłaszcza przestrogi skierowane do niej przez Chrystusa, stają się wyjątkowo aktualne dla wierzących współczesnej doby.

Sługa Boża Wanda Malczewska od momentu przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej i przyjęcia jej, w sposób szczególny umiłowała Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Tęsknota za Chlebem Eucharystycznym była dla niej zawsze ogromna, czego potwierdzeniem może być choćby praktyka codziennego przyjmowania Komunii Świętej, wbrew panującemu wówczas powszechnemu zwyczajowi³⁸. Dowodem zażyłej relacji z Bogiem było jej głębokie przeżycie najważniejszego dla mistyczki momentu liturgii eucharystycznej, mianowicie chwile po preistoczeniu, a podczas drogi do kościoła i celebracji rozważanie Męki Pańskiej, którą *stricte* łączyła z Ofiarą Mszy Świętej jako Ofiarą Chrystusa dokonaną na krzyżu³⁹. Kolejnym świadectwem jej wyjątkowego umiłowania Najświętszego Sakramentu było przygotowywanie chorych do przyjęcia wiatyku. Niejednokrotnie również cierpiała duchowo z powodu kapłanów,

³³ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 81.

³⁴ Tamże, 83.

³⁵ Zob. *Summarium*, 79–80.

³⁶ Por. K. Dąbrowski, dz.cyt., 93–94.

³⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1378–1380.

³⁸ Tamże, 86.

³⁹ Tamże.

zwłaszcza tych którzy sprawowali Eucharystię w grzechu śmiertelnym, popełniając tym samym świętokradztwo.

4 lipca 1872 r. w kościele w Żytniu miała widzenie, podczas którego usłyszała słowa Jezusa zachęcającego do kultu Eucharystii, a zwłaszcza do godzinnej adoracji:

Godzina adoracji odprawiona dla uczczenia Mnie, utajonego w Najświętszym Sakramencie i dla oddania czci Mojej Matce, jest dla Mnie niewypowiedzianie radosna. [...] Jeżeli w ciągu dnia zajęci pracą, nie możecie pójść do kościoła, idźcie tam myślą i tak Mnie odwiedźcie. Jeżeli jesteście w drodze, a napotykanie kościoła, wstąpcie do niego, jeśli jest otwarty, a jeśli zamknięty, wejdźcie tam myślą i uczynicie Mi serdeczny pokłon... nawiedźcie Mnie!⁴⁰

Kult Eucharystii w życiu Sługi Bożej Wandy Malczewskiej doskonale odzwierciedla prawdę wyrażoną ponad 100 lat później w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, które podkreśla, że „każda forma pobożności eucharystycznej ma swoje wewnętrzne odniesienie do Ofiary eucharystycznej, bo albo usposabia do jej celebrowania, albo przedłuża podstawowe i kultyczne przeżycie, które wynika z Eucharystii”⁴¹. Niemalże codzienne przyjmowanie Eucharystii przez Wandę przyczyniło się do jej postawy nieustannego „trwania” przy Chrystusie, a w konsekwencji do zaangażowania się w ewangelizację zarówno w wymiarze liturgicznym, charytatywnym, edukacyjnym i patriotycznym. „Przyjęcie Eucharystii oznacza postawę adoracji wobec Tego, którego przyjmujemy”, zauważa papież Benedykt XVI, który dodaje:

Właśnie dlatego i tylko dlatego stajemy się jedno z Nim i w pewien sposób kosztujemy zadatku piękna liturgii niebieskiej. Akt adoracji poza Mszą św. przedłuża i intensyfikuje to, co się dokonało podczas samej celebracji liturgicznej. W rzeczywistości «tylko przez adorację można dojrzeć do głębokiego i autentycznego przyjęcia Chrystusa. I właśnie w tym akcie osobowego spotkania z Panem dojrzewa także posłannictwo społeczne, zawarte w Eucharystii, które ma na celu przełamanie barier nie tylko między Panem a nami, ale także i przede wszystkim barier odgradzających nas od siebie nawzajem» (Benedykt XVI, „Acta Apostolicae Sedis” 98 (2006), p. 45; «L’Osservatore Romano», wyd. polskie, nr 2/2006, s. 16)⁴².

Dojrzały kult Eucharystii stał się dla Wandy centralnym punktem życia religijnego i dlatego z wyjątkową satysfakcją wypełnia polecenie Jezusa: „Mów komu tylko uważasz, że odrodzenie waszej Ojczyzny, jej rozkwit i zachowanie niezależności uzależnione są od zjednoczenia ze Mną przez życie eucharystyczne”⁴³. Biskup Adam Lepa zaznacza natomiast, że „Wanda jest dla nas wzorem również jako apostołka niedzielnej Mszy Świętej. Niestrudzenie dostarczała swoim podopiecznym modlitewniki, aby mogli aktywnie uczestniczyć w liturgii niedzielnej”⁴⁴.

Sługa Boża Wanda Malczewska jest dziś autentyczną *apostołką* niedzielnej Mszy świętej i wzorem pobożności eucharystycznej zarówno dla świętujących setną rocznicę ustanowienia Archidiecezji Łódzkiej wiernych, jak i wszystkich odkrywających tajemnicę obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Kult

⁴⁰ A. Majewski, *Żywoć świętobliwej Wandy...*, dz.cyt., 119–120.

⁴¹ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, nr 161.

⁴² Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Poznań 2007, nr 66.

⁴³ Zob. A. Lepa, *Nasz Dziennik*, 14–16 sierpnia 2020, 22.

⁴⁴ Tamże.

obecności Chrystusa w tym Sakramencie doprowadził Wandę do mistycznego zjednoczenia z Nim i świadczenia Jego Ewangelii w codziennym życiu, gdyż „Prawdziwa cześć dla Eucharystii staje się z kolei szkołą czynnej miłości bliźniego”⁴⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Augustynik G., *Miłość Boga i Ojczyzny w życiu i czynach Sługi Bożej Wandy Malczewskiej*, wyd. 6, Wrocław: Arka 2016.
- Beatificationis et canonizationis servae Dei Wandae Malczewska. Virginis Saecularis (1822–1896). Summarium*, Roma 1977.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Poznań: Pallotinum 2007.
- Budkiewicz M., *W rocznicę narodzin i chrztu św. Maksymiliana*. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-4-2016/Diecezja-Wlodelawska/W-rocznice-narodzin-i-chrztu-sw-Maksymiliana>, 2016-04 (dostęp: 26.09.2020).
- Dąbrowski K., *Wanda Malczewska (1822–1896). Droga do świętości*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008.
- Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań: Pallotinum 2003.
- Grad S., *Sługa Boża Wanda Malczewska*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 60/7–8 (1986), 185–189.
- Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, t. 9, Kraków: Wydawnictwo „M” 2008.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2003.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae o tajemnicy i kulcie Eucharystii* (24 II 1980 r.), w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, t. 1, Kraków: Wydawnictwo „M” 1997, 3–30.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994.
- Lepa A., „Nasz Dziennik” 14–16 sierpnia 2020, 22.
- Majewski A., *Wanda Malczewska. Wizje, przepowiednie – upomnienia dotyczące Kościoła i Polski*, wyd. 3, Wrocław: Wydawnictwo „Maria Vincit” 2001.
- Majewski A., *Żywość świętobliwej Wandy Justyny Nepomuceny Malczewskiej 1822–1896*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Pallotynów 1931.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallotinum 2006.
- Ryś G., *List: Pozdrawiam Was w imię Eucharystii, z której buduje się Kościół!*, <https://www.archidiecezja.lodz.pl/2020/06/abp-rys-pozdrawiam-was-w-imie-eucharystii-z-ktorej-buduje-sie-kosciol/>, 12.06.2020 (dostęp: 29.08.2020).

THE CULT OF THE EUCHARIST IN THE LIFE OF WANDA MALCZEWSKA, THE SERVANT OF GOD

Summary

In the course of hundred years since the erection of Archdiocese of Łódź, many important and notable personalities can be found. Without any doubts a special attention should be put on Wanda Malczewska, a 19th century mystic, who experienced many revelations of Christ and prophetic visions. The

⁴⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae. O tajemnicy i kulcie Eucharystii* (24 lutego 1980 r.), nr 6, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Słabek, J. Jękot, t. 1, Kraków 1997.

source of grace of herself was the Eucharistic liturgy and Adoration of the Blessed Sacrament, and the direct fruit of her intimate relationship with God was love for one's neighbor, expressed in everyday charitable, educational and liturgical service. These elements have been chosen as the area of research for this paper.

Key words: Eucharist, Adoration, Archdiocese of Lodz, Wanda Malczewska, Popular Piety

Nota o Autorze

Ksiądz **Karol LITAWA** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor liturgii (Pontificio Istituto Liturgico, Rzym), wykładowca liturgiki w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi, przewodniczący Komisji ds. Liturgii w Archidiecezji Łódzkiej. ORCID: 0000-0002-6365-8972
Kontakt e-mail: litawa.k@archidiecezja.lodz.pl

KS. JACEK NOWAK SAC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

MARYJA KRÓLOWĄ POLSKI

Słowa kluczowe: Maryja, Królowa, Królowa Polski

1. Wprowadzenie. 2. Tytuł Królowej. 3. Geneza Tytułu Królowej Polski. 4. Historia święta. 5. Teksty mszalne o Królowej Polski. 5.1. Teksty biblijne. 5.2. Teksty eucharystyczne. 5.3. Śpiewy procesyjne. 5.4. Prefacja. 6. Teksty Liturgii godzin o Królowej Polski. 7. Wnioski

1. WPROWADZENIE

W Kościele Maryja otrzymała wiele tytułów. Widać to chociażby w Litanii loretańskiej. Liczne sanktuaria maryjne czczą Matkę Bożą pod różnymi własnymi tytułami.

W Polsce, kiedy mówi się o Królowej Polski, każdy jednoznacznie ma na uwadze obraz jasnogórski. Za czasów Jagiełły jednak czczono obraz Matki Pocieszenia, który był sprowadzony z Bolonii do kościoła pw. św. Katarzyny na krakowskim Kazimierzu. Z tym obrazem było związane wezwanie: *BMV Polonorum* (NMP Polaków)¹.

Należy zatem zastanowić się, co oznacza sam tytuł Królowej, który otrzymała Maryja. Na tej podstawie lepiej zrozumie się tytuł Królowej Polski. Następnie warto zobaczyć początki i rozwój święta oraz dostrzec znaczenie Królowej Polski, ukazane w tekstach liturgicznych.

2. TYTUŁ KRÓLOWEJ

W tradycji chrześcijańskiej tytuł *Królowa* jest przypisywany Matce Bożej przynajmniej od IV w. Pojawia się już w pismach, np. św. Efrema Syryjczyka (zm. 373 r.), św. Hieronima (zm. 420 r.), św. Piotra Chryzologa (zm. 450 r.), św. Izydora z Sewilii (zm. 639 r.). Łączą oni macierzyństwo Maryi z Jej Wniebowzięciem. Po wydaniu Encykliki *Ad Caeli Reginam* Piusa XII były prowadzone dalsze rozważania na temat królewskości Maryi, również na płaszczyźnie biblijnej².

¹ J. Wojnowski, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, HD 6 (1957), 859.

² Por. A. Serra, *Regina*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. de Fiores, S. Meo, Milano 1985, 1191–1193.

Pius XII, w Encyklice *Ad Caeli Reginam* (11 X 1954 r.) powołuje się na papieża Benedykta XIV, który nazywa Maryję „Królową nieba i ziemi”³. Jej królewską godność, jak zauważa papież, wynika z Bożego macierzyństwa. Dalej stwierdza, że przewyższa Ona godnością wszystkie stworzenia, a nawet „nie tylko zdobyła najwyższy po Chrystusie szczyt doskonałości i dostojęstwa, ale odziedziczyła i pewną część tej władzy, dzięki której Jej Syn i nasz Zbawca [...] panuje w sercach i ludzkich umysłach”⁴. Stąd rzeczywiście Maryja jest Matką Króla wszystkich stworzeń.

Królewska godność Maryi, będącej w chwale, pojawia się w bezpośredniej relacji do królewskiej godności Chrystusa. Królewskość Maryi zależy i wynika z królewkości Mesjasza, czyli jest Ona Królową w znaczeniu wtórnym. Obraz tych relacji występuje w zachowaniu Salomona: „Batszeba weszła do króla Salomona [...]. Wtedy król wstał na jej spotkanie. Oddał jej pokłon, a potem usiadł na swym tronie. Kazał postawić też tron dla matki króla i usiadła po jego prawej ręce. Ona wtedy powiedziała mu: «Mam do ciebie jedną małą prośbę. Nie odmawiaj mi!» A król jej odrzekł: «Proś, moja matko, bo tobie nie odmówię»” (1 Krl 2, 19–20). Tak też Chrystus Król postąpił wobec swojej Matki po Jej Wniebowzięciu, koronując Ją na Królową – Matkę. Maryja jest Matką Syna pochodzącego z królewskiego rodu Dawida, o którym Gabriel powiedział, że „będzie On wielki i zostanie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. [...], a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 32.33b)⁵. Łukasz wyraźnie wskazuje na bezgraniczną władzę Syna Bożego, który jest równocześnie Synem Maryi, a Jego panowanie oznacza Królestwo Boże⁶. Stąd Matka Syna Bożego staje się Królową – Matką w Królestwie, które nie jest z tego świata (por. J 18, 36).

Królewska godność Maryi wynika także z faktu, że będąc wolna od grzechu, jako Niepokalanie Poczęta, składa Bogu w ofierze całkowite swoje życie i dzięki temu osiąga stan królewskiej wolności. Dlatego została nazwana „Królową wszystkich” – *Regina Universorum* (KK 59).

3. GENEZA TYTUŁU KRÓLOWEJ POLSKI

Tytuł „Królowa Polski”, można by powiedzieć, dojrzał w świadomości Polaków. J. Długosz opisuje obraz Matki Bożej w Częstochowie, przedstawiając go jako „imago Gloriosissimae et Excellentissimae Virginis et Dominae ac Reginae mundi et nostra Mariae” (obraz Maryi Najchwalebniejszej i Najdostojniejszej Dziewicy i Pani Królowej świata i naszej)⁷. Szczególnie od początku XVII w. zaczęto stosować tytuł „Królowej” w odniesieniu do Maryi jako Opiekunki narodu pol-

³ Pius XII, Encyklika *Ad Caeli Reginam*, AAS 46 (1954), 631.

⁴ Tamże, 636.

⁵ Dawid zostaje namaszczonej na króla nad Izraelem (2 Sm 5, 2–3). Rodowód Jezusa wskazuje na pochodzenie z rodu Dawida (Mt 1, 6–16).

⁶ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, 89–90.

⁷ J. Długosz, *Liber beneficiorum*, t. III, w: *Opera omnia*, t. IX, Cracoviae 1864, 123.

skiego. Podczas kazań coraz więcej mówiono, że Matka Boża chce, aby nazywać ją „Królową Polski”⁸.

Wydarzeniem bez precedensu było złożenie Ślubów przez króla Jana Kazimierza. T. Glemma podaje, że w przeszłości doszukiwano się motywacji w uroczystej deklaracji króla Ludwika XIII z 1638 r., który oddał Francję pod szczególną opiekę Bogarodzicy, a także w poświęceniu się Matce Bożej przez Portugalię w 1646 r. Wspomniany Autor uważa jednak, że na decyzję Jana Kazimierza miał wpływ Episkopat Polski, a przede wszystkim prymas Andrzej Leszczyński, jak również biskupi: Kazimierz Florian Czartoryski, Stefan Wydźga oraz Andrzej Trzebicki⁹.

Król Jan Kazimierz składał Śluby 1 kwietnia 1656 r. w sobotę, w oktawie po Zwiastowaniu NMP, w katedrze lwowskiej przed obrazem Matki Bożej Łaskawej Domagalickiej¹⁰. Według opisu nuncjusza papieskiego Piotra Vidonima bezpośrednio przed podniesieniem Najświętszego Sakramentu (*immediate ante elevationem Sanctissimi Sacramenti*) król zszedł z tronu, ukląkł na pierwszym stopniu ołtarza, złożył koronę i berło, a następnie wypowiedział ślubowanie w języku łacińskim¹¹.

Te same Śluby po królu powtórzył w imieniu wszystkich stanów Rzeczypospolitej podkanclerzy koronny biskup przemyski Andrzej Trzebicki. Następnie król oddał cześć obrazowi Matki Bożej i ucałował krzyż, a po nim to samo uczynili senatorowie i każdy z nich złożył dowolną ofiarę. Po Mszy św. udał się król do pobliskiego kościoła Ojców Jezuitów, gdzie przed obrazem Matki Bożej Śnieżnej razem z nuncjuszem Piotrem Vidonim odmówili Litanię do Matki Bożej. Z inicjatywy nuncjusza dodano wezwanie „Królowo Polski, módl się za nami”, które powtórzono trzykrotnie¹².

Uznanie Maryi Królową Polski, pojawia się w Konstytucji sejmu koronacyjnego z 1764 r.¹³ Ze wspomnianego dokumentu można dowiedzieć się, że tytuł „Królowej Polski” jest związany z obrazem częstochowskim.

4. HISTORIA ŚWIĘTA

Starania o ustanowienie święta Królowej Polski trwały bardzo długo. Dopiero we Lwowie działające Bractwo Najświętszej Panny Łaskawej i Grono Polek rozpoczęły próby wprowadzenia święta poprzez uroczyste obchodzenie rocznicy Ślubów w 1886 r. W tym samym duchu pracował w Krakowie profesor Wydzia-

⁸ S. Szafraniec, *Z badań nad genezą tytułu Najświętszej Panny: „Królowa Polski”*, RBL 10 (1957), nr 4–5, 274.

⁹ T. Glemma, *Śluby Jana Kazimierza*, RBL 9 (1956), nr 4–6, 191–193.

¹⁰ Obraz Matki Bożej Łaskawej nazywany jest Domagalickiej, na pamiątkę młodo zmarłej w 1598 r. Katarzyny Domagaliczówny. Obraz został wykonany przez jej dziadka Józefa Wolfowicza. Początkowo wizerunek wisiał nad grobem na katedralnym murze cmentarnym. Stąd był nazywany obrazem Matki Bożej „Marmurkowej”. Kiedy jednak zasłynęła cudami, rodzina Domagaliczów wybudowała osobną kaplicę przy kościele, do której w 1645 r. przeniesiono obraz. Na czas uroczystych ślubów Jana Kazimierza przyniesiono obraz do katedry, T. Glemma, art.cyt., 194; J. Wojnowski, dz.cyt., 860.

¹¹ T. Glemma, art.cyt., 194.

¹² Tamże, 196.

¹³ S. Szafraniec, *Królowa Narodu Polskiego*, HD 6 (1957), 892.

łu Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Józef Pelczar (od 1899 r. biskup przemyski, a obecnie święty), który w 1891 r. założył Bractwo Najświętszej Panny Królowej Korony Polskiej w celu realizacji ślubów Jana Kazimierza¹⁴.

Leon XIII dekretem z 18 kwietnia 1890 r., na prośbę arcybiskupa Seweryna Morawskiego, pozwolił lwowskiemu Arcybractwu NMP Królowej Korony Polskiej na specjalne święto patronalne, obchodzone w pierwszą niedzielę maja. Jednak własnych tekstów mszalnych nie było. Na prośbę arcybiskupa Józefa Bilczewskiego Stolica Apostolska dekretem z 29 listopada 1908 r. ustanowiła święto Królowej Polski dla archidiecezji lwowskiej. Dekret z 18 marca 1909 r. wprowadzał też święto dla diecezji przemyskiej. Obchody miały być w pierwszą niedzielę maja. Natomiast dekret z 12 października 1923 r. wprowadził dla całej Polski dzień 3 maja jako święto Królowej Polski¹⁵. 7 stycznia 1930 r. zostały zatwierdzone liturgiczne teksty brewiarzowe i formularz mszalny, do tego czasu stosowano teksty wspólne o NMP¹⁶.

27 lipca 1920 r. Episkopat Polski ponownie obiera Maryję na Królową Polski:

„Najświętsza Maryjo Panno, oto my biskupi polscy, składając Ci w imieniu własnym i naszych diecezjan i w imieniu wszystkich wiernych synów Polski hołd i pokłon, obieramy Cię na nowo naszą Królową i Panią i pod Twoją przemożną uciekamy się obronę”¹⁷.

5. TEKSTY MSZALNE O KRÓLOWEJ POLSKI

Teksty mszalne przechodziły pewną ewolucję. Należy wziąć pod uwagę teksty pierwotne, a następnie dwie zmiany dokonane po promulgacji Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II (4 grudnia 1963 r.). Przy pierwszej zmianie, zatwierdzonej przez kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, podpisanej 3 kwietnia 1965 r.¹⁸, a wydanej drukiem w 1968 r.¹⁹, wprowadzono poprawki w antyfonie na wejście, dano nową kolektę, uzupełniono tekst o graduale (poza okresem Wielkanocy) i tractus (w Wielkim Poście), zmieniono modlitwę nad darami oraz modlitwę po komunii. Natomiast przy drugiej zmianie²⁰ wprowadzono całkiem nową antyfonę na wejście, opuszczono graduał, tractus i antyfonę na ofiarowanie oraz podano nowy tekst modlitwy po komunii. W odniesieniu do czytań biblijnych zauważa się dużą zmianę tekstów, oprócz Ewangelii.

¹⁴ T. Glemma, art.cyt., 198.

¹⁵ S. Koperek, *Królowa Polski*, w: J. Kutnik, *Litania loretańska*, Kraków 1983, 249–250.

¹⁶ Sacra Congregazione dei Riti, *Congregazione ordinaria*, nr 8, AAS 22 (1930), 46.

¹⁷ S. Szafraniec, dz.cyt., 893.

¹⁸ *Dekret kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski* (Nr 1429/65/P) z 3 kwietnia 1965 r.: Archiwum Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski.

¹⁹ *Mszal rzymski łacińsko-polski*, Paris 1968, 138*–140*.

²⁰ Druga zmiana dotyczy już *Lekcjonarza mszalnego*, t. VI, Poznań 1976 oraz *Mszalu rzymskiego dla diecezji polskich*, Poznań 1986.

5.1. TEKSTY BIBLIJNE

Lekcja do 1976 r. była zaczerpnięta z Jdt 13, 22.23–25 (według Wulgaty); obecnie według Biblii Tysiąclecia, wyd. V są to wersety: Jdt 13, 17b.18b–20. *Alleluja* natomiast pochodziło z PnP 6, 3.9; Jdt 13, 22 (według Biblii Tysiąclecia, wyd. V: PnP 6, 4a.10b; Jdt 13, 17b). Ewangelia była perykopą z J 19, 25–27²¹. Teksty biblijne wychwalają Maryję i wyrażona jest w nich prośba o Jej pomoc.

Obecne czytania, oprócz Ewangelii, zostały dobrane z innych tekstów biblijnych²².

Pierwsze czytanie: Ap 11, 19a; 12, 1–6a.10ab

Arka Przymierza w świątyni jerozolimskiej pojawia się wśród ludu wybranego, a więc Bóg będący w narodzie polskim objawia Niewiastę – Maryję, która jest Królową Polski. Wieniec z gwiazd dwunastu wskazuje na plemiona Izraela i na apostołów. Staje Ona w centrum historii zbawienia razem z Chrystusem (por. KL 103; KK 50–59) i dlatego Maryja umacnia w walce z Szatanem. Miejszem przygotowanym przez Boga jest dzisiaj Kościół, który jak Syn Boży był znienawidzony przez Szatana, tak i Mistyczne Ciało Chrystusa cierpi różnorakie prześladowania. Maryja jednak ma świadectwo Jezusa i przekazuje je Kościołowi. Ona jest znakiem pełni i triumfu Kościoła, co zostaje wyrażone w w. 10ab poprzez hymn zwycięstwa i chwały.

Psalm responsoryjny: Jdt 13, 18bcde. 19–20 (R.: por. 15, 9e)

Należy zauważyć, że za tekst Psalmu responsoryjnego posłużyła lekcja z tekstów sprzed 1976 r.

Refren jest odpowiedzią na znaczenie Maryi ukazanej w pierwszym czytaniu. Chłuba z Królowej Polski wynika, że jest Ona znakiem pełni i triumfu Kościoła.

Dwie zwrotki Psalmu wysławiają Maryję jako wybraną przez Boga i pokładającą w Nim ufność. Patrząc na tę treść, w kontekście Królowej Polski, a także biorąc pod uwagę refren, należy stwierdzić, że ludzie, zwracając się do Niej, ufają w Jej pomoc i walkę z Szatanem. Trzeba dostrzec to zaufanie poprzez pryzmat Ewangelii, że Maryja jest Matką Kościoła, którą On bierze do siebie (por. J 19, 27).

Drugie czytanie: Kol 1, 12–16

Drugie czytanie nie tyle odnosi się do Maryi, ile bardziej do ludzi wierzących. Ta perykopa przedstawia eschatologiczne wezwanie, aczkolwiek nie chodzi tu tylko o życie wieczne. Należy zauważyć, że eschatologia zaczyna się już w życiu doczesnym (por. Łk 17, 21).

Biorąc pod uwagę maryjny kontekst, można dostrzec w eschatologii zaczynającą się w teraźniejszości ufność pokładaną w Królowej Polski (z psalmu responsoryjnego) i Matki (z Ewangelii), która pomaga swoim dzieciom w życiu we własnej ojczyźnie, ale zdążającym do ojczyzny niebiańskiej. Nie mniej jednak główny akcent czytania jest postawiony na zaangażowaniu się człowieka w dzieło odkupienia.

²¹ *Mszal rzymski*, opr. ojcowie benedyktyni z opactwa tynieckiego, Poznań 1963, 688–689.

²² *Lekcjonarz mszalny*, t. VI, Poznań 2019, 141–143.

Śpiew przed Ewangelią: J 19, 27

Aklamacja śpiewu allelujacyjnego wprowadza w istotę perykopy Ewangelii. Matka Syna Bożego staje się Matką ludzi.

Ewangelia: J 19, 25–27

Testament Jezusa dany z krzyża ma znamię mesjańskie. Ludzki testament byłby skierowany tylko do Jana, aby zaopiekował się matką. W skierowanych słowach do ucznia: „Oto Matka twoja” uwydatnia się relacja Maryi do Jana, a tym samym, patrząc perspektywicznie, do całego Kościoła, czyli staje się Ona Matką tych wszystkich, którzy chcą uczestniczyć w odkupieniu. Widać tu nawiązanie do treści drugiego czytania. Chrystus, dokonując dzieła odkupienia, okazał swoją miłość względem wszystkich ludzi, a Maryja, jako duchowa matka, przelewa swoją miłość na całą rodzinę ludzką. W taki sposób Maryja poprzez swoją opiekę nad człowiekiem odpowiada na słowa swojego Syna: „Oto Matka twoja”.

Przyjęcie przez ludzi Maryi za Matkę stanowi odpowiedź na słowa Jezusa: „Oto syn Twój”. Człowiek przyjmujący Maryję za Matkę utożsamia się z Janem, stając się dzieckiem Niewiasty spod krzyża.

Matka Jezusa, będąc Królową, która stoi obok Króla (por. 1 Krl 2, 19–20), przez którego zostaje przekazana jako Matka ludzi, staje się dla nich Matką – Królową. Z tej refleksji wynika wniosek, że chrześcijanie w Polsce, którzy włączają się w dzieło odkupienia Chrystusa, przyjmują równocześnie Jego Matkę jako Królową Polski.

5.2. TEKSTY EUCHOLOGIJNE

Teksty euchologiczne sprzed 1965 r. w szczególności wyrażały prośbę do Maryi, aby pomagała w walce ze złym duchem i otaczała opieką wiernych. W związku z rozwijającą się refleksją teologiczną zmieniono teksty sekrety (modlitwy nad darami), ponieważ wyrażała ona pogardę dla spraw ziemskich. Ta myśl jest zaprzeczeniem prawdy zawartej w Rdz 1, 28, gdzie człowiek otrzymał od Stwórcy nakaz podporządkowania sobie ziemi ze wszystkim, co na niej jest. Człowiek przez „swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy”²³. Tę prawdę podaje również KDK 34–39.

Warto zatem w całości podać trzy modlitwy występujące w przedsoborowym mszale²⁴.

Kolekta

Wszechmogący i miłosierny Boże, któryś dał nam w Najśw. Maryi Pannie przedziwną pomoc dla obrony naszego narodu, spraw łaskawie, abyśmy z taką pomocą, walcząc za życia, w chwili śmierci zdołali odnieść zwycięstwo nad złośliwym wrogiem.

Sekreta

Przyjmij, Panie, ofiarę, jaką Ci składamy czcząc pamięć najłaskawszej Dziewicy Maryi, która nas pociesza w każdym utrapieniu naszym i spraw, aby umysł nasz oświecony niebieskim światłem Ducha Świętego gardził dobrami ziemskimi, a zawsze dążył do niebieskich.

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 25.

²⁴ *Mszal rzymski*, opr. ojcowie benedyktyni..., dz.cyt., 688–689.

Pokomunia

Boże, któryś dał nam Najświętszą Dziewicę Maryję za szczególną Patronkę, spraw łaskawie, abyśmy zasileni Twoim świętym darem doznawali Jej opieki we wszystkich przeciwnościach.

Modlitwa po komunii (1968 r.)

Posileni świętym darem, dzięki Ci składamy, Panie, i błagamy Twoje miłosierdzie, aby we wszystkich naszych przeciwnościach bronila nas Najświętsza Maryja Panna, Królowa Polski²⁵.

Dwa obecne teksty (kolekta i modlitwa nad darami) są z Mszału z 1968 r., natomiast została ułożona nowa modlitwa po komunii²⁶.

Kolekta

Boże, Ty daleś narodowi polskiemu w Najświętszej Maryi Pannie przedziwną pomoc i obronę, spraw łaskawie, aby dzięki wstawiennictwu naszej Matki i Królowej religia nieustannie cieszyła się wolnością, a ojczyzna rozwijała się w pokoju.

Część anamnetyczna nawiązuje do pierwszego czytania. Bóg, będący w swoim ludzie, daje Maryję narodowi polskiemu jako Królową (por. Ap 11, 19a; 12, 1). Ona stanowi pomoc i obronę dla narodu. Wynika to także z trzeciego czytania (por. J 19, 27). Wiara w obronę była już wyrażana w najstarszej maryjnej modlitwie: *Pod Twoją obronę* z III w. Koptyjscy chrześcijanie w Egipcie właśnie tak się do Niej zwracali, ponieważ cierpieli szczególne prześladowania za czasów cesarzy rzymskich, poczynając od Septymiusza Seweryna (193–211) aż do Dioklecjana (285–305). Maryi jako Matce Boga przysługuje przymiot obrony²⁷.

Prośba natomiast zawiera prawdę wyrażoną przez Sobór Watykański II: „Dążenie się wolności w społeczności ludzkiej dotyczy zwłaszcza tego, co jest dobrem ducha ludzkiego przede wszystkim zaś tego, co odnosi się do swobodnego praktykowania religii w społeczeństwie” (DWR 1). Druga prośba dotyczy rozwoju ojczyzny w pokoju. Chodzi tu o to, aby nie było w niej wojny, ani innych zamieszek. Pokój jednak należy rozumieć jako dar Chrystusa (por. J 14, 27), aby go mieć (por. J 16, 33). Święty Paweł wyraźnie stwierdza: „On (Chrystus) bowiem jest naszym pokojem” (Ef 2, 14). Pokój zatem jest skutkiem właściwego życia moralnego, które prowadzi do prawdziwego rozwoju ojczyzny. To podwójne rozumienie pokoju zmierza do autentycznego wyrazu ufności Maryi, na co również zwraca uwagę treść psalmu responsoryjnego.

Modlitwa nad darami

Wszchemogący Boże, wejrzyj litościwie na modlitwy i ofiary swojego ludu i przez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, Królowej Polski, spraw, abyśmy sami stali się wiecznym darem dla Ciebie.

²⁵ *Mszal rzymski łacińsko-polski...*, dz.cyt., 140*.

²⁶ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, 55’.

²⁷ Por. J. Nowak, *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009, 275, 282.

Modlitwa nad darami koresponduje z obrzędem przygotowania darów i wprowadza w tematykę anafory. Widać zatem zachętę do połączenia ofiary Chrystusa z własną ofiarą człowieka (por. KK 10, 34; KL 10). Prośba tej modlitwy jest zaczerpnięta z formularza wspólnego o NMP (nr 4)²⁸. Maryja, Królowa Polski, jest tu wspomniana z prośbą o wstawiennictwo (por. KK 66, 69).

Modlitwa po komunii

Boże, nasz Ojcze, oddając cześć Najświętszej Maryi Pannie, przyjęliśmy Sakrament odkupienia, spraw, abyśmy zostali napełnieni Twoją łaską i coraz głębiej uczestniczyli w tajemnicy zbawienia.

Modlitwa jest wzorowana na tekście z formularza wspólnego o NMP (nr 3)²⁹.

Uczestnictwo w tajemnicy zbawienia, które jest konsekwencją dzieła zbawienia, zawierającego się w Eucharystii, nawiązuje tematycznie do drugiego czytania. Cześć oddawana Maryi, Królowej Polski, wspomniana w modlitwie, wynika z faktu, że jest Ona Matką Syna Bożego, ale także i naszą, co podaje Ewangelia dnia (por. J 19, 26–27).

5.3. ŚPIEWY PROCESYJNE

W przedsoborowym formularzu były trzy antyfony: na wejście – Ps 45 (44), 2; na ofiarowanie – Jer 18, 20 (obecnie nie ma już tej antyfony); na komunię, ta pozostała w tekstach posoborowych. W Mszałe z 1968 r. uległa zmianie antyfony na wejście. Pierwsza jej część została zastąpiona tekstem nawiązującym do 1 Mch 6, 14–15.

Obecnie została zmieniona tylko antyfony na wejście, a na komunię pozostała ta sama.

Antyfony na wejście: Ap 12, 1

Antyfony na wejście wprowadza w temat liturgii, który następnie zostaje rozwinięty w tekstach biblijnych i eucharystycznych. Tekst tej antyfony wskazuje na Maryję, jako Królową, i pochodzi z Ap 12, 1, co stanowi werset zaczerpnięty z pierwszego czytania.

Antyfony na komunię

Najdostojniejsza Królowo świata, Maryjo zawsze Dziewico, która porodziła Chrystusa Pana, Zbawiciela wszystkich ludzi, wyprasza nam pokój i zbawienie.

Ta antyfony występowała już w formularzu przedsoborowym. Należy jej treść odczytywać w kontekście czytań. Maryja wstawia się za swoimi dziećmi, jako Matka (J 19, 26b), w ich życiu teraźniejszym, ale także w dążeniu do królestwa niebieskiego (por. Ap 12, 10ab). Ten temat dostrzega się także w kolekcie i modlitwie po komunii.

²⁸ *Mszał rzymski dla diecezji polskich...*, dz. cyt., 7^o.

²⁹ Tamże, 6.

5.4. PREFACJA

Ona, przyjmując pod krzyżem testament Bożej miłości, wzięła za swoje dzieci wszystkich ludzi, którzy przez śmierć Chrystusa narodzili się do życia wiecznego. Wyniesiona do niebieskiej chwały otacza macierzyńską miłością Naród, który ją wybrał na swoją Królową, broni go w niebezpieczeństwach, udziela mu pociechy w utrapieniach i wspiera go w dążeniu do wiecznej ojczyzny, aż nadejdzie pełen blasku dzień Pański³⁰.

Embolizm prefacji czerpie swoją treść z perykopy Ewangelii dnia (J 19, 25–27), ukazującej testament z Krzyża. Maryja staje się Matką nie tylko dla Jana, ale wszyscy ludzie zostają Jej dziećmi. Prefacja odwołuje się także do pierwszego czytania (Ap 11, 19a; 12, 1–6a.10ab), które wyjaśnia królowanie Maryi w niebie i przedstawia Jej opiekę nad ludźmi żyjącymi na ziemi. Wyraźny akcent pierwszego czytania postawiony na Niewieście rodzącej Dziecię, pozwala zrozumieć rolę Maryi w odniesieniu do polskiego narodu, którego broni, pociesza i wspiera. Ostatnie syntagmy embolizmu wskazują na celowość opieki Maryi w wymiarze eschatologicznym. Można zatem upatrywać tych treści także w kontekście drugiego czytania (Kol 1, 12–16).

Dziękczynienie, które zawsze rozpoczyna prefację, zyskuje swoje rozwinięcie w embolizmie. Motywacja zawarta w tej części jest zatem konsekwencją treści wynikających z liturgii słowa. Dzięki temu dostrzega się liturgię słowa i liturgię eucharystyczną jako „jeden akt kultu” (KL 56). W związku z tym cała Msza święta stanowi uwielbienie i dziękczynienie składane Bogu, że dał Maryję narodowi, który czci Ją jako Królową Polski.

6. TEKSTY LITURGII GODZIN O KRÓLOWEJ POLSKI

Teksty brewiarzowe z 1930 r.³¹ zawierają trzy hymny *Ave, maris stella* (Nieszpory), *Dum tuos caelum recolit triumphos* (Matutinum) i *Te Redemptoris Domini que nostri* (Jutrznia)³².

Z tekstów Pisma Świętego, w których Kościół dostrzega Maryję, jest pięć antyfon: I Ant. – Jdt 13, 18; II Ant. – por. Iz 22, 21b; III Ant. – Jdt 15, 9; IV Ant. – Iz 15, 5; V Ant. – por. PnP 7, 7. W obecnej *Liturgii godzin* I Ant. jest tożsama z I Ant. do psalmodii w I Nieszporach, a III Ant. z II Ant. w tej samej godzinie kanonicznej. Capitulum (dziś czytanie krótkie) w poszczególnych godzinach było zaczerpnięte z lekcji mszalnej: I Nieszpory, Jutrznia i Tertia – Jdt 13, 22 (BT – Jdt 13, 17b), Sexta – Jdt 13, 23 (BT Jdt 13, 18b), Nona – Jdt 13, 23–24 (BT Jdt 13, 18d.19.20).

³⁰ Tamże, 79*.

³¹ *Officia propria pro clero dioecesium. Poloniae ex indulto SS. Pontificum recitando (pars ver-na)*, w: *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, Romae, Tornaci, Parisiis 1951, 36–45.

³² Na temat hymnów pisał: B. Gładysz, *Hymny na uroczystość N.M.P. Królowej Polski: Mysterium Christi* 3 (1931–32), nr 5, 197–199.

W II Nokturnie czytania są z historycznych dokumentów (*Ex historicis documentis*). Przedstawiają obronę Jasnej Góry (Lectio IV), opis Ślubów króla Jana Kazimierza (Lectio V) oraz w krótkich słowach mówią o uzyskaniu niepodległości przez Polskę i ustanowieniu święta przez papieża Piusa XI, który wcześniej był nuncjuszem w Polsce³³ (Lectio VI). Natomiast w trzecim Nokturnie jest czytanie z I Kazania na Narodzenie Pańskie św. Piotra Damianiego (Lectio VII, VIII, IX). Była ona homilią do Ewangelii dnia (J 19, 25–27).

Antyfony do *Magnificat* i *Benedictus* wyrażają ufność pokładaną w Maryi, u której również spodziewają się pomocy.

Modlitwą końcową godzin była kolekta mszalna.

Obecne teksty *Liturgii godzin*³⁴ zostały ułożone według zasad podanych przez KL 89, 92, 93, 94, 101.

Hymny na poszczególne godziny wychwalają Maryję, która broni naród polski, a on pokłada w Niej swą ufność. Antyfony do psalmodii (I i II Nieszporów oraz Jutrznii) również wysławiają Maryję.

Czytanie I Nieszporów (Ap 12, 1) stanowi początek I czytania Godziny czytań (Ap 12, 1–9.13–17), który jest w dużej części powtórzeniem I czytania mszalnego. Natomiast czytanie w Jutrznii (Iz 61, 10) w symbolu szat dostrzega „zatopienie się” w Bogu, a przez to zbawienie staje się faktem. Pierwsza część tego wersetu przypomina *Magnificat* (por. Łk 1, 46b–47). W II Nieszporach czytanie (Jdt 9, 11.14 – jest to modlitwa Judyty) wyraża myśl, że Bóg zawsze bierze w obronę pokrzywdzonych (w. 11). Chodzi o to, aby cały naród przyjmował w wierze wszechmoc Boga, który jest jedyną mocą (w. 14). Ten drugi werset należy porównać z Wj 6, 7; 7, 17; 10, 2; Pwt 4, 35.

Drugie czytanie w Godzinie czytań stanowi tekst Ślubów złożonych przez króla Jana Kazimierza z 1 kwietnia 1656 r. w lwowskiej katedrze. W tym tekście są zawarte trzy śluby. Pierwszy z nich, odnoszący się do szerzenia kultu Matki Bożej, został spełniony niemalże od razu, ponieważ kult maryjny rozszerzał się żywiołowo. Drugi, dotyczący święta, został zrealizowany w 1908 r. dla archidiecezji lwowskiej, a w 1923 r. dla całej Polski. Natomiast trzeci ślub, wydaje się, że ma być realizowany permanentnie, gdyż nie chodzi tylko o nieszczęście zewnętrzne, ale domaga się ciągłego czuwania człowieka, aby żył w Bożym pokoju.

Antyfony do pieśni Maryi i Zachariasza są tożsame z antyfonami z 16 listopada, czyli NMP Ostrobramskiej, Matki Miłosierdzia. Jedyna różnica występuje w antyfonie I Nieszporów. Otóż 3 maja jest podany tytuł – „Święta Boża Rodzicielko”, a 16 listopada – „Matko Miłosierdzia”.

Antyfona w I Nieszporach ukazuje Maryję jako Orędowniczkę, Wspomożycielkę i Pośredniczkę (por. KK 61). Wyraża też wiarę w ufność do Maryi. Ta prawda przenika następnie treść odmawianego *Magnificat* (Łk 1, 46a–55). Antyfona w Jutrznii wy-

³³ Achille Ratti (późniejszy Pius XI) został mianowany 25 IV 1918 r. przez Benedykta XV wizytatorem apostolskim w Polsce, a od 19 VII 1919 do 2 XII 1920 r. był nuncjuszem apostolskim. W Warszawie 28 X 1919 r. przyjął święcenia biskupie z rąk kardynała Aleksandra Kakowskiego, K. Dopierała; *Księga papieży*, Poznań 1996, 402–403.

³⁴ *Liturgia godzin*, t. II, Poznań 1984, 1386–1395.

chwala Boga, który przez Maryję okazuje swoje miłosierdzie. Treść antyfony pozwala zatem wniknąć w ducha wypowiedzianego następnie Benedictus (Łk 1, 66–79).

Antyfony w II Nieszporach zawiera prawdę, że Bóg spełnia swoje obietnice przy udziale Maryi. Dzięki temu jest Ona czczona (błogosławiona) przez pokolenia ze względu na osobiste duchowe walory i wyjątkowe łaski otrzymane od Boga. Ta prawda jest konsekwencją słów Maryi, która mówi o sobie: „błogosławić mnie będą [...] wszystkie pokolenia” (Łk 1, 48b). Antyfony zatem wprowadza w ducha uwielbienia Boga w odmawianym Magnificat.

Prośby w I i II Nieszporach są tożsame. Ich treść ukazuje Maryję, jako Królową Polski, i wyraża ufność w modlitwie skierowanej za Jej wstawiennictwem.

Prośby w Jutrznii przedstawiają Maryję, jako Niepokalaną Dziewicę, która może dla ludzi wyprosić u Boga życie bez grzechu. Ponadto odwołuje się do Ewangelii dnia (J 19, 25–27), co uwidocznia się w prośbach wyrażających ufność do Maryi.

Modlitwą końcową każdej godziny jest kolekta mszalna.

7. WNIOSKI

Maryja otrzymała w narodzie polskim zaszczytny tytuł: „Królowej Polski”. Podstawą tytułu są teksty biblijne i nauczanie Kościoła, a mianowicie, że Maryja stoi obok Chrystusa, a więc może Go prosić o wiele. Polacy rzeczywiście zwracają się do Niej z różnymi prośbami, pokładając ufność w Jej wstawiennictwo. Teksty liturgiczne wskazują, że nie tylko samo zaufanie stanowi o kulcie Królowej Polski. Maryja, jako Matka – Królowa, stawia swoim dzieciom konkretne wymagania. Dotyczą one włączenia się w realizację nauki Jej Syna i w ten sposób uczestniczenia w tajemnicy zbawienia. Świadome uczestnictwo w liturgii sprawia, że Polacy mogą nazywać Maryję Królową Polski.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

Pius XII, Encyklika *Ad Caeli Reginam*, AAS 46 (1954), 625–640.

Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Poznań 1981.

Sacra Congregazione dei Riti, *Congregazione ordinaria*, AAS 22 (1930), 45–47.

Księgi liturgiczne

Officia propria pro clero dioecesium. Poloniae ex indulto SS. Pontificum recitando (pars verna), w: *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, Romae, Tornaci, Parisiis 1951.

Mszal rzymski, opr. ojcowie benedyktyni z opactwa tynieckiego, Poznań 1963.

Mszal rzymski łacińsko-polski, Paris 1968.

Liturgia godzin, t. II, Poznań 1984.

Mszal rzymski dla diecezji polskich, Poznań 2010.

Lekcjonarz mszalny, t. VI, Poznań 2019.

Literatura

- Deptuła Cz., *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*: AK 3 (1960), 392–419.
- Długosz J., *Liber beneficiorum*, t. III, w: *Opera omnia*, t. IX, Cracoviae 1864.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań 1996.
- Glemma T., Śluby Jana Kazimierza, RBL 9 (1956), nr 4–6, 187–203.
- Gładysz B., *Hymny na uroczystość N.M.P. Królowej Polski: Misterium Christi* 3 (1931–32), nr 5, 197–199.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań–Warszawa 1974.
- Koperek S., *Królowa Polski*, w: J. Kutnik, *Litania loretańska*, Kraków 1983, 247–251.
- Nowak J., *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009.
- Serra A., *Regina*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. de Fiore, S. Meo, Milano 1988, 1189–1206.
- Staszewicz M., *Królowa Polski NMP*, 2. *W liturgii*, EK, t. 9, kol. 1373–1374.
- Szafranec S., *Królowa Narodu Polskiego*, HD 6 (1957), 888–895.
- Szafranec S., *Z badań nad genezą tytułu Najświętszej Panny: „Królowa Polski”*, RBL 10 (1957), nr 4–5, 271–279.
- Wojnowski J., *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, HD 6 (1957), 846–86.

QUEEN OF POLAND MARY

Summary

The royal dignity of Mary is found mainly in two biblical texts: 1 Kings 2, 19–20 and Luke 1, 32. 33b. On October 11, 1954 Pope Pius XII issued an encyclical on this matter.

The title “Queen of Poland” dates back to the “Oath of Jan Kazimierz” i.e. to April 1, 1656. However, a long time had passed before the feast was introduced in the whole Poland. We had to wait until 1930.

Current liturgical texts praise Mary as the Queen of Poland. However, they demand that believers engage their lives in the work of redemption accomplished by Christ.

Key words: Mary, Queen, Queen of Poland

Nota o Autorze

Ksiądz **Jacek NOWAK** – pallotyn, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie liturgiki, kierownik Katedry Teologii Liturgii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, konsulador i sekretarz Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski. ORCID: 0000-0001-5722-162X
Kontakt e-mail: jacekprzemnowak@wp.pl

KS. MATEUSZ PAKUŁA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

HISTORIA I TEOLOGIA KULTU CUDOWNEGO OBRAZU PANA JEZUSA UKRZYŻOWANEGO I MATKI BOŻEJ BOLESNEJ W BRZODOWCACH

Słowa kluczowe: Jezus Ukrzyżowany, Męka Pańska, święto Podwyższenia Krzyża Świętego, Matka Boża Bolesna, Brzozdowce, Kamień Pomorski, kult obrazów, cud

1. Wprowadzenie. 2. Zarys historii miasteczka Brzozdowce. 3. Zarys dziejów wspólnoty katolickiej przy kościele parafialnym w Brzozdowcach. 4. Kościół parafialny pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzozdowcach. 5. Kult cudownego obrazu Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w Brzozdowcach. 6. Ikonografia i przesłanie cudownego obrazu. 7. Odpustowy formularz Mszy św. ze święta Podwyższenia Krzyża Świętego oraz modlitwy i pieśni ku czci Chrystusa i Matki Bolesnej. 7.1. Formularz mszalny. 7.2. Modlitwy. 7.3. Pieśni. 8. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Kult ikon i obrazów ma w chrześcijaństwie swoją długą i zbożną tradycję. Wszak zrodziła się ona na kanwie ludzkich potrzeb i uczuciowości pragnącej niejako dotknąć „tego, co święte”. Trudno jest człowiekowi nawet oczami wyobraźni spojrzeć na to, co nadprzyrodzone, cudowne, niedostępne, ukryte, przysłonięte ograniczonością ludzkiego rozumu i percepcji poznawczych. Nic dziwnego że od początku istnienia Kościoła pierwsi wyznawcy Chrystusa czynili sobie znaki, symbole, a wreszcie wizerunki, które miały dopomóc w kierowaniu swoich myśli i serc ku Bogu.

Pierwsze wyobrażenia Chrystusa pojawiają się nie wcześniej niż z początkiem III w. Świadectwo dają o tym wnętrza katakumb Domitylii, Kaliksta, Komodyli na obrzeżach Rzymu oraz w ruiny syryjskiego Dura Europos. Początkowo nie przywiązywano wagi do wyznaczenia jasnych kanonów, które wyraźnie wskazywałyby na wizerunek Chrystusa. Ograniczano się najczęściej do przedstawiania konkretnych boskich interwencji za Jego sprawą, np. uzdrowienie paralityka, cud rozmnożenia chleba, itp. Stwierdza się nawet swego rodzaju zamieszanie w kwestii kodyfikacji kanonów ikonograficznych w stosunku do Jezusa. W Palestynie na początku IV w.

przyjęła się idea przedstawiania Chrystusa jako mężczyzny z brodą, o dojrzałym wyglądem, w stylu Eskulapa lub antycznego filozofa. Wizerunek ukrzyżowanego pojawia się obok innej sceny wraz ze Zmartwychwstaniem. Ukazywano Go symbolicznie, jako wielki krzyż z monogramem Chrystusa (*chrismon*). Ciekawym przedstawieniem z V w. jest wizerunek Chrystusa na drewnianych drzwiach bazyliki św. Sabiny w Rzymie jako oranta z rozłożonymi rękami w towarzystwie dwóch łotrów. Ukrzyżowany przedstawiany był zasadniczo z otwartymi oczami jako triumfujący król wszechświata, niekiedy chwalebny, stojący tylko na podnóżku krzyża z rozpiętymi ramionami (nie przybitymi do niego).

Sztuka średniowiecza zwróciła uwagę na aspekt ofiarniczy ukrzyżowania. Pojawia się Chrystus ukrzyżowany i martwy. Ukazuje się wreszcie wariant przedstawiania Zbawiciela bez towarzyszących mu łotrów, ale za to z Maryją i św. Janem. Epoka odrodzenia, szczególnie w Italii, niekiedy traciła z tragizmu ukrzyżowania poprzez ukazanie idealnie pięknej postaci Chrystusa, który umiera w spokoju. Jakkolwiek artyści i twórcy sztuki sakralnej szukali swoich własnych cech szczególnych, które by odróżniały ich malarstwo od konkurencji, to jednak przedstawienie Chrystusa jako Ukrzyżowanego Zbawiciela na dobre wpisze się do kanonu ukazania Męki Chrystusa na krzyżu. Do takich głównie wizerunków uciekał się wierny lud w okresie wojen, katastrof, chorób i nieszczęść, by błagać Tego, który sam cierpiał za człowieka, o potrzebną pomoc i obronę.

W takie kanony wizerunków pasyjnych wpisuje się niewątpliwie łaskami słynący obraz Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w Brzozdowcach, na dzisiejszej Ukrainie. XVIII-wieczny kult tego świętego wizerunku pomimo wielu przeciwności przetrwał do czasów obecnych i jest zarówno w ziemi lwowskiej, jak i na Pomorzu Zachodnim, rozpowszechniany przez potomków przybyłej na tzw. Ziemię Odzyskaną ludności, przymusowo opuszczającej ojczyznę swoich przodków. Obraz ten przywieźli ze sobą, traktując go jako narodową i duchową relikwię.

Niniejszy artykuł ma za zadanie przybliżyć historię, kult cudownego obrazu Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w Brzozdowcach oraz duchową spuściznę naszych przodków, mieszkających przed II wojną światową na Kresach Wschodnich.

2. ZARYS HISTORII MIASTECZKA BRZOZDOWCE

Tereny Rusi Halickiej, na mocy umowy spadkowej zawartej przez króla Kazimierza Wielkiego z księciem halickim Bolesławem Jerzym Trojdenowiczem, na dobre przeszły do rąk polskich Piastów w 1356 r.¹. Od tego momentu z woli władcy cała ludność, tzw. Kresów Wschodnich, otrzymała od polskiego pomazańca prawo do kultu i obcowania swoich tradycji, religii i obyczajów. Byli nimi nie tylko Polacy, ale przede wszystkim rdzenni Rusini, jak również napływowi Żydzi, Tatarzy i Ormianie².

¹ Por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 2007, 100.

² Por. K. Grüneburg, B. Sprengel, *Trudne sąsiedztwo. Stosunki polsko-ukraińskie w X–XX wieku*, Warszawa 2005, 31.

Na tych oto ziemiach w dolinie rzeki Dniestr, została założona miejscowość Brzozdowce. Miasteczko (obecnie wieś na terytorium Ukrainy) oddalone jest o 45 km na południowy wschód od Lwowa. Pierwszy dokument historyczny, a zarazem wzmianka o takowej osadzie pojawiają się w roku sławetnej bitwy pod Grunwaldem w 1410 r.³ Właścicielem dóbr brzozdowieckich był wówczas niejaki Benedykt Benko⁴. W połowie XV w. miejscowość była własnością Jana z Chodorostawu Chodorowskiego, herbu Korczak, który piastował urząd podczaszego lwowskiego⁵. Źródła historyczne podają, że od 1526 r. Brzozdowce postrzegano jako miasto ulokowane na prawie magdeburskim⁶. Na przestrzeni dziejów majątek brzozdowiecki często zmieniał swoich właścicieli.

Przed II wojną światową w miasteczku znajdował się kościół łaciński, cerkiew greckokatolicka oraz synagoga⁷. Trafnie więc Brzozdowce nazwane zostały, przez ks. P. Zawadę SAC – *miastem trzech kultur, trzech religii, trzech narodowości*⁸. Miejscowość przed zawieruchą wojenną była bardzo dobrze prosperującą osadą, w której wzajemnie przenikały się bez jakichkolwiek antagonizmów: kultura, język, obyczajowość każdej z zamieszkujących je nacji⁹. Brak jest jakichkolwiek informacji od kiedy tereny brzozdowieckie zamieszkuje ludność polska. Można przypuszczać, że nastąpiło to w momencie ekspansji Piastów na Ruś, w drugiej poł. XIV w. Polacy przybyli tutaj, osiedlając się w niedalekiej wsi Hranki, w parceli zwanej *Chatki*, dziś oznaczonej żelaznym krzyżem¹⁰. Według danych z 1931 r., Brzozdowce liczyły 2732 mieszkańców, w większości z ludności polskiej, stanowiącej połowę populacji miasta. Ludność ukraińska liczyła 30%, natomiast żydowska 20%¹¹. Czasy dwóch wojen światowych dały o sobie znać również

³ Archiwum Archidiecezji Lwowskiej (=dalej: AALw), Akta parafialne parafii w Brzozdowcach, *Inwentarz kościelny, beneficjalny i fundacyjny parafii rzymsko-katolickiej w Brzozdowcach w archidiecezji lwowskiej*, 1935, k.1; Tylus S., *Sieć parafialna łacińskiej archidiecezji halickiej w średniowieczu*, w: *Średniowieczny Kościół Polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, red. M. Zahajkiewicz, S. Tylus, Lublin 1999, 168; T. Pirawski, *Relatio status Almae Archidioecesis Leopoliensis*, Lwów 1893, 141.

⁴ Por. W. Mrowiński, *Wiadomość o obrazie Jezusa Ukrzyżowanego cudami słynącego w kościele brzozdowieckim oraz opisanie cudów i łask tamże działywanych*, Lwów 1886, 7.

⁵ Por. S. Tylus, *Fundacja kościołów parafialnych w średniowiecznej archidiecezji lwowskiej*, Lublin 1999, 119.

⁶ М. Бучек, І. Мельник, *Львівська Архидієцезія латинського обряду. Парафії, костели та каплиці*, т. I, Львів 2004, 38.

⁷ Por. W. Mrowiński, dz.cyt., 8; S. Tylus, *Sieć parafialna...*, dz.cyt., 168–169; Por. J. Burlikowski, *Moje miasteczko Brzozdowce. Krótka historia parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzozdowcach w archidiecezji lwowskiej*, opr. R. Brzuchański, Kraków 2003, 24; M. i K. Piechotkowie, *Bożnice drewniane*, Warszawa 1957, 196.

⁸ Por. P. Zawada, *Rany Zbawiciela*, Ząbki 2011, 21.

⁹ *Ludzie zawierali ze sobą mieszane małżeństwa. Jedni drugim pomagali, przyjaźnili się ze sobą; Polacy uczestniczyli w nabożeństwach w cerkwi, Rusini (tak nazywali siebie miejscowi) przychodzili do kościoła na uroczystości, Żydzi lubili słuchać Psalmów Dawida podczas niedzielnych Nieszporów, stając przy parkanie kościelnym*, por. S. Tokarz, *Ludzie i cienie*, Kraków 2006, 11.

¹⁰ Por. J. Burlikowski, dz.cyt., 36.

¹¹ Por. H. Komański, *Eksterminacja ludności polskiej w pow. Bóbrka, woj. lwowskim w latach 1939–1945*, cz. 1, *Na Rubieży* 4 (23), 14–15.

w Brzozdowcach. W 1914 r. zostały zajęte przez wojska rosyjskie, a następnie przez ukraińskie. 22 maja 1919 r. na nowo powróciły we władanie polskie. Po trzygodzinnych okolicznych walkach Ukraińcy zostali wyparci z miasteczka i wycofali się do Chodorowa¹².

Wrzesień 1939 r. przyniósł odradzającej się po zaborach Rzeczypospolitej kolejne uciemiężenie i wojnę. Oprócz krótkich i mało optymistycznych komunikatów radiowych (wysłuchiwanych przez mieszkańców u Kazimierza Tokarza, bo tylko on posiadał odbiornik radiowy w mieście) o kolejnych posunięciach Niemców, pojawiają się pogłoski o skrajnie nacjonalistycznych oddziałach UPA napadających na cofające się wojska polskie. Jeszcze bardziej rozbudzają się nastroje antypolskie, głoszące niepodległą Ukrainę. Hitlerowcy wkroczyli bez walki do Brzozdowiec 24 lub 25 września, ale już po kilku dniach w miejscowości zjawili się Sowieci. Niedługo potem wojskom sowieckim poddał się bohaterski Lwów, a wschodnie ziemie polskie włączone zostały do Związku Sowieckiego pod nazwą: *Ukraińska Republika Radziecka*¹³. Władza ZSRR skutecznie spychała wcześniejsze polskie rządy na margines życia. Głoszono hasła: *Nie ma już pańskiej Polski, Armia Czerwona przyniosła nam chleb i wolność*¹⁴. Rozpoczęły się represje. NKWD nękało polskich urzędników, policjantów. Prowadzono rewizję w domach polskich, a niektórych deportowano na Wschód w głąb Związku Radzieckiego. W 1941 r. na te tereny wkroczyli posuwający się na wschód hitlerowcy. Wywieźli wówczas miejscowych Żydów do obozu zagłady w Bełżcu, a tutejszą synagogę spalili. Zniszczono też wszystkie żydowskie domostwa¹⁵.

Kres ludności polskiej na ziemi lwowskiej położyła przymusowa deportacja w latach 1944–1946. Brzozdowianie opuścili swoje domostwa w październiku 1945 r. Polscy brzozdowianie zawsze skupiali się przy miejscowej parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego. Ostatnia Msza św. proboszcza ks. Michała Kaspruka odprawiona została 16 października tegoż roku. Większość z parafian oczekiwała już na wagon transportowy na stacji w Chodorowie, 16 km od Brzozdowiec. Stamtąd wyruszył pociąg w nieznaną, na tzw. Ziemię Odzyskaną. Tym smutnym i tragicznym, aktem – można by rzec – zakończyła się piękna i długoletnia historia polskiej parafii katolickiej w polskich Brzozdowcach. Jednak polski duch patriotyczny i religijny nie ugiął się przed niehumanitarnym, bezbożnym systemem, który chciał zniszczyć wszystko co święte i polskie. Wierni z parafii Brzozdowce podążali wagonami bydłocymi z nikłym swoim dobytkiem na Pomorze Zachodnie¹⁶. Wielu brzozdowian wysiadło wcześniej, w: Rzeszowie, Krakowie, Bielsku-Białej, Gliwicach-Łabę-

¹² *W czasie ogólnej polskiej ofensywy rozpoczętej 15 maja, walczyły chlubnie oddziały poznańskie pułkownika Konarzewskiego na prawym skrzydle grupy gen. Jędrzejewskiego. Zmiotła ona przeciwnika w huraganowym wypadzie od Lubienia i Mościsk po Stryj, ułatwiając przez to znacznie posuwanie się grupy południowej gen. Iwaszkiewicza (na południe od Dniestru operującej) i zajęcie w całości niekniętego i niespalonego zagłębia naftowego, J. Burlikowski, dz.cyt., 50–51.*

¹³ Tamże, 64–76.

¹⁴ Tamże, 78.

¹⁵ Por. P. Zawada, dz.cyt., 31.

¹⁶ Archiwum prywatne, Wywiad z Emilią Ładczuk, z d. Wrona, mieszkanką parafii w Brzozdowcach w latach 1925–1945, z 10.03.2010 r.

dach, Opolu, k. Jeleniej Góry, Żaganiu, Kołobrzegu oraz Gdańsku. Najliczniejsza grupa osiedliła się w okolicach Kamienia Pomorskiego.

W 1946 r. Sowieci zamienili kościół w Brzozdowcach na spichlerz oraz magazyn nawozów sztucznych. Z przedwojennego wystroju świątyni nie zostało nic. Jedyne co nie zostało zdemolowane, to figura Matki Bożej umieszczona w niszy nad wejściem do kościoła od strony południowej. Liczne próby usunięcia jej nie powiodły się. Wysoki mur okalający plac kościelny został rozebrany i wykorzystany do utwardzania dróg. Przez ostatnie lata władzy ZSRR kościół brzozdowiecki został opuszczony, dewastowany i ograbiony. Nadzieja pojawia się w 1991 r., gdy rozpadł się Związek Radziecki, a Brzozdowce przeszły we władanie niepodległej Ukrainy. Rok później brzozdowiecka wspólnota rzymskokatolicka otrzymała od władz oficjalne pozwolenie na otwarcie zdemolowanego kościoła¹⁷. Po prawie 48 latach, 23 stycznia 1993 r., została odprawiona pierwsza Msza św. w powojennej historii brzozdowieckiej świątyni. Uroczystym aktem rekonszekracji, dokonanym przez biskupa Marcjana Trofimiaka, kościół został na nowo przywrócony do odprawiania kultu religijnego¹⁸. W kolejnych latach trwają intensywne prace renowacyjne. W 1995 r. do Brzozdowiec przybyła pielgrzymka 60 osób, większość z Kamienia Pomorskiego, która przywozła z sobą wierną kopię obrazu Pana Jezusa Brzozdowieckiego, ufundowaną przez ks. infułata Olgierda Ostrokołowicza, proboszcza konkatedry kamińskiej¹⁹. Obecnie w kościele nadal sukcesywnie w miarę możliwości finansowych trwają prace restauratorskie. Parafią kierują ojcowie salwatorianie, którzy nieustannie prowadzą prace remontowe, jak również czuwają z duszpasterską troską nad powierzonym sobie ludem Bożym²⁰.

3. ZARYS DZIEJÓW WSPÓLNOTY KATOLICKIEJ PRZY KOŚCIELE PARAFIALNYM W BRZOZDOWCACH

Parafia rzymskokatolicka w Brzozdowcach została powołana do istnienia przez bł. biskupa Jakuba Strzemię, w pierwszej połowie XIV w., z fundacji wcześniej wspomnianego Benedykta Benko i jego syna Stanisława z Żabokruków²¹. Do majątku parafialnego włączono wówczas wieś Czyżyce (i inne dochody)²². Przy reorganizacji administracyjnej archidiecezji lwowskiej parafia przydzielona została do dekanatu z siedzibą w Rohatyniu²³. Od 1787 r. aż do XX w., parafia ujęta była w obrębie dekanatu świrskiego²⁴.

¹⁷ Archiwum prywatne, Wywiad ze Stanisławem Horyniem potomkiem Brzozdowian, z 1 IX 2020 r.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże.

²¹ AALw, AP-38, *Inwentarz...*, 1935, k. 1; J. Krętosz, *Organizacja Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 188, 196.

²² Por. P. Zawada, dz.cyt., 32; Por. M. Mrowiński, dz.cyt., 9.

²³ Por. B. Kumor, *Granice metropolii i metropolii polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 23, Lublin 1971, 389.

²⁴ Por. J. Krętosz, *Archidiecezja Lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1996, 221.

W 1717 r. podaje się, że parafia w Brzozdowcach obejmowała następujące miejscowości: Anopol, Wybranówkę, Borusów, Borynicze, Branice, Brzozdowce, Czyżyce, Drohowyże, Dziewiętniki, Jatwięgi, Juszkowce, Laszki Dolne i Górne, Malechów, Ostrów, Podhorce, Podniestrzany, Rudę, Stankowce i Turzanowce. Przed 1900 r. wyłączono z parafii: Mranice, Dziewiętniki, Jatwięgi, Juszkowce i Wybranówkę oraz włączono Hranki i Kutę²⁵. W 1936 r. parafia pomniejszyła się o Borusów i Czyżyce²⁶.

Przy parafii działała również szkoła przez nią prowadzona. Funkcjonowała w latach 1482–1498, jednak pod koniec XVI w. już nie ma informacji o istnieniu takiej placówki oświatowej. Ponownie wzmianka pojawia się dopiero w wykazie z drugiej połowy XVII w.²⁷. Pewną ciekawostkę przekazuje J. Krętosz, że w 1809 r. parafię obsługują ojcowie kapucyni, a już w 1815 r. ojcowie karmelici²⁸. W 1896 r. sprowadzono do pracy w parafii siostry służebniczki Najświętszej Maryi Panny ze Starej Wsi. Stworzyły one ochronkę dla dzieci oraz uczyły kroju, szycia i gotowania²⁹. W 1932 r. proboszczem parafii został ks. Michał Kaspruk³⁰. W ciągu jego duszpasterskiej posługi w parafii powstały następujące wspólnoty: Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, Katolickie Stowarzyszenie Mężów oraz Stowarzyszenie Żywego Różańca. Zawierucha wojenna sprawiła, że 16 października 1945 r. odprawiono ostatnią Eucharystię w kościele parafialnym. Po zakończeniu Mszy św., ksiądz Michał Kaspruk nie miał siły i odwagi, by zgasić wieczną lampkę przy tabernakulum³¹. Poprosił o to siostrę zakonną, przy cichym szlochu pozostałej grupki parafian, którzy mieli za chwilę opuścić swoją ojcowiznę, zgasła płomień symbolizujący realną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie w kościele brzozdowieckim³². Wówczas zdemontowano cudowny obraz i zabrano na stację do Chodorowa, gdzie oczekiwała już większość parafian. Ludność wyjechała 19 października 1945 r. do Polski na tzw. Ziemię Odzyskaną³³.

²⁵ *Schematismus Archidiecesis Leopoliensis tirus latini*, Leopoli 1900, 116.

²⁶ Tamże, Leopoli 1936, 161.

²⁷ Por. J. Krętosz, dz.cyt., s. 251–253; M. Zahajkiewicz, *Źródła i kierunki badań nad przeszłością łacińskiej archidiecezji łwowskiej*, w: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 62, Lublin 1993, 21; Por. P. Zawada, dz.cyt., 33.

²⁸ Tamże, 171.

²⁹ Por. P. Zawada, dz.cyt., 35.

³⁰ Por. М. Бучек, I. Мельник, dz.cyt., 40.

³¹ *Ostatnie modlitwy mszalne i ostatnie „Ite missa est”*. *Idźcie – ostatnia ofiara Mszy Świętej spełniona. Ale nie odeszli oczekując na moment najbardziej smutny i wymowny. Po krótkich modlitwach na stopniach ołtarza, ks. proboszcz wstał powoli, aby dokonać ceremonii zgaszenia wiecznej lampki. Dotychczasowy cichy płacz przeszedł w szloch. Sięgnął raz, drugi i trzeci, aby opuścić piękną srebrną barokową lampę, ale załamał się zupełnie, nie miał sił, głośno szlochał. Zwrócił się wtedy do klęczącej siostry zakonnej i łamanym głosem powiedział: „Siostrzo, proszę zgasić lampkę, bo ja nie mogę...” i upadł z powrotem na kolana. Siostra podeszła i opanowując głośny płacz – zgaszyła oliwną lampkę wieczną*, J. Burlikowski, dz.cyt., 91.

³² Por. tamże, 84–91.

³³ Wspomnienie Zofii Kordal, uczestniczki transportu: „Co do wyjazdu, tyle pamiętam, że wyjechaliśmy 19 października 1945 r. Bardzo długo czekaliśmy na wagony. Otrzymaliśmy odkryte. Dopiero w Łąbędach przenieśli nas do krytych. Konwojentem naszym był ks. Kaspruk, ojciec mój był jego prawą ręką (Franciszek Berezowski). Kroczyliśmy wolno razem z Cudownym Obrazem tak jak na Golgotę. Dojechali-

Brzozdowczanie w większości przybyli do Trzebieszewa, wsi oddalanej o ok. 7 km od Kamienia Pomorskiego. Tam osiedlili się wraz ze swoim proboszczem, a w miejscowym kościele pozostawionym przez niemieckich ewangelików, umieścili cudowny obraz z Brzozdowiec. Kiedy ks. Kaspruk został proboszczem w konkatedrze św. Jana Chrzciciela w Kamieniu Pomorskim, umieścił cudowny obraz w specjalnie wydzielonej kaplicy. Choć parafianie brzozdowieccy skazani byli na tułaczkę po zakończeniu II wojny światowej, to jednak nie przeszkodziło to im zachować swojej tożsamości i przywiązania do Pana Jezusa Brzozdowieckiego i Matki Bożej Bolesnej. Dziś, niestety większość brzozdowczan już zmarło. Jednak ich potomkowie starają się kultywować i przekazywać następnym pokoleniom wiarę ojców w zbawczą moc Chrystusa Ukrzyżowanego i Matki Bolesnej.

4. KOŚCIÓŁ PARAFIALNY PW. PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO W BRZODOWCACH

Kościół parafialny w Brzozdowcach stanął na niewielkim wzgórzu przy głównej drodze prowadzącej do Rozdołu, a dalej do Chodorowa³⁴. Legenda głosi, że to miejsce zostało wybrane przez zwierzęta (woły), które ciągnąc kamienie pod budowę świątyni, zatrzymały się na tym wzgórzu i nie chciały iść dalej. Uznano to za boską interwencję, aby na tym miejscu wznieść nową świątynię³⁵. Bryła murowanej wersji kościoła³⁶ została zaprojektowana w kształcie krzyża łacińskiego. Głównym materiałem budulcowym była czerwona cegła. Odstąpiono od tradycyjnego modelu orientowanego prezbiterium, które usytuowano w stronę północną. Fundamenty wykonano z kamienia ciosanego. Kościół otynkowano, a wykończeniowe detale sporządzono z piaskowca. Projekt kościoła został stworzony na wzór świątyni w Hodowicy³⁷. Pracami kierował niejaki Florian Richter, architekt na dworze Rzewuskich. Prezbiterium zakończono prostą ścianą, *na której wymalowano iluzjonistyczną nastawę ołtarza głównego, w formie aediculi z kolumnami kompozytowymi, zdobioną wazonami z pękami kwiatów i ornamentami neoregencyjnymi*³⁸. Transept dość płytki, mający węższe ramiona. Kruchta sporządzona została na planie kwadratu. Zakrytą dobudowano za prezbiterium. W ołtarzu głównym sporządzono polichromię

śmy do Golczewa, bo dalej nie było torów. Kilka rodzin, to jest kombatanów, miało gospodarstwa zajęte, bo walczyli na tych ternach. Inni musieli dopiero szukać. Będę długo pamiętać ten dzień. Była to Wigilia, deszczowy dzień. Wozem woziliśmy swój dobytek do Trzebieszewa, gdzie ojca do siebie zabrał sekretarz. Długo tam nie byliśmy. W kwietniu 1946 r. byliśmy już w Kamieniu, J. Burlikowski, dz.cyt., 92.

³⁴ Dawniej ulica ta nosiła nazwę: ul. Kościelnej. Dziś nazwa miejscowości Rozdół została zmieniona na Stary Rozdół, gdyż w latach 50., XX w. wybudowano miasto Nowy Rozdół.

³⁵ Por. P. Zawada, dz.cyt., 39.

³⁶ Budowę murowanej świątyni rozpoczęto w 1796 r.

³⁷ Hodowica – wieś na Ukrainie w obwodzie lwowskim, w rejonie pustomyckim; Por. T. Mańkowski, *Lwowskie kościoły barokowe*, Lwów 1932, s. 93; J. Kowalczyk, *Świątynie późnobarokowe na Kresach*, Warszawa 2006, 27.

³⁸ P. Zawada, dz.cyt., 40.

przedstawiającą scenę zdjęcia z krzyża. Pod nim – według prac konserwatorskich w 2000 r. – odkryto XVIII-wieczny fresk warsztatu Stanisława Stroińskiego, ukazujący opłakiwanie Chrystusa³⁹. Ciekawa architektonicznie jest brama kościelna, będąca jednocześnie dzwonnica. Dolna kondygnacja zawiera trzy wejścia. U góry zawieszono trzy dzwony. Warta uwagi jest tablica umieszczona nad balkonem kruchty pod figurą Maryi. Widnieje na niej inskrypcja:

CULPE/ NON PIETATIS/ OPUS/ A.D. MDCCLXIX,
czyli: *Dzieło winy, nie pobożności. Rok Pański 1796.*

Wiąże się to z historią rodu Rzewuskich. Franciszka z Cetnerów posądziła swego małżonka Michała o romans ze służącą Rozalią. Oskarżony przysięgał przed cudownym obrazem o swojej niewinności. Nieugięta małżonka rozkazała utopić służącą w pobliskim Dniestrze. Kiedy prawda i niewinność męża i służki wyszły na jaw, na Franciszkę z Cetnerów nałożono pokutę w postaci wybudowania nowego kościoła parafialnego, stąd powyższy napis⁴⁰. Największą tragedią w historii tego kościoła było zdesakralizowanie go przez władze komunistyczne i przekształcenie na magazyn. Jednak dzięki odwilży i zmianie systemu politycznego, dziś kościół pięknieje dzięki troskliwej opiece ojców salwatorianów.

5. KULT CUDOWNEGO OBRAZU PANA JEZUSA UKRZYŻOWANEGO I MATKI BOŻEJ BOLESNEJ W BRZODOWCACH

Początki kultu cudownego obrazu rozpoczynają się 16 maja 1746 r. Tego dnia w domu wdowy Jadwigi Dolińskiej, na płótnie zauważono świeże krople krwi⁴¹. Ten fakt potwierdziła córka kobiety, Marianna Kłosowska. Z każdą chwilą kropel krwi na wizerunku zaczęło przybywać. Czym prędzej posłano po miejscowego proboszcza ks. Michała Ignacego Mikszowicza, lecz z powodu jego nieobecności (przebywał na odpuszcie w Żydaczowie), pierwszy na miejscu był kapelan o. Wojciech Lewkowicz, karmelita. Zebrał on krople krwi na puryfikaterz: *jedną od ręki prawej nad głową Najświętszej Panny, w pobliżu, a trzy z głowy od korony cierniowej*⁴². Po przybyciu gospodarza parafii, również on sam zebrał *jedną od prawej ręki znaczną, a drugą która się świeżo pokazała na twarzy znaczną, trzecią koło nogi prawej także znaczną, i czwartą podobną tym, i dwie małe mniej znaczne*⁴³. Świadkowie zeznali, że pojawiła się również jedna większa krwawa kropla na piersiach Chrystusa. Po konsultacji ks. Mikszowicza z dziekanem żydaczowskim obraz owinięto w prześcieradło i umieszczono w zakrystii⁴⁴. Biskup lwowski Mikołaj Ignacy z Wyżyc Wyżycki, zwołał nad-

³⁹ Por. tamże, 41.

⁴⁰ Kompleksowy opis architektoniczny kościoła opracował P. Zawada, dz.cyt., 39–46.

⁴¹ Por. M. Mrowiński, dz.cyt., 12.

⁴² Tamże, 15.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. P. Krasny, *Kościół parafialny pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzodowcach*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 11, Kraków 2003, 45.

zwyczajny konsystorz we Lwowie, w celu zbadania autentyczności tego cudownego wydarzenia⁴⁵. Na podstawie protokołu i przeprowadzonej ekspertyzy w dekrecie z 1 kwietnia 1747 r. arcybiskup lwowski uznał prawdziwość wydarzenia i ogłosił, że obraz Chrystusa Ukrzyżowanego i stojącej pod krzyżem Matki Bożej Bolesnej jest wizerunkiem cudownym i słynącym łaskami⁴⁶.

Wiść o tym wydarzeniu bardzo szybko rozeszła się po całej okolicy. Do cudownego wizerunku rozpoczęły się pielgrzymki zarówno Polaków, jak i Rusinów⁴⁷. Według archiwalnych kronik parafialnych miejsce to stało się jednym z najważniejszych ośrodków kultu ziemi halickiej. Wielu chorych doznawało uzdrowień, świadczą o tym wota umieszczone do dziś w przeszklonej ramie okalającej obraz w kaplicy w Kamieniu Pomorskim⁴⁸. Cudowny obraz umieszczono w ołtarzu głównym. Na przełomie XIX i XX w. kult znacznie się rozszerzył i ożywił, przyciągając rzesze pątników chcących otrzymać Boże łaski⁴⁹. Wiele cudownych wydarzeń opisano w specjalnej księdze, do dziś przechowywanej w archiwum parafii pw. św. Ottona w Kamieniu Pomorskim⁵⁰.

Kult Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w Brzozdowcach rozkwitał. Miejscowi tworzyli pieśni i modlitwy, często bardzo proste, ale też poprawnie teologiczne i trafiające do serca. Każdego roku w dzień odpustu gromadzili się tłumnie parafianie brzozdowieccy, jak również pielgrzymi, których można było liczyć w tysiącach. Dzień odpustu przypada na 14 września, święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Do dziś jest on obchodzony zarówno w brzozdowieckiej świątyni, jak również w konkatedrze kamieńskiej, z racji na ustanowione tam w 2010 r. sanktuarium Krzyża Świętego⁵¹. Teksty modlitw, pieśni, kolęd i odpustowy formularz mszalny omówiony zostanie w dalszej części artykułu.

⁴⁵ Por. W. R. Predko, *Spotkanie Brzozdowczan*, Gazeta Powiatowa. Ziemia Kamieńska, 294 (2004), 4.

⁴⁶ Tekst dekretu: *Dekret władzy duchownej: [Mikołaj Ignacy z Wyzyc Wyzycy, z Bożej łaski i Stolicy Apostolskiej, Arcybiskup – Metropolita Lwowski. Wyrozumieliśmy z świadków poprzysiężonych o prawdziwym widzeniu obrazu męki Pana naszego Jezusa Chrystusa, krwawemi kroplami pocącego się, w domu pewnej wdowy, mieszczki brzozdowieckiej stojącego, jako też o kolicznościach tego obrazu wstawionego poprzysięgających. Ponieważ z tychże inkwizycy i roztrząszenia przez księży komisarzów uczynionego, jawnie pokazuje się, że tenże obraz od ręki prawej do lewej krwawe krople na kształt potu wydał z siebie, i też krople widziało wielu Chrystusowych wiernych, na odgłos takiego cudu zgromadzonych, o czym ks. pleban brzozdowiecki się przekonał. Dziecię też trębacza rozdolskiego z osobliwszej łaski Pana Jezusa Chrystusa zdrowie, a ogrodnik głuchy słuch odebrał; dlatego tenże obraz z rozkazu naszego do kościoła brzozdowieckiego przeniesiony, za łaskawy uznajemy, potwierdzamy i takowy ku uszanowaniu publicznemu i nabożeństwu Chrystusa Pana wiernych, wystawić pozwalamy i rozkazujemy.] Z Protokołu akt sądowych arcybiskupich wydano i pieczęcią JW. Mikołaja z Wyzyc Wyzycy, arcybiskupa lwowskiego obwarowano. Dnia 1 kwietnia 1747 roku.*

⁴⁷ Por. A. Jackowski, *Miejsca święte w Rzeczypospolitej. Leksykon*, Kraków 1999, 43.

⁴⁸ Por. T. Kukiz, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. 2, Warszawa 2001, 251.

⁴⁹ Por. P. Zawada, dz.cyt., 73.

⁵⁰ Archiwum Parafii Kamień Pomorski, *Cuda działywane przy obrazie P. Jezusa Ukrzyżowanego w kość. obrz. łac. w Brzozdowcach, 1887–1932*.

⁵¹ Sanktuarium Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej ustanowił i oficjalnie ogłosił arcybiskup Andrzej Dzięga, metropolita szczecińsko-kamieński, 14 września 2014 r. podczas dorocznych uroczystości odpustowych, Prezbiterium, Pismo Urzędowe Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, 9 (9) 2010, 420–422.

Kult cudownego obrazu trwa do dziś. W 2010 r. do kaplicy cudownego obrazu wykonano nowy ołtarz, w którym umieszczono święty wizerunek. W każdy piątek jest tam sprawowana Msza św. w intencjach przybyłych pielgrzymów i miejscowych parafian. W 2018 r. wprowadzono do tej kaplicy relikwie św. Gemmy Galgani oraz św. Gabriela od Matki Bożej Bolesnej ze Zgromadzenia Pasjonistów, którzy głęboko (mystycznie) w swoim życiu zakonnym przeżywali mękę Pańską.

6. IKONOGRAFIA I PRZESŁANIE CUDOWNEGO OBRAZU

Wizerunek Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej z Brzodowiec (wymiary 84x57 cm) pochodzi spod pędzla nieznanego XVII-wiecznego autora. Podobna scena ukrzyżowania znajduje się w kościele w Milatynie Nowym. Oryginalny obraz brzodowiecki znajduje się dzisiaj w tzw. kaplicy brzodowieckiej, specjalnie dla niego przygotowanej. Wierna kopia Ukrzyżowanego i Matki Bolesnej została ufundowana przez ks. inf. Olgierda Ostrokołowicza (proboszcza konkatedry w kamieniu w latach 1981–1994) i uroczyście przekazana do kościoła w Brzodowcach w czasie parafialnej pielgrzymki w 1995 r. Drugą kopię obrazu wykonano dla kościoła w Sędzimirowie na Dolnym Śląsku⁵².

Obraz w części centralnej przedstawia scenę agonii ukrzyżowania Chrystusa oraz stojącą pod nim Matkę Bolesną z odsłoniętym sercem przebitym mieczem. Wykonany został na płótnie o dość grubym splocie. Ciekawostką jest to, co uważał ks. P. Zawada, że obraz w swoim wykonaniu jest dość nietypowy. Łączy w sobie bowiem cechy malarstwa zachodnio- jak i wschodnioeuropejskiego nawiązujące do ikon. Ma to znaczenie symboliczne, spotkanie dwóch światów: Boskiego z ludzkim⁵³.

Postać Matki Bolesnej utrzymana jest w stylu zachodnioeuropejskim, w ruchu. Głowa pochylona, a wzrok skierowany na odbiorcę. Ukrzyżowany zaś jest w stylu ikonowym. *Na ciemnym podkładzie artysta wydobyl anatomię postaci, ciało Chrystusa jest sztywne, hieratyczne, jakby wycięte z drewna, twarz jest niemal maską, opada na prawe ramię*⁵⁴. Ikona jest dla wschodniego chrześcijaństwa czymś świętym. P. Evdokimov⁵⁵ pisał, że *jest ona czymś więcej niż tylko sztuką*. Chrystus w tym cudownym wizerunku, jawi się zatem jako „wyjęty z tego świata”, święty i mesjanistyczny. W odróżnieniu od Niego, Maryja nosi rysy malarstwa zachodniego, co symbolizuje ludzką naturę naznaczoną wieloma troskami i ludzkim cierpieniem. Maryja, żyjąca w troskami *tego świata*, wspomaga swoje dzieci w tych samych utrapieniach codzienności.

Kolorystyka obrazu wzmagą bodźce wzrokowe, a zarazem przeżycia duchowe. Symbolika brązu przywołuje ziemię, materię, ubóstwo. Czerwień przypomina ży-

⁵² Por. P. Zawada, dz.cyt., 63.

⁵³ Por. tamże, 65.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Świecki profesor Prawosławnego Instytutu Teologicznego im. św. Sergiusza w Paryżu. Porównanie powyższe zawarł w książce *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003.

cie, krew, majestat, godność królewską, miłość. Bielą zaznaczono boskość, czystość i niewinność. Ksiądz P. Zawada snuje hipotezę, że obraz ten namalował autor pochodzący ze wschodniego kręgu kulturowego. Potwierdza to ukazanie bezwzględnej perspektywy malarskiej nieobecnej w ikonach, dającej złudzenie trójwymiarowości przestrzennej. *Perspektywa liniowa jest typowa dla malarstwa zachodnioeuropejskiego i w XVII w. była już powszechnie stosowana*⁵⁶. W tle obrazu zaznaczono lekko jakieś budynki, ale są one tylko bardzo schematycznie zarysowane. Dzieło to utrzymane jest w dość ciemnej kompozycji, ale jednocześnie w wyrazistej tonacji, co nadaje mu niezwykłości. Dodatkowo prawa strona pod krzyżem jest pusta. W tle widać tylko delikatne rysy kościoła brzozdowieckiego. Nie ma tam ewangelicznego Jana, który pod krzyżem trwał razem z Matką (por. J 19, 25–27). Można pokusić się o stwierdzenie, że to miejsce jest wolne dla każdego wiernego, który wraz z Matką chce prosić Chrystusa o potrzebne dary i łaski. Ta pustka jest symboliczna i bardzo wymowna. Pozwala wierzącym stanąć w pokorze serca pod krzyżem Jezusa i prosić o pomoc.

Obraz został poddany gruntownej konserwacji w 2009 r., którą przeprowadził Przemysław Manna⁵⁷.

7. ODPUSTOWY FORMULARZ MSZY ŚW. ZE ŚWIĘTA PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO, MODLITWY I PIEŚNI KU CZCI CHRYSZTUSA I MATKI BOLESNEJ

7.1. FORMULARZ MSZALNY

Formularz mszalny, używany w kulcie brzozdowieckim, jest tekstem zatwierdzonym dla całego Kościoła, w dzień Podwyższenia Krzyża Świętego. Ustanowione na 13, a następnie przeniesione na 14 września ok. IV w.⁵⁸, na dobre zakorzeniło się w tradycji chrześcijańskiej⁵⁹. W obecnej liturgii Mszału rzymskiego Pawła VI ma ono swoje miejsce tego samego dnia. Rubrycelą tej celebracji zaznacza, że *krzyż jest znakiem zwycięstwa Chrystusa nad szatanem i śmiercią. W Jerozolimie od V w. oddawano cześć krzyżowi w dniu następującym po rocznicy poświęcenia kościoła Zmartwychwstania. [...] Z tego zwyczaju powstało osobne święto, które rozpowszechniło się po całym Kościele*⁶⁰.

⁵⁶ Tamże, 66.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Do dziś wielu historyków nie jest zgodnych co do roku samego roku odnalezienia Krzyża Świętego. Niektórzy wskazują na 320, 326 lub 330 rok.

⁵⁹ Historia tego święta sięga IV w., kiedy to z polecenia św. Heleny odnaleziono relikwie Krzyża Świętego, a następnie przekazano je biskupowi w Jerozolimie. Niebawem wybudowano tam dwie bazyliki: Męczenników (*Martyrium*) i Zmartwychwstania (*Anastasis*). Początkowo obchodzone było 13 września, przeniesione na 14 września, jako rocznicę dnia wystawienia relikwii krzyża do adoracji, na stałe wpisało się w kalendarz świąt liturgicznych. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 2007, 259.

⁶⁰ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2011, 202'.

Kolekta

Pierwsza w przedstawianych oracji, po klasycznym zwrocie do Boga: *Deus [...]* od razu koncentruje się na osobie Chrystusa – Syna Bożego:

Mszal rzymski	Mszal rzymski dla diecezji polskich
Deus, qui Unigénitum tuum cruce[m] subire voluísti, ut salvum fáceret genus humánum, praesta, quásumus, ut, cuius mystérium in terra cognóvimus, eius redemptiónis praemia in caelo cónsequi mereámur. Per Dóminum.	Wszchemogący Boże, Syn Twój posłuszny Twojej woli poniósł śmierć na krzyżu, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni, spraw, abyśmy poznawszy na ziemi tajemnicę odkupienia, mogli otrzymać jej owoce w niebie. Przez naszego Pana.

Treść kolekty jasno wskazuje na śmierć Chrystusa i przedstawia jej całą konsekwencję w postaci zbawienia ludzkości. Syntagmą tej euchologii jest więc sformułowanie: *Syn Twój [...] poniósł śmierć na krzyżu, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni*. Stało się ono w zasadzie sednem tej modlitwy i głównym jej tematem. Znamienne jest przypomnienie o posłuszeństwie woli Ojca: *Syn Twój posłuszny Twojej woli*. Nawiązuje to do uniżenia Chrystusa względem woli Boga (por. Flp 2, 5–11), gdzie poddaje się Jemu w wolności i bez zastrzeżeń. O tym synowskim poddaniu mówi chociażby tekst Hbr 10, 5b–7, gdzie autor wkłada w usta Chrystusa słowa Psalmu 40: *Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; calopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie abym spełniał wolę Twoją, Boże*. Nawet sama postawa Chrystusa-Sługi w *Pieśniach o cierpiącym Słudze Jahwe* u proroka Izajasza, przypomina o poddaniu Chrystusa woli Ojca niebieskiego.

To, co dość mocno wybija się z omawianego tekstu modlitwy, to fakt powszechności skutków ofiary krzyżowej, *aby wszyscy ludzie zostali zbawieni*. Modlitwa zakłada, że wierzący powinni wyciągnąć głęboką lekcję z tej śmierci: *[...] abyśmy poznawszy na ziemi tajemnicę odkupienia, mogli otrzymać jego owoce w niebie*. Aspekt eschatologiczny, nadprzyrodzonego życia odgrywa tu więc znaczącą rolę, gdyż istnienie każdego chrześcijanina po śmierci *zmienia się, ale się nie kończy*⁶¹. Do tej właśnie prawdy chce doprowadzić odbiorcę ten tekst proklamowany na Eucharystii, by każdy człowiek dostrzegł przebite serce Jezusa i zaczerpnął ze źródła miłosierdzia. Samo *poznawanie* nauki o zbawieniu, czy odkupieniu jest dla wierzącego wyzwaniem, dlatego wspomina się w modlitwie tę prośbę, by w ogóle pojąć i poznać tajemnicę odkupienia, by móc z tego Bożego daru skorzystać. Oracja kończy się dłuższą konkluzją skierowaną przez Jezusa Chrystusa.

Modlitwa nad darami

Dość krótka *super oblata* tego formularza mszalnego dostarcza bardzo konkretnych i jasnych treści:

⁶¹ Zob. 1. Prefacja o zmarłych, *Nadzieja zmartwychwstania w Chrystusie*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2011, 278*.

Mszał rzymski	Mszał rzymski dla diecezji polskich
Hæc oblâtio, Dómine, quæsumus, ab ómnibus nos purget offénsis, quæ in ara crucis totíus mundi tulit offénsam. Per Christum.	Prosimy Cię, Boże, niech nas oczyści z wszystkich grzechów Ofiara Twojego Syna, która na ołtarzu krzyża zglądziła winy całego świata. Przez Chrystusa.

Prośba skierowana do Boga, ma wyprosić najważniejszy skutek modlitwy eucharystycznej: Ta ofiara [...] *niech nas oczyści z wszystkich grzechów*. Ołtarzem, gdzie dokonała się ta jedyna ofiara Chrystusa, został nazwany Jego chwalebny krzyż: [...] *na ołtarzu krzyża zglądziła grzechy całego świata*. Może to być niejako aluzja do *krwi cielców i kozłów*⁶², które w Starym Przymierzy były składane na ołtarzach każdorazowo, by *odkupić i zmasać* zaciągniętą winę i grzech. Natomiast ofiara Chrystusa nie potrzebuje powtarzalności, raz jeden dokonana moc ma zglądzić grzechy całego świata. Głównie na tę kwestię ma zwrócić uwagę odbiorcy omawiany powyżej tekst euchologiczny.

Modlitwa po komunii

Post communio ma prosić, a dosłownie *ubłagać* u samego Chrystusa szczęśliwe *doprowadzenie do chwały zmartwychwstania*.

Mszał rzymski	Mszał rzymski dla diecezji polskich
Refectióne tua sancta enutriti, Dómine Iesu Christe, súpplices deprecámur, ut, quos per lignum crucis vivificæ redemisti, ad resurrectiónis glóriam perdúcas. Qui vivis et regnas in sæcula sæculórum.	Posileni na świętej Uczcie, błagamy Cię, Panie Jezu Chryste, abyś doprowadził do chwały zmartwychwstania Twoich wiernych, których obdarzyłeś nowym życiem przez Ofiarę złożoną na drzewie krzyża. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków.

Środkiem do uzyskania tego błogosławionego owocu modlitwy jest bez wątpienia Jezusowa Ofiara krzyżowa uobecniiona w misterium Mszy św. Z tematem tej euchologii współgra inna oracja, wyjęta z obrzędów sprawowanych przy sakramencie chorych. Na samym początku modlitwy kapłan umieszcza cyborium z Najświętszym Sakramentem na odpowiednio przygotowanym miejscu, po czym może odmówić modlitwę: *O Święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały*⁶³. Istotnym jest fakt, że oracja, moment *przejścia na drugą stronę*, godzinę śmierci i wkroczenia w inną formę egzystencji, nazywa *nowym życiem*. Zatem perspektywa wieczności, dzięki odkupieńczej męce Chrystusa, pozostaje nadal na pierwszym miejscu, zarówno w omawianej oracji, jak również w całościowej tematyce niniejszego święta. Syntagmą stała się więc powyższa prośba: *Błagamy Cię, Panie Jezu Chryste, abyś doprowadził do chwały zmartwychwstania Twoich wiernych [...]*.

⁶² O skutkach śmierci Chrystusa traktuje Hbr 9.

⁶³ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, wyd. II, Katowice 2012, 106.

Konkluzja

Podsumowując analizowane teksty eucharystyczne formularza święta Podwyższenia Krzyża Świętego, bez żadnych wątpliwości można stwierdzić, że główny nurt myśli modlitewnej skupia się wokół Krzyża Chrystusowego. Jezus jawi się w przedstawionych oracjach jako posłuszny woli Ojca, Odkupiciel ludzkości, gładzący swoją krwią ludzkie winy i grzechy, obdarzając przy tym łaską zmartwychwstania. Krzyż jawi się tu jako znak zwycięstwa i pojednania z Bogiem. On sam zaś wypełnia swój odwieczny plan, który zakłada doprowadzenie wszystkich wierzących do przebywania w Królestwie Bożym w niebie. Wierni muszą poznać tajemnicę odkupienia, aby móc z niej skorzystać, dlatego upraszają w modlitwie łaski oczyszczenia z wszelkich złych pragnień i skłonności. Idealnie więc treści eucharystii mszalnych współgrają z przesłaniem obrazu brzdowieckiego – Ukrzyżowania Jezusa Chrystusa.

7.2. MODLITWY

Pierwszą z modlitw odmawianych przed obrazem brzdowieckim jest dobrze znana modlitwa dziękczynna po Komunii św.⁶⁴:

Oto ja, dobry i najśłodszy Jezu, upadam na kolana przed Twoim obliczem i z największą gorliwością ducha proszę Cię i błagam, abys wszczepił w moje serce najżywsze uczucia wiary, nadziei i miłości oraz prawdziwą skruchę za moje grzechy i silną wolę poprawy.

Oto z sercem przepełnionym wielkim uczuciem i z boleścią oglądam w duchu Twoje pięć ran i myślę się w nich zatapiam, pamiętając o tym, dobry Jezu, co już prorok Dawid włożył w Twoje usta: „Przebodli ręce moje i nogi, policzyli wszystkie kości moje” (Ps 22, 17).

Modlitwę tę zaczęto odmawiać po Komunii św., okrążając wówczas ołtarz główny na kolanach. Kolejną formułą modlitewną stała się modlitwa do pięciu ran Pana Jezusa⁶⁵:

Panie Jezu, przez tę boleść, którą miałeś, kiedy przybijano do krzyża. Twoją lewą rękę, daj mi, proszę Cię, prawdziwą skruchę za grzechy moje.

Panie Jezu, przez tę boleść, którą miałeś, kiedy przybijano do krzyża Twoją prawą rękę, daj mi, proszę Cię, wytrwanie w łasce Twojej.

Panie Jezu mój, przez tę boleść, którą miałeś, kiedy przybijano do krzyża Twoją lewą nogę, daj mi, proszę Cię, tę łaskę, żebym na wieki kochał Cię w niebie.

Panie Jezu mój, przez tę ranę, którą zadano Twemu Najświętszemu Sercu, daj mi to szczęście, żebym mógł zawsze Ciebie kochać w tym i przyszłym życiu. Amen.

Kończąc dodawano słowa: *Słodkie Serce Jezusa*, na co wszyscy odpowiadali: *bądź miłością moją*⁶⁶. Metropolita lwowski obrządku łacińskiego, kardynał Marian Jaworski, zatwierdził 6 grudnia 2002 r. nową modlitwę do odmawiania przed cudownym obrazem:

⁶⁴ Por. M. Mrowiński, dz.cyt., 35.

⁶⁵ Por. tamże, 35–36.

⁶⁶ Tamże.

Panie Jezu Chryste, ukrzyżowany Królu nasz, który wraz ze swoją Bolesną Matką z tego ła-skami słynącego wizerunku na nas spoglądasz; Tobie oddaję duszę i ciało moje, serce i sprawy moje. Twoja miłość okazana na krzyżu nie ma granic; proszę Cię i błagam, przez zasługi Twej świętej męki i przez Serce Twej Matki, Niepokalanej Dziewicy Maryi; wejrzyj na mnie grzesznika i udziel mi zdrowia duszy i ciała oraz wszelkich łask potrzebnych do zbawienia, abym w Twoim królestwie mógł wielbić Twoje nieskończone miłosierdzie, gdzie razem z Ojcem w jedno-ści Ducha Świętego żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen.

7.3. PIEŚNI

Jak wspomniano powyżej również twórczość miejscowych parafian miała swój udział w sprawowaniu nabożeństw. Reminiscencje J. Burlikowskiego dostarczają informacji o kołędach wykonywanych w czasie świąt Bożego Narodzenia⁶⁷:

Introit

*Kyrie, Kyrie, Kyrie eleison,
Chrystem Chryste Chryste eleison,
Kyrie, Kyrie, Kyrie eleison,
Chrystem Chryste Chryste eleison,
Narodził się nam Zbawiciel, Kyrie eleison,
Wszego świata odkupiciel, Chryste eleison,
W Betlejem zrodzony, w stajni położony,
Wszego świata Odkupiciel, Kyrie eleison, Chryste eleison.*

Gloria

*Gloria in excelsis, gloria, gloria
Gloria i my Tobie, Maryjo
Et in terra pax, Bóg nam zesłał pełen czas,
Bóg nam zesłał Syna swego dla okupienia naszego
Dla nas z dawna obiecanego i dziś dla nas zesłanego.
Gloria, gloria, gloria, niech zabrmi dziś wszędzie gloria.*

Credo

Maryja od radości Jezusa całuje,
Józef z wielkiej wesołości Mu służy.
Anieli Mu śpiewają, pasterze się zbierają,
Małńkiego Boga chwałą, Mu się kłaniają, Mu się kłaniają.

W momencie odsłonięcia obrazu śpiewano pieśń:

Witaj, Jezu kochany, tu, w Brzozdowcach, wstawiony,
o Ciebie się uciekamy, o nasz Jezu ukochany⁶⁸.

Na zasłonięcie śpiewano:

Ty się przyczyn za nami, o Brzozdowiecka Pani,
Niech się nad nami zmiłuje Twój Synaczek kochany⁶⁹.

Niestety zapis nutowy tych wezwań nie zachował się. Inna pieśń była wykonywana w czasie obchodzenia ołtarza z cudownym wizerunkiem:

⁶⁷ Por. J. Burlikowski, dz.cyt., 108.

⁶⁸ Por. M. Mrowiński, dz.cyt., 19.

⁶⁹ Tamże.

Witaj Królu, jak na tronie,
na tym krzyżu Twoje skronie, o Jezu!
Opasała tak korona,
Z cierni ostrych upleciona, o Jezu!
 Że przez uszy, twarz i oczy,
 krew się z Ciebie hojnie toczy, o Jezu!
Ty z miłości naszej Twemu
Ojcu dla nas przedwiecznemu, o Jezu!
 Od wieków się ofiarował,
 Krew wytoczyć nie żałował, o Jezu!
Sprawiedliwość Boska chciała
Krwi kropelki z Twego ciała, o Jezu!
 Kiedy ta krew ubóstwiona,
 Więc jej cena nieskończona, o Jezu!
Mogła wszystkie sługi sama
Nasze spłacić i Adama, o Jezu!
 Miłość Twoja jak morderca
 Wysączyła krew spod serca, o Jezu!
Razem z wodą w Twej osobie,
Byś jej kropli nie miał w sobie, o Jezu!
 Aby wierni z krwi Twej mieli
 Dla dusz z grzechów swych kąpieli, o Jezu!
Przez broń czarta wziętą z drzewa
Padli w raju Adam, Ewa, o Jezu!
 Więc tym drzewem pokonany
 I z niego nam żywot dany, o Jezu!
Z ust Twych słyhać wielkie żale,
Nie dlatego, że brentale, o Jezu!
 Wbite w ręce Twe i nogi,
 Przez co miałeś ból dość srogi, o Jezu!
Gdyś z miłosnej pragnął woli,
Odbić z czarta świat niewoli, o Jezu!
 Boleść Twoja niepojęta,
 Że o Tobie nie pamięta, o Jezu!
Że nie patrzy na Twe rany
Lud od Ciebie ukochany, o Jezu!
 Czy śmiertelny letarg mamy,
 Że mąk Twych nie rozmyślamy, o Jezu!
Twardo pamięć w nas zasnęła
I pot z Ciebie wycisnęła, o Jezu!
 Pot z oblicza Twego krwawy,
 Miłosierny i łaskaw, o Jezu!
Dla prędkiego nam ratunku
W tym cudownym wizerunku, o Jezu!
 Tu wzrok ślepi odbierają,
 Konający z łóżka wstają, o Jezu!
Tu moc Twoja czartów gromi,
Szczudła wszyscy kładą chromi, o Jezu!
 Z potu Twego każdy zdrowie
 Brać od Ciebie zwykł Brzozdowiec, o Jezu!
Więc z wdzięczności przyrzekamy,
Otwierając serca bramy, o Jezu!

Przyrzekamy wszyscy razem
Przed cudownym Twym obrazem, o Jezu!
Będziem mękę Twą mieć z chęci
W sercu, w myśli i pamięci o Jezu!
A Ty naszym rządz żywotem,
Byśmy Twoim krwawym potem, o Jezu!
W nas malginę grzechów zmyli,
Nie oziębłe Ci służyli, o Jezu!
Wzbogać dusze w nas ubogie,
Zamień pot Twój w perły drogie, o Jezu!
Niech z nich w Niebie nam korony
Dadzą spraw Ty, upocony, o Jezu! Amen⁷⁰.

Następna pieśń brzmi następująco:

Jezu miłości na krzyżu rozpięta,
Lecim pod skrzydła rąk Twych pisklęta.
Pod skrzydła dla nas wszystkich rozpostarte,
Przez Ciebie z szponów czartowskich wydarte.
Lecim spieszo pod Twe święte rany,
wiemy, że przyjmiesz nas, Ojczy kochany.
Tam dusza nasza Twej krwi się napije
I gniazdo w sercu Twem sobie uwije.
Bezpieczne miejsce tu, serdeczny Panie,
Gdzie nas piekielny jastrząb nie dostanie.
Dobroć Twa spieszyc nam do Ciebie radzi,
Jak kokosz swoje pisklęta gromadzi.
Do Twych pokojów otwarte są bramy,
Wszystkie rozkosze w nich dla siebie mamy.
Tam od upałów ziemskich człek się chłodzi.
Przykrości wszelkie męka Twa nam słodzi.
Tu myśl ku bliźnim odpada zawzięta,
Gdy dobroć Twoja krzywd swych nie pamięta.
Kiedyś przed Ojcem nieprzyjaciół bronił
I od piorunów rękami zasłonił.
Tak dla ludzkiego miłośnyś rodzaju,
Żeś łotra przyjął w momencie do rajy.
Abyś nas grzesznych przycisnął w Twej męce,
Obie na krzyżu wyciągnąłeś ręce.
Przeto kochany Ojczy, nas to boli,
Że dotąd czarta byliśmy niewoli.
A dobrowolnie te mieli kajdany,
Nie pamiętając na Tve święte rany.
I ten żal serca Twego niepojety,
Żeś od Twych wiernych na krzyżu rozpięty.
Gdy ta nauka nam od Pawła dana,
Powtórnie grzeszni, że krzyżują Pana.
Żydów modlitwa Twa przed Ojcem broni,
Za niewiadomośc; lecz nas nie zasłoni;
Chociaż wiadomośc miłości Twej mamy,
Jednak powtórnie na krzyż Cię wbijamy.

⁷⁰ Tamże, 37–40

Krwawoś się pocił, gdyś z anielskiej ręki,
 Kielich w Ogrójcu wziął okrutnej męki.
 Więc żałujemy, serdeczny nasz Panie;
 Niech się co z Dyzmą i z nami to stanie;
 Nie chcemy raj, ale tej pociechy,
 Byśmy krwią Twoją zmyli nasze grzechy.
 Dla większej naszej miłości dowodów,
 Niech dobroć Twoja z doktorem narodów,
 Na sercu naszym te słowa wryje,
 Już nie ja, ale Chrystus we mnie żyje.
 Amen⁷¹.

Oto treść innej pieśni:

Krzyżu Święty, boskie znamię,
 Zbawcy ciałem ozdobione,
 chętnie spieszmy pod Twe ramię,
 boś nad wszystkie wywyższony.
 W pierwszej chwili, gdy się rodzim,
 Godłem Twoim się znaczymy,
 lub gdy z tego świata schodzimy,
 z Tobą wiecznie duch łączymy.
 W niedowiarstwie czy ślepotcie,
 tyle razy znieważany,
 zajaśniałeś, choć w ciemności,
 Krzyżu Święty niezrównany.
 Czy to w nędzy, czy niedoli,
 czy w sieroctwie lub też w trwodze
 Mniej cierpimy, mniej nas boli,
 gdy Cię ujrzym w życia drodze.
 Krzyżu Święty niezrównany,
 zgńębij grzechy na tej ziemi,
 Przez najświętsze Boga rany
 ramionami wybaw swymi.
 W niedowiarstwie czy...⁷²

Również w pisanej na nowo powojennej historii kultu obrazu znalazło się miejsce na stworzenie nowej pieśni, a konkretnie *Hymnu Brzozdowieckiego*. Tekst i linię melodyczną tego utworu skomponował Jan Iwaszczyszyn⁷³, na prośbę ówczesnego proboszcza kamieńskiego, ks. Zbigniewa Wyki:

Tobie Jezu Ukochany Nasz,
 oddajemy nasze serca.
 Króluj nam po wieczne czasy,
 prowadź do Swego Królestwa.
 Ref.: Dobry Jezu Brzozdowiecki,
 Króluj tu. Ach króluj nam!

⁷¹ Tamże, 40–42.

⁷² J. Burlikowski, dz.cyt., 126.

⁷³ Jan Iwaszczyszyn, ur. w 1929 r., zm. w 2006 r., pochodził z miejscowości Touste, nad Stryjem. Do Kamienia Pomorskiego przybył wraz z rodziną w 1946 r. Pionier w dziele krzewienia współczesnej folklorystyki na Ziemi Kamieńskiej. Miejscowy twórca wielu zespołów, chórów i kabaretów.

Twoja miłość do każdego z nas,
wielkie cuda może czynić.
Przez cierpienia Twe na krzyżu
i grzesznika może zmienić.

Ref.: Dobry Jezu Brzozdowiecki,
Króluj tu. Ach króluj nam!

Ty wskazujesz zawsze drogę tę,
jak należy trwać przy Tobie.
Ciebie Jezu w sercu moim,
będę zawsze miał przy sobie!

Ref.: Dobry Jezu Brzozdowiecki,
Króluj tu. Ach króluj nam!

Tematyka pieśni jest i modlitw utrzymana jest w nurcie pasyjnym. Przesycone są uczuciami i symboliką bardzo obrazowo przedstawiającą Mękę Pańską. Ukazuje się w nich obraz ukrzyżowanego Chrystusa, który z krzyża jakby z tronu łaski udziela potrzebnych darów. Przeplatają się w poszczególnych wersach codzienne ludzkie problemy i trudności, które wierni przedkładają przed cudownym wizerunkiem, aby miłosierny Pan wejrzał na ich nędzę. Godna uwagi jest tu wielka świadomość odmawiającego miłości Jezusa do człowieka. To ona spowodowała, że krew i woda, które wypłynęły z boku Chrystusa, stały się dla ludzi kąpielą obmywającą z grzechów. Jak zauważa ks. P. Zawada, szczególnym szacunkiem otoczony jest sam krwawy pot Zbawiciela⁷⁴. To z niego wypływają obfite łaski dla ludzi. Pieśni często kończą się swego rodzaju przysięgą i wyrazem woli, by walczyć z grzechem, zmienić postępowanie, oraz prośbą, by Chrystus kierował ludzkim życiem według swojej świętej woli. Nie brakuje również odniesień do Matki Bolesnej, która jawi się w tych nabożnych tekstach jako matka każdego wierzącego, wstawiająca się u Syna za swoimi ziemskimi dziećmi.

8. ZAKOŃCZENIE

Kult w obrazie Pana Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej mimo upływu czasu i zawieruchy wojennej przetrwał do dziś. Uroczyście celebrują go zarówno mieszkańcy w dzisiejszych Brzozdowcach na Ukrainie (w znacznej większości rodowici Ukraińcy), jak również potomkowie przedwojennych brzozdowczan, obecnie mieszkający w Kamieniu Pomorskim i okolicy. Cudowny obraz skupia co roku w dzień odpustu rzesze wiernych, chcących uzyskać potrzebne łaski od Boga. Również poza uroczystymi obchodami odpustowymi daje się zauważyć osoby, zatrzymujące się na chwilę prywatnej modlitwy przy kaplicy brzozdowieckiej. Można żywić nadzieję, że kult ten podtrzymywany już nie tylko przez samych rodowitych brzozdowczan, których już jest bardzo mało, ale przez ich potomków: dzieci, wnuków i prawnuków, będzie nadal gromadził tłumy wiernych przy Chrystusie Ukrzyżowanym i Matce Bożej Bolesnej, aby doświadczać zbawczej mocy Chrystusa, Jedyne Odkupiciela człowieka.

⁷⁴ Por. P. Zawada, dz.cyt., 111.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

- Archiwum Archidiecezji Lwowskiej, Akta Parafialne parafii w Brzozdowcach, *Inwentarz kościelny, beneficjalny i fundacyjny parafii rzymsko-katolickiej w Brzozdowcach w archidiecezji lwowskiej*, Znak: AP-38, 1935.
- Archiwum Parafii Kamień Pomorski, *Cuda zdziałane przy obrazie P. Jezusa Ukrzyżowanego w kość. obrz. lac. w Brzozdowcach, 1887–1932*.
- Archiwum prywatne, Wywiad z Emilią Ładczuk, z d. Wrona, mieszkanką parafii w Brzozdowcach w latach 1925–1945, z dn. 10.03.2010 r.
- Archiwum prywatne, Wywiad ze Stanisławem Horyniem potomkiem brzozdowian, z dn. 1.09.2020 r.

Źródła drukowane

- Schematismus Archidieocesis Leopoliensis tirus latini*, Leopoli 1900 i 1936.
- Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, wyd. II, Katowice 2012.

Opracowania

- Burlikowski J., *Moje miasteczko Brzozdowce. Krótka historia parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzozdowcach w archidiecezji lwowskiej*, opr. R. Brzuchański, Kraków 2003.
- Davies N., *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 2007.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 2007.
- Grüneubrg K., Sprengel B., *Trudne sąsiedztwo. Stosunki polsko-ukraińskie w X–XX wieku*, Warszawa 2005.
- Horyń S., *Historia i losy miasteczka Brzozdowce*, Kraków 2015.
- Jackowski A., *Miejsca święte w Rzeczypospolitej. Leksykon*, Kraków 1999.
- Komański H., *Eksterminacja ludności polskiej w pow. Bóbrka, woj. lwowskim w latach 1939–1945*, cz. 1, Na Rubieży 4(23).
- Kowalczyk, J., *Świątynie późnobarokowe na Kresach*, Warszawa 2006
- Krasny P., *Kościół parafialny pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzozdowcach*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 11, Kraków 2003.
- Krętosz J., *Archidiecezja Lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1996.
- Krętosz J., *Organizacja Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986.
- Kukiz T., *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. 2, Warszawa 2001.
- Kumor B., *Granice metropolii i metropolii polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 23, Lublin 1971.
- Mańkowski T., *Lwowskie kościoły barokowe*, Lwów 1932.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2011.
- Piechotkowie M. i K., *Bożnice drewniane*, Warszawa 1957.
- Pirawski T., *Relatio status Almae Archidieocesis Leopoliensis*, Lwów 1893.
- Predko W. R., *Spotkanie Brzozdowczan*, w: *Gazeta Powiatowa. Ziemia Kamieńska*, 294 (2004)
- Prezbiterium, *Pismo Urzędowe Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, 9 (9) 2010.
- Tokarz S., *Ludzie i cienie*, Kraków 2006
- Tylus S., *Fundacja kościołów parafialnych w średniowiecznej archidiecezji lwowskiej*, Lublin 1999.
- Tylus S., *Sieć parafialna łacińskiej archidiecezji halickiej w średniowieczu*, w: *Średniowieczny Kościół Polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, red. M. Zahajkiewicz, S. Tylus, Lublin 1999.

Mrowiński W., *Wiadomość o obrazie Jezusa Ukrzyżowanego cudami słynącego w kościele brzozdowieckim oraz opisanie cudów i łask tamże zdziałanych*, Lwów 1886.

Zahajkiewicz M., *Źródła i kierunki badań nad przeszłością łacińskiej archidiecezji lwowskiej*, w: *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, t. 62, Lublin 1993.

Zawada P., *Rany Zbawiciela*, Ząbki 2011.

Бучек М., Мельник І., *Львівська Архідієцезія латинського обряду. Парафії, костели та каплиці*, т. I, Львів 2004.

HISTORY AND THEOLOGY OF THE CULT OF THE MIRACULOUS IMAGE OF JESUS CRUCIFIED AND OUR LADY OF SORROWS IN BRZODOWCE

Summary

The cult of icons and paintings has a long and pious tradition in over two-thousand years of the Church history. Such an act of praise is also experienced by the miraculous image of the Crucified Jesus and Our Lady of Sorrows from Brzozdowce. The painting, which has been worshiped since the 17th century, at first, only in the local parish church, later in the entire so-called Recovered Territories, continues to awake sublime and godly feelings in Catholic believers. This article concerns the cult of the Holy Image, which, at first, occurred in the parish church in Brzozdowce, and now exists also in the Co-Cathedral of St. John the Baptist in Kamień Pomorski, where it was brought during the deportation by the parishioners of Brzozdowiec. The paper presents the history of the village, parish and church in which the holy image was placed for almost 300 years. Manifestations of the cult and initiatives taken on this account are also presented. The phenomenon of the painting is that it has become not only an object of prayers, but also an icon of faith and heritage of the ancestors of the land of Brzozdowce. Special devotion of only the few current inhabitants of Brzozdowce and their descendants testifies to the love of God and intense Polish patriotism. The painting still gathers with it numerous crowds of believers who desire to receive the abundance of God's gifts for themselves and their loved ones.

Key words: Crucified Jesus, The Passion of the Lord, Exaltation of the Holy Cross, Our Lady of Sorrows, Brzozdowce, Kamień Pomorski, cult of painting, miracle

Nota o Autorze

Ksiądz **Mateusz PAKUŁA** – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamińskiej, magister teologii (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego) i licencjat teologii w zakresie liturgiki (UKSW, 2020), student III roku studiów doktoranckich na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obecnie przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka SAC, *Tajemnica kapłaństwa w celebracji roku liturgicznego w świetle Mszału rzymskiego Pawła VI*.

Kontakt e-mail: mateusz.pakulax@wp.pl

KS. MATEUSZ PAKUŁA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

PIERWSZE NA ŚWIECIE SANKTUARIUM DZIECI FATIMSKICH W SZCZECINIE

Słowa kluczowe: Fatima, Objawienia Matki Bożej, nabożeństwo fatimskie, sanktuarium, kult dzieci fatimskich

1. Wprowadzenie. 2. Historia powstania pierwszego na świecie sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie. 3. Geneza kultu pastuszków z Fatimy w Szczecinie. 4. Formy kultu i działania duszpasterskie podejmowane w sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie. 5. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Orędzie fatimskie na dobre wpisało się w życie duszpasterskie nie tylko Kościoła w Portugalii, ale również w życie duchowe całego katolickiego świata. Także w Polsce procesje fatimskie, różańcowa modlitwa o pokój, wynagradzające nabożeństwa pierwszych sobót miesiąca i inne inicjatywy związane z przesłaniem z Fatimy, stały się już niemalże tradycją wielu wspólnot parafialnych. Kult świętych w Kościele, którego korzenie tkwią już w Starym Przymierzu, jest elementem, który na pewno odróżnia go od innych niechrześcijańskich wspólnot religijnych. Na tej płaszczyźnie dochodziło również na przestrzeni wieków do niemałych sporów, chociażby kwestia ikonoklazmu. Mimo niejednokrotnie niezbyt sprzyjających warunków, kult obrazów z wizerunkami Chrystusa, Maryi Dziewicy czy świętych i błogosławionych do dziś ma się dobrze i jest chyba nieodłącznym elementem dzisiejszego obrazu Kościoła katolickiego. Przez kult obrazów – rzecz jasna – rozumie się kult samego Boga, który objawił swoją dobroć i miłość w życiu oraz działalności konkretnego świętego. Można również pokusić się o stwierdzenie, że kult świętych niewątpliwie podlega czasowi, który bezapelacyjnie poddaje go też nieustannej weryfikacji. Postacie, które kiedyś otaczano wielką czcią, dzisiaj są już nieznane, a ich miejsce zajmują inni wybrańcy Boży (oczywiście ustępują oni miejsca innym postaciom tylko w ludzkiej pamięci), orędujący za ludźmi w bardzo konkretnych przestrzeniach życia.

Orędzie Matki Niepokalanej z Fatimy było w zasadzie od początku objawień obecne w życiu Kościoła. Jeszcze bardziej podkreślano je w 2017 r., kiedy to obchodzono 100. rocznicę objawień Maryi, trójce ubogich portugalskich dzieci: Hiacyncie i Franciszkowi Marto oraz Łucji dos Santos¹. To dzięki nim, sława „Fatimskiej Pani” wołającej o pokój i nawrócenie swoich synów i córek rozeszła się na cały świat.

Oprócz samego kultu fatimskiego, można zauważyć tendencje do coraz większego podkreślania roli wspomnianych dzieci, które każdego 13. dnia miesiąca otrzymywały od Maryi pełne troski przesłanie. Należy zwrócić uwagę, że te małe istoty stały się nosicielami maryjnego głosu, który pełen miłości do swoich dzieci nawoływał do pokuty i umartwienia w duchu wynagradzania Bogu za grzechy ludzkości. Dlatego niniejszy artykuł traktować będzie przede wszystkim o nowym doświadczeniu, które stało się udziałem chociażby archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, na terenie której powstało pierwsze na świecie sanktuarium Dzieci Fatimskich. Tekst został podzielony (oprócz wstępu i zakończeniu z podsumowaniem) na trzy główne części: 1) historię powstania pierwszego na świecie sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie, 2) genezę kultu pastuszków z Fatimy w Szczecinie, 3) formę kultu i działania duszpasterskiego podejmowanego w sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie.

2. HISTORIA POWSTANIA PIERWSZEGO NA ŚWIECIE SANKTUARIUM DZIECI FATIMSKICH W SZCZECINIE

Sanktuarium mieści się przy parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Szczecinie, na osiedlu Kasztanowym. Parafię erygował 20 sierpnia 1998 r., ówczesny metropolita szczecińsko-kamieński arcybiskup Marian Przykucki². Nowa placówka duszpasterska nie posiadała jeszcze ani domu parafialnego, ani miejsca do sprawowania liturgii. Msze św. i nabożeństwa początkowo celebrowano w pomieszczeniu w bloku mieszkalnym. Niebawem uzyskano pozwolenie na budowę kościoła i plebanii³. Powołanie parafii w tym miejscu nie spotkało się z entuzjazmem tutejszych niewierzących mieszkańców. Ilekroć miejscowy proboszcz sprawował Mszę św. w tymczasowym miejscu, usiłowano mu skutecznie przeszkadzać⁴. Do aktów wandalizmu, nie tylko słownych, dochodziło również podczas udzielania sakramentu bierzmowana przez arcybiskupa Zygmunta Kamieńskiego. Jak pisał miejscowy proboszcz ks. M. Maciążek: *Niska frekwencja w niedzielnych i świątecznych Mszach świętych odzwierciedlała*

¹ Franciszek i Hiacynta zostali kanonizowani przez papieża Franciszka 13 maja 2017 r. w Fatimie, por. *Peregrinatio in «Sanctuarium Nostrae Dominae de Fatima»*, AAS 59 (2017) nr 6, 605–608. Proces beatyfikacyjny najstarszej z trójki dzieci – Łucji otworzył papież Benedykt XVI 13 lutego 2008 r. w trzecią rocznicę jej śmierci. 13 lutego 2017, w dwunastą rocznicę jej śmierci, zakończył się diecezjalny etap procesu beatyfikacyjnego i dokumenty zostały skierowane do Stolicy Apostolskiej.

² Por. Kronika parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Szczecinie, t. I, 3.

³ Tamże.

⁴ W czasie pasterek i innych nabożeństw wrzucano do kaplicy petardy.

obojętność mieszkańców wobec Boga i Kościoła⁵. Raz po raz pojawiały się drobniejsze lub większe kradzieże z terenu budowy kościoła. Po dłuższym rozeznaniu gospodarz parafii udał się na pielgrzymkę do Fatimy, aby w tym świętym miejscu prosić Boga o natchnienie, jak dotrzeć do ludzi w swojej parafii z orędziem ewangelicznym oraz jakie podjąć działania w celu rozwoju duchowego tego miejsca. Tym przełomowym momentem stała się wizyta w Fatimie. Duszpasterz nabrał przekonania, że to właśnie Pani Fatimska wspomůže go szczególnie w przeciwstawieniu się panującej wrogości oraz w rozwoju kultu Bożego w tej parafii. W czasie głównych uroczystości w Fatimie, 13 października 2005 r., arcybiskup Sewilii kardynał D. Carlmo Amigo Vallejo, pobłogosławił figurę Matki Bożej Fatimskiej z przeznaczeniem jej do parafii w Szczecinie⁶. Natomiast papież Benedykt XVI pobłogosławił koronę dla szczecińskiej figury⁷.

Kult fatimski rozwijał się mimo wciąż niesprzyjających warunków. Momentem przełomowym były misje święte prowadzone przez ojców franciszkanów, którzy otrzymali stosowne pozwolenie dokonania egzorcyzmów miejsca i społeczności. Uroczyste odnowiono przyrzeczenia chrzcielne, wyrzeknięto się szatana, odprawiono nabożeństwo uzdrowienia oraz wyruszono z głoszeniem Słowa Bożego na ulice parafii⁸. W marcu 2013 r. arcybiskup metropolita wydał dekret zezwalający na używanie tytułu kościoła parafialnego jako *sanktuarium Dzieci Fatimskich*⁹. 4 października 2014 r. prawnie erygował sanktuarium ze wszystkimi przysługującymi przywilejami¹⁰. W 100. rocznicę objawień w Fatimie w 2017 r. obchodzono po raz pierwszy odpust ku czci dzieci fatimskich. 13 maja tegoż roku odbyło się diecezjalne dziękczynienie za dar kanonizacji Franciszka i Hiacyncy, a 9 września, w piątą rocznicę wprowadzenia relikwii świętych, dokonano aktu dedykacji jedynego na świecie sanktuarium Dzieci Fatimskich z wierną repliką miejsca objawień¹¹.

3. GENEZA KULTU PASTUSZKÓW Z FATIMY W SZCZECINIE

Kult pastuszków fatimskich ma swoje źródło w Objawieniach Maryi oraz w modlitwie różańcowej o dar nawrócenia grzeszników i pokój na świecie. Szczególnym momentem, który staje się swego rodzaju cezurą przyszłego kultu świętych dzieci z Fatimy, było zainicjowanie od 13 maja 2009 r. wspólnej modlitwy grupy dziecięco-młodzieżowej, codzienne odmawiającej różaniec. Zawiązała się wówczas

⁵ M. Maciążek, *Historia parafii świętego Tomasza Apostoła w Szczecinie – osiedle Kasztanowe*, Szczecin 2018, rps, 1.

⁶ Por. tamże, 3.

⁷ Por. *Kronika parafii świętego Tomasza Apostoła w Szczecinie – osiedle Kasztanowe*, t. V, 23–39.

⁸ Por. tamże, 4.

⁹ Por. Archiwum Kurii Metropolitarnej Szczecińsko-Kamińskiej, *Dekret ustanawiający sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie*, LSz45-1/2013.00

¹⁰ Por. tamże, LSz45-1/2014.

¹¹ Por. D. Bożek, *Katechetyczne przesłanie z Fatimy w kontekście działań pastoralnych Sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie*, Szczecin 2019, mps, 43.

wspólnota *Nieustającego Różańca*, która za czas modlitwy obiera sobie dwudziesty dzień każdego miesiąca¹².

25 lutego 2017 r., dla uczczenia 100. rocznicy Objawień Fatimskich, parafia uroczysto obchodziła odpust ku czci dzieci z Fatimy. Liturgicznemu zgromadzeniu przewodził arcybiskup Andrzej Dzięga, metropolita szczecińsko-kamieński wraz z biskupem Stanisławem Stefankiem SChr z Łomży. Od tego pierwszego uroczystego odpustu zaczęto zanosić modlitwę szczególnie przez pośrednictwo św. Franciszka i św. Hiacynty. Oprócz formularza mszalnego ku ich czci, odmawiana jest również litania. Ponadto z okazji różnych świąt i uroczystości przygotowywane są tzw. *przysmaki pokutne dzieci fatimskich*.

Przyczynkiem do rozwoju kultu świętych pastuszków była w 2018 r., wizyta dziesięcioletniego Brazylijczyka Lucasa de Olivera, który w wyniku upadku z siódmego pietra doznał stłuczenia czaszki i mózgu. Jego stan oceniany był jako krytyczny, dlatego konsylium lekarskie orzekło, że jeśli chłopiec przeżyje to będzie niepełnosprawny umysłowo. Rodzina modliła się wówczas o łaskę uzdrowienia. O modlitwę poproszono miejscowe siostry karmelitanki. Jedna z sióstr zaczęła modlitwę właśnie do dzieci z Fatimy. Lucas przeszedł skomplikowane operacje, a następnie przebywał w śpiączce przez 7 dni. W tym czasie miał widzenie Pana Boga, który miał mu złożyć propozycję. Mógł wraz z pastuszkami z Fatimy pójść do nieba lub wrócić na ziemię. Zdecydował, że chce wrócić do swojej siostry. Po dwóch tygodniach Lucas opuścił szpital w pełni władzy umysłowej i fizycznej. Ten fakt uznano za cud¹³.

Ciekawostką jest fakt, że w momencie kiedy Lucas leżał w śpiączce, w tym samym czasie arcybiskup Andrzej Dzięga zezwolił na stosowanie nazwy sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie¹⁴.

4. FORMY KULTU I DZIAŁANIA DUSZPASTERSKIE PODEJMOWANE W SANKTUARIUM DZIECI FATIMSKICH W SZCZECINIE

Podstawową formą kultu w przedstawianym sanktuarium jest nabożeństwo pięciu pierwszych sobót miesiąca¹⁵, które jest odpowiedzią na pięć bluźnierstw¹⁶ jakie popełniają ludzie wobec Niepokalanego Serca Maryi. Gdyż Matka Boża zapewniała,

¹² Por. M. Maciążek, dz.cyt., 6.

¹³ Por. M. Pabis, *Powrócił do życia*, Dobre Nowiny nr 9 (42), 10.2018, 8.

¹⁴ Por. D. Bożek, dz.cyt., 45.

¹⁵ Na odprawienie tego nabożeństwa składa się spowiedź wynagradzająca grzechy i zniewagi zadane Niepokalanemu Sercu Maryi, z przyjęcia Komunii św. wynagradzającej, odmówienia cząstki różańca i piętnastominutowego rozważania.

¹⁶ Są to: bluźnierstwa przeciw Niepokalanemu Poczęciu; przeciwko Jej Dziewictwu; przeciwko Bożemu Macierzyństwu, kiedy jednocześnie przyjmuje się Ją jako matkę człowieka; bluźnierstwa tych, którzy starają się publicznie (otwarciem) zaszczerpić w sercach dzieci obojętność, wzgardę, a nawet nienawiść do tej Niepokalanej Matki; bluźnierstwa tych, którzy urągają Jej bezpośrednio w Jej świętych wizerunkach.

że praktykowanie tej modlitwy pozwoli na uzyskanie szczególnego wsparcia w godzinie śmierci, w postaci szczególnych łask dla wszystkich odprawiających to nabożeństwo¹⁷. Ta forma modlitwy fatimskiej została zatwierdzona dekretem z 13 września 1939 r., zezwalając na jej odprawianie¹⁸.

Kolejnym ważnym elementem w kulcie fatimskim jest procesja fatimska każdego trzynastego dnia miesiąca od maja do października. Dzień i miesiąc obchodu jest podyktowany rzeczywistymi spotkaniami w tych dniach Maryi z portugalskimi dziećmi. Nabożeństwo to ma formę wspomnianej procesji z figurą Matki Bożej Fatimskiej, podobnie jak w sercu objawień przy bazylice Różańca Świętego w Fatimie¹⁹. Warto wspomnieć, że ważnym i bardzo popularnym nabożeństwem w szczecińskim sanktuarium jest Różaniec, który stanowi podstawę całego kultu. Odmawiany jest przed każdą wieczorną Mszą św.

Oprócz nabożeństw istotnym elementem jest również Eucharystia sprawowana w dzień wspomnienia dowolnego świętych pastuszków, który przypada na 20 lutego. Poniżej prezentowany jest formularz mszalny obchodu tegoż wspomnienia w języku polskim²⁰:

Ant. na wejście	Kolekta
Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. (por. Mt 18, 3)	Boże nieskończenie dobry, który miłujesz niewinność i wywyższasz pokornych, spraw abyśmy, naśladowując świętych Franciszka i Hiacyntę, w prostocie serca Tobie służyli i weszli do królestwa niebieskiego. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.
Ant. na komunię	
Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. (por. Mt 11, 25)	Modlitwa po Komunii św.
Modlitwa nad darami	
Pokornie Cię prosimy, Panie, abys przyjął uwielbienie, jakie Ci składamy, zanosząc nasze błagania i dary, odpuść nam nasze winy i daj radość z nawrócenia grzeszników. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen.	Przez ten Boski sakrament, który przyjęliśmy, rozpal w nas, Panie, godną podziwu miłość, która doprowadziła Świętych Franciszka i Hiacyntę do całkowitego oddania się Tobie i rozmiłowania w zbawieniu wszystkich ludzi. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen.

¹⁷ Por. S.M. Kałdon, *Siostra Lucja. Fatimska moc nadziei*, Kraków 2013, 203–205.

¹⁸ Por. C. Cabecinhas, *Znaczenie Fatimy dla Kościoła i współczesnego świata*, w: *Fatima w Bożym planie zbawienia*, red. G. Bartosik, M. Kowalczyk, Częstochowa–Zakopane 2018, 153–160.

¹⁹ Por. C. Ryszka, *Oddziaływanie Sanktuarium Fatimskiego – Polskiej Fatimy w Zakopanem na Krzeptówkach*, w: *Fatima w Bożym planie zbawienia*, red. G. Bartosik, M. Kowalczyk, Częstochowa–Zakopane 2018, 119.

²⁰ Archiwum Parafii św. Tomasza w Szczecinie, formularz mszalny ze wspomnienia św. Pastuszków, mps. Podano nieoficjalne tłumaczenie z j. portugalskiego.

Czymś zupełnie nowym jest odmawianie przed przyjęciem Komunii św. modlitwy, jakiej nauczył Anioł pastuszków:

O mój Boże, wierzę w Ciebie, uwielbiam Cię, mam nadzieję w Tobie i kocham Cię. Proszę Cię o przebaczenie dla tych, którzy w Ciebie nie wierzą, nie uwielbiają Ciebie, nie mają w Tobie nadziei i nie kochają Cię. O Przenajświętsza Trójco, Ojczy, Synu i Duchu Święty, w najgłębszej pokorze uwielbiam Cię i ofiaruję Ci Przenajdroższe Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo Jezusa Chrystusa, obecne na wszystkich Ołtarzach świata, jako wynagrodzenie za zniewagi, świętokradztwa i obojętności, jakimi On Sam jest obrażany. Przez nieskończone zasługi Jego Najświętszego Serca i przez Niepokalane Serce Maryi błagam Cię o nawrócenie biednych grzeszników. Amen.

Ważnym elementem, o którym mówiła Maryja, jest również post. W parafii św. Tomasza w Szczecinie, przy większych uroczystościach i intencjach modlitewnych, zbiera się grupa osób podejmująca umartwienie w postaci postu. Chociażby przy okazji koronacji figury fatimskiej pościło ok. 200 osób z parafii²¹. Nie brakuje również zorganizowanych pielgrzymek do Portugalii i innych miejsc kultu poświęconego Matce Bożej.

Czymś, co wyróżnia szczecińskie sanktuarium spośród innych ośrodków kultu fatimskiego, są niewątpliwie katechezy formacyjne dla dzieci. Katecheza w kościołach parafialnych, szkołach nie jest niczym nowym, aczkolwiek w szczecińskim sanktuarium do tej formy ewangelizacji i duszpasterstwa zaczęto podchodzić szczególnie. Treść spotkań opiera się głównie na tym, co poza *Orędziem Nawrócenia* przekazywała Maryja, a więc: objawienie najważniejszych prawd wiary i nauka modlitwy. Dziecięce katechezy w sanktuarium przygotowuje ks. dr Paweł Płaczek, dyrektor Wydziału Wychowania Katolickiego przy Kurii Archidiecezjalnej Szczecińsko-Kamieńskiej. Zorganizowano też zespół katechetów świeckich, którzy skrupulatnie przygotowują treści katechez²². Poza samym kultem fatimskim sanktuarium wyznaczyło sobie ponadto promowanie tzw. *duchowości fatimskiej*, świętości pastuszków²³. Święty Franciszek jest bowiem wzorem oddania się modlitwie kontemplacyjnej, a św. Hiacynta stanowi wzór współczucia, które realizowało się przez pragnienie zbawienia każdego człowieka²⁴.

Cyklicznie odbywają się różne spotkania dla dzieci. 9 września 2016 r. Eucharystii z udziałem dzieci przewodniczył biskup Antoni Długosz. 10 września 2019 r. zainicjowano I Pielgrzymkę Dzieci do Sanktuarium Dzieci Fatimskich. Co roku organizuje się podobne spotkania, które rozpoczynają się Mszą św., a następnie prowadzone są różne ciekawe gry, zabawy, warsztaty, katechezy dla dzieci przybyłych z różnych zakątków archidiecezji.

²¹ Por. D. Bożek, dz.cyt., 47.

²² Por. tamże, 48.

²³ Por. D. Bożek, dz.cyt., 57.

²⁴ Por. C. Cabecinhas, dz.cyt., 170.

5. PODSUMOWANIE

Kult Matki Bożej Fatimskiej (szczególnie w uroczystej procesji ze świecami z modlitwą różańcową) staje się co raz bardziej popularną formą modlitwy zanoszonej za wstawiennictwem Matki Bożej. Jak widać, wspólnie z nim rozwija się kult dzieci, które stały się narzędziem w rękach Bożych na przekazanie orędzia maryjnego pełnego miłości i troski o zbawienie każdej duszy ludzkiej. Sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie wpisuje się w ten kult maryjny i pastuszków z Fatimy, ze swoim pionierskim pomysłem i jego realizacją. Skarbiec Kościoła katolickiego ma bardzo wiele przykładów wybitnych i pięknych postaci, które swoim życiem były znakami Bożej interwencji w świecie. Aż przyszedł czas na to, by orędziem miłości przekazać przez trójkę małych prostych dzieci. Potrzeba przypomnieć światu, że *jeśli się nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* – nauczał Chrystus (Mt 18, 3). Ta prosta, ale pełna ufności wiara św. Franciszka, św. Hiacynty i Służebnicy Bożej Łucji, jest świadectwem tego, że Ewangelia naucza nienaruszalnej prawdy o umiłowanie tego, co proste i głupie w oczach świata, będące jednocześnie wielką wartością w oczach Bożych.

Dzisiejszy świat bardzo potrzebuje nawrócenia i pokuty, o co zabiegała Maryja. Nabożeństwa fatimskie oraz modlitwa za wstawiennictwem świętych dzieci z Fatimy pozwala żywić nadzieję, że łaska Boża nigdy nie opuści człowieka wierzącego, który borykając się z własnymi słabościami, raz po raz powraca na drogę zbawienia.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Parafii św. Tomasza Apostoła w Szczecinie, formularz mszalny ze wspomnienia św. Pastuszków, mps.
- Archiwum Kurii Metropolitarnej Szczecińsko-Kamieńskiej, *Dekret ustanawiający sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie, LSz45-1/2013*.
- Kronika parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Szczecinie, t. I i V.
- Maciążek M., *Historia parafii świętego Tomasza Apostoła w Szczecinie – osiedle Kasztanowe*, 2018, rps.
- Kałdon S.M., *Siostra Lucja, Fatimska moc nadziei*, Kraków 2013.
- Pabis M., *Powrócił do życia*, *Dobre Nowiny* nr 9 (42), 10.2018.
- Peregrinatio in «Sanctuarium Nostrae Dominae de Fatima»*, AAS 59 (2017) nr 6, s. 605–608.
- Cabecinhas C., *Znaczenie Fatimy dla Kościoła i współczesnego świata*, w: *Fatima w Bożym planie zbawienia*, red. G. Bartosik, M. Kowalczyk, Częstochowa–Zakopane 2018.
- Ryszka C., *Oddziaływanie Sanktuarium Fatimskiego – Polskiej Fatimy w Zakopanem na Krzeptówkach*, w: *Fatima w Bożym planie zbawienia*, red. G. Bartosik, M. Kowalczyk, Częstochowa–Zakopane 2018.

THE WORLD'S FIRST SANCTUARY OF THE CHILDREN OF FATIMA IN SZCZECIN

Summary

This article deals with the cult of Fatima, and what comes with it, also prayers for intercession of the holy shepherds of Fatima: Francisco and Jacinta Marto, and the servant of God Lucia dos Santos. Fatima devotions have become an integral part of Polish Marian spirituality and they can be found in almost every parish ministry. The recent 100th anniversary of Marian apparitions has revived even more worship and all forms of prayer related to the Lady of Heaven's requests, in which She asks to pray the rosary and to do penance for the world, begging for conversions. Over time, attention began to be paid to these three Portuguese child messengers of this proclamation. They are slowly becoming more and more popular, especially in the ministry of children and youth. For this reason, in 2017, the Sanctuary of the Children of Fatima in Szczecin was established. On the initiative of the local parish priest and with the approval of the metropolitan archbishop, the cult of St. Francis and St. Hyacinth Marto is growing and has good prospects ahead. The difficulties encountered during the creation of both parish and church (sanctuary) prove that opposing forces always act to hamper the growth of God's work. However, with God's grace, anything is possible. For the present day, the sanctuary becomes a place of special veneration for God through the intercession of the holy children of Fatima. It is a place where pleas for special individual graces, blessings for the children of the Archdiocese of Szczecin-Kamień and the beatification of the Servant of God Sister Lucia dos Santos are made.

Key words: Fatima, Marian apparition, Fatima apparition, Fatima devotion, sanctuary, cult childrens of Fatima

Nota o Autorze

Ksiądz **Mateusz PAKUŁA** – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, magister teologii (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego) i licencjat teologii w zakresie liturgiki (UKSW, 2020), student III roku na studiach doktoranckich na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obecnie przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka SAC *Tajemnica kapłaństwa w celebracji roku liturgicznego w świetle Mszału rzymskiego Pawła VI*.

Kontakt e-mail: mateusz.pakulax@wp.pl

S. DOROTA CHWIŁA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

TEOLOGICZNE ASPEKTY POLEMIKI MIĘDZY SYNAGOGĄ A KOŚCIOŁEM W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA

Słowa kluczowe: Kościół, Synagoga, Ewangelia Jana, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia

1. Wprowadzenie. 2. Aspekt chrystologiczny. 3. Aspekt pneumatologiczny. 4. Aspekt eklezjologiczny. 5. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Ewangelia według św. Jana, nazwana przez Klemensa Aleksandryjskiego „Ewangelią duchową”¹, jest dziełem głęboko teologicznym. Stanowi świadectwo sytuacji ówczesnej wspólnoty wierzących w Jezusa, która kształtowała swoją tożsamość w konfrontacji z judaizmem. Wspólnota ta określana jest mianem „wspólnoty Janowej”. W większości składała się ona z Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa. Natomiast judaizm po 70 r., kiedy to została zburzona świątynia jerozolimska, przybrał formę judaizmu rabinicznego. Warto podkreślić, że zarówno rodzący się Kościół, jak i judaizm rabiniczny, mają swoje wspólne źródło w judaizmie biblijnym. Zatem rodzi się pytanie: jak doszło do rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi? Co było powodem polemiki, której ślady odnajdujemy w Ewangelii Janowej?

Szukając odpowiedzi na powyższe pytania, należy zauważyć, iż spór ten miał swoje źródło w odmiennym spojrzeniu na fundamentalne prawdy wiary zawarte w Starym Testamencie. Dlatego też w niniejszym artykule zostaną omówione zagadnienia teologiczne, będące przyczyną napięć i konfliktów. Różnice w postrzeganiu tych prawd przez uczniów Jezusa stały się z czasem nie do pogodzenia z ówczesnym judaizmem. Zatem w pierwszym punkcie zostanie omówiony

¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VI 14, 7, 411.

aspekt chrystologiczny polemiki w kontekście starotestamentalnej prawdy o jedyności Boga. W kolejnym punkcie nakreślony zostanie aspekt pneumatologiczny, a tym samym rola Ducha Świętego w życiu Kościoła. Natomiast aspekt eklezjologiczny w odniesieniu do kwestii wybrania Izraela zostanie ukazany jako ostatnie zagadnienie.

2. ASPEKT CHRYSOLOGICZNY

Prawda o jedyności Boga była dla Żydów zasadniczym filarem religii. Jest ona mocno obecna w samym Dekalogu (Wj 20, 3–17), jak również w modlitwie *Szema Izrael* (Pwt 6, 4–9). Ponadto idea monoteizmu wskazywała na wyjątkowość Izraela pośród wszystkich narodów. Stąd też Żydzi, troszcząc się o czystość wiary, byli zobowiązani odrzucać wszystko, co tylko mogłoby jej zagrażać, a co za tym idzie – stanowczo sprzeciwiali się przypisywaniu Jezusowi boskich prerogatyw. Zapewne z tego powodu tożsamość Jezusa jako Syna Bożego stanowi w czwartej Ewangelii ważny motyw polemiki z judaizmem. W związku z tym dalsza analiza będzie stanowiła próbę odpowiedzi na pytania: kim jest Janowy Jezus? Jaki obraz Jezusa przedstawia czytelnikowi wspólnota Janowa, która doświadczała przesładowań, wykluczenia z Synagogi? W świetle czwartej Ewangelii zostaną wyjaśnione określenia, dotyczące samego Jezusa, a które w rezultacie przyczyniły się do rozejścia dróg Kościoła i Synagogi.

Janowy Jezus często ukazany jest w relacji do Ojca. Sformułowanie „ten, który Mnie posłał” bądź „posyłający Mnie” staje się niejako imieniem własnym Boga². Jezus jest Tym, który przychodzi w imieniu Ojca (J 5, 43) i wypełnia Jego wolę (J 6, 29). Ponadto żyje On w doskonałej komunii z Ojcem (J 8, 16; J 10, 30). Co więcej, ich więź jest tak ścisła, iż w Jezusie można zobaczyć Ojca (J 12, 45; 14, 9). Należy zauważyć, iż podkreślenie występującego motywu posłania ma na celu nadanie autorytetu, co zostało wyrażone w sformułowaniach: Ojciec wszystko oddał w ręce Syna (J 3, 35; 13, 3), przekazał Mu władzę (J 17, 2), dał Mu zadanie do wypełnienia (J 4, 34; 5, 36; 17, 4; 18, 11; 19, 30)³. Stąd też Syn nic nie czyni sam z siebie, lecz całkowicie wypełnia wolę Ojca (J 5, 30; 7, 17; 8, 28; 14, 10). W rezultacie przywołane wyrażenia z Ewangelii Janowej wskazują na bliską więź łączącą Ojca z Synem.

Tak zaś przedstawiona relacja Ojciec – Syn pozwala na ukazanie Jezusa jako Syna Bożego. Tytuł ten wyraźnie podkreślony jest w całej teologii Ewangelii Jana. Nawiązuje on do przedstawienia relacji Boga z Izraelem, opisanej na kartach Starego Testamentu, gdzie Bóg był uważany za Ojca całego narodu⁴. Należy jednak zauważyć tu pewną różnicę, gdyż związek Jezusa z Bogiem był o wiele głębszy niż

² M.S. Wróbel, *Obraz Boga Ojca*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, 16.

³ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB IV.1, Częstochowa 2010, 210.

⁴ S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, 47.

związek Boga z Izraelem. Stąd też Jezus nie był jedynie sprawiedliwym Izraelitą, ale Tym, który przychodzi od Boga (J 8, 23). Ponadto istotne wydaje się podkreślenie, iż dla Żydów tytuł ten, przypisywany Jezusowi, był równoznaczny z bluźnierstwem. Świadczą o tym słowa oskarżenia wypowiedziane przed Piłatem, gdzie Żydzi domagają się śmierci Jezusa, gdyż nazywa się Synem Bożym (J 19, 7)⁵. Nie sposób pominąć kwestii, iż odniesienie do Jezusa jako do Tego, który został posłany przez Ojca, i co więcej – uważa się za Syna Bożego, wskazuje na ślady konfrontacji pomiędzy wyznawcami judaizmu rabinicznego a tymi, którzy uwierzyli w Jezusa. Żydzi uważali, że wiara w Jezusa jako Syna Bożego zaprzecza fundamentalnej prawdzie judaizmu jaką był monoteizm⁶.

Motyw synostwa Bożego wiąże się również ze sporem o bóstwo Jezusa. W czwartej Ewangelii mocno akcentowana jest równość Jezusa z Ojcem, która to jednoznacznie wskazuje na bóstwo Chrystusa. Tak więc Jezus twierdzi, iż ten, kto nienawidzi Jego, nienawidzi również i Jego Ojca (J 15, 23.24). Brak poznania Ojca jest utożsamiony z brakiem poznania Syna (J 16, 3). Dodatkowo w Ewangelii Jana niewątpliwie widać, iż Jezus poprzez swoje słowa i czyny nieustannie objawia, iż jest prawdziwym Bogiem równym Ojcu⁷. Dzieła, których dokonuje mają prowadzić do wiary w Jego bóstwo (J 10, 37). Staje się to jeszcze bardziej wyraźne poprzez ukazanie Jezusa jako Pana dziejów i historii. Ma On bowiem władzę nad wszystkimi dziejącymi się wydarzeniami, jest suwerenny i niezależny, poddany jedynie woli Ojca. Ponadto w Ewangelii Jana często pojawia się formuła „Ja Jestem” (ἐγώ εἰμι). Jezus używa tej formuły, odnosząc ją do siebie, a poprzez to nawiązuje do tekstu z Wj 3, 14, opisującego objawienie się Boga Mojżeszowi⁸. Tak więc łatwo można dostrzec, iż chrześcijańskie ujęcie synostwa Bożego wiązało się z przypisaniem Jezusowi wszystkich prerogatyw boskich. Dodatkowo, istotną kwestią wydaje się podkreślenie, iż świadomość bóstwa Jezusa nie pojawiła się od razu, lecz stopniowo wzrastała w rodzącym się Kościele⁹. Chrześcijanie, którzy dobrze znali Stary Testament, zaczęli spotykać się w „imię Jezusa”, modlić się do Niego, co w konsekwencji doprowadziło do wyznawania Go jako swojego Pana i Zbawiciela. A z tym już nie mogli zgodzić się Żydzi, widząc w Jezusie zagrożenie dla monoteizmu. Sprzeciwiali się zatem chrześcijanom przypisującym Mu tytuły, które w Starym Testamencie były odniesione jedynie do Boga.

Kolejnym ważnym określeniem Jezusa w Ewangelii Jana jest tytuł Mesjasza. Termin ten jest pierwszym z tytułów chrystologicznych, obecnych w czwartej Ewangelii. Został on zaczerpnięty z teologii Starego Testamentu, jednak nie pod-

⁵ J 19, 7 – „Odpowiedzieli mu Żydzi: «My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym»” (ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν).

⁶ M.S. Wróbel, „*Ja i Ojciec jedno jesteśmy*» (J 10,30). *Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu*”, w: *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin 2007, 57.

⁷ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 223.

⁸ M.S. Wróbel, *Obraz Boga Ojca...*, art.cyt., 29.

⁹ M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.)*. Na rozdrożu, Wrocław 2016, 180.

kreśla on bóstwa Jezusa¹⁰. W języku hebrajskim oznacza: *Namaszczony*, *Pomazaniec*, natomiast *Chrystus* jest greckim tłumaczeniem tego terminu¹¹. Interesujący wydaje się fakt, iż mimo że słowo „Chrystus” (χριστός) występuje w Nowym Testamencie aż 531 razy, to jedynie w Ewangelii Janowej można odnaleźć transkrypcję aramejskiego terminu „Mesjasz” (Μεσσίας – J 1, 41; 4, 25)¹². Ponadto, znaczące wydaje się również częste występowanie tego pojęcia w Ewangelii Jana w porównaniu z Ewangelią synoptycznymi¹³. Wyraźna różnica rysuje się w momencie, w którym uczniowie dostrzegają mesjańską godność Jezusa. U synoptyków dzieje się to dopiero pod koniec działalności Jezusa. Natomiast w czwartej Ewangelii, już w pierwszym fragmencie, można odnaleźć świadectwo Jana Chrzciciela dotyczące mesjańskiej godności Jezusa (J 1, 29–51). Poza tym w Ewangelii Jana pojawia się również wiele wypowiedzi zawierających wyznanie wiary w mesjańską godność Jezusa. Mianowicie można przywołać m.in. wypowiedzi: Andrzeja (J 1, 41), Samarytanki (J 4, 25.29), jak i Marty (J 11, 27)¹⁴. Ponadto słowa Natanaela potwierdzają, iż istnieje ścisły związek rozumienia pojęcia Mesjasza z wypełnieniem obietnic zawartych w Starym Testamencie. Natanael bowiem mówi o Mesjaszu, iż jest to Ten, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy (J 1, 45)¹⁵.

Należy zauważyć, iż w Ewangelii Jana tytuł ten wzbudzał silne kontrowersje ze strony przywódców żydowskich. Żydzi bowiem wysuwali zarzuty co do pochodzenia Jezusa z Galilei (J 7, 41–42). Byli również przekonani, że Mesjasz ma trwać na wieki (J 12, 34), natomiast Jezus zapowiadał swoją śmierć (J 12, 32–34). Ta pozorna niezgodność, wynikająca z przywołanych oskarżeń, wydaje się lepiej zrozumiała, mając na uwadze technikę nieporozumienia występującą często w czwartej Ewangelii¹⁶. Tak więc Ewangelista wyraźnie wykazuje niewiarę Żydów, którzy nie rozpoznali zapowiedzianego Mesjasza, nawet pomimo dokonywanych przez Niego dzieł (J 10, 24–25). Natomiast ci, którzy uznali Jezusa za Mesjasza, musieli liczyć się z sankcją ekskomuniki z Synagogi i prześladowaniami ze strony przywódców ży-

¹⁰ M.S. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, 219.

¹¹ S. Gądecki, dz.cyt., 50.

¹² J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2002, 349.

¹³ Dla porównania: J – 19, Mk – 7, Łk – 12, Mt – 16.

¹⁴ J 1, 41 – „Ten spotkał najpierw swego brata i rzekł do niego: «Znaleźliśmy Mesjasza» – to znaczy: Chrystusa” (εὐρίσκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα καὶ λέγει αὐτῷ· εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον χριστός).

J 4,25.29 – „Rzekła do Niego kobieta: «Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrytusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko» [...] «Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam: Czyż On nie jest Mesjaszem?»” (λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;).

J 11,27 – „Odpowiedziała Mu: «Tak, Panie! Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat»” (λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος).

¹⁵ Zob. H. Langkammer, *U podstaw chrytologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 100.

¹⁶ Technika nieporozumienia w Ewangelii Janowej została szczegółowo opisana w: A. Paciorek, dz.cyt., 120–121; *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 484.

dowskich (J 9, 22). To zaś pozwala wnioskować, iż spór dotyczący pochodzenia Mesjasza, jak i Jego królewskiej godności, odzwierciedla konflikt pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem rabinicznym pod koniec I wieku¹⁷.

3. ASPEKT PNEUMATOLOGICZNY

Wspólnota Janowa, choć mocno zakorzeniona w teologii starotestamentalnej, przedstawiła specyficzny rys pneumatologii. Ujęcie Ducha Świętego w czwartej Ewangelii wyróżnia się na tle Starego Testamentu, jak i Ewangelii synoptycznych. Dlatego też zasadne wydaje się odniesienie do pneumatologii starotestamentalnej i literatury międzytestamentalnej, by wyraźniej dostrzec specyfikę rozumienia Ducha w Ewangelii Janowej.

W Starym Testamencie Duch określany jest za pomocą hebrajskiego słowa oznaczającego *tchnienie*, *wiatr*¹⁸. Dobrze oddaje to początek Księgi Rodzaju mówiący, iż „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 2). Zatem Duch przedstawiony jest jako ten, który ma swój udział w akcie stwórczym Boga. Potwierdzają to również słowa z Księgi Psalmów, gdzie paralelnie mowa jest o stworzeniu przez słowo i tchnienie ust Bożych (Ps 33, 6). Duch Boży jest postrzegany jako moc, która ożywia pierwotny chaos. Ponadto to właśnie tchnienie Boga udzielało życia pierwszemu człowiekowi (Rdz 2, 7). Co więcej, także prorocy byli obdarowani szczególnym natchnieniem Ducha, który sprawiał, że przemawiali w imieniu samego Boga¹⁹. Warto również zaznaczyć, iż prorocy widzieli silne powiązania szczególnego działania Ducha z czasami mesjańskimi. Stąd też zapowiedź Mesjasza, który miał otrzymać dary Ducha: dar mądrości, rozumu, rady, męstwa, wiedzy i bojaźni (Iz 11, 1–5).

Pewnym pomostem łączącym pneumatologię starotestamentalną z tą przedstawioną na kartach Nowego Testamentu są świadectwa literatury międzytestamentalnej. W pneumatologii rabinicznej Duch rozumiany był, podobnie jak w Starym Testamencie, jako moc i siła, która przenika osoby powołane przez Boga do pełnienia szczególnej misji. Natomiast członkowie wspólnoty z Qumran uważali, iż są oni już obdarzeni Duchem, co sprawiało, że mogą poznać Boże tajemnice i żyć zgodnie z wolą Bożą²⁰. Ponadto podkreślano tu także duży wpływ duchów na istotę ludzką. „Dobry duch” bowiem prowadził wybranych, a „zły duch” doprowadzał do zguby²¹. Mimo że w judaizmie pozabiblijnym duch często przybierał cechy osoby i wydawał się działać samodzielnie, to jednak nie można jeszcze na tym etapie mówić o charakterze osobowym Ducha²².

¹⁷ M.S. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia...*, dz.cyt., 222.

¹⁸ A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, 8.

¹⁹ Tamże, 11.

²⁰ Tamże, 21.

²¹ H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna (ruach-pneuma)*, Opole 1998, 42.

²² Tamże, 30.

W Ewangelii Jana możemy odnaleźć zapowiedzi Ducha Świętego²³, których cechą charakterystyczną jest rys chrystocentryczny²⁴. Przejawia się to w działalności Parakleta, która cała skoncentrowana jest wokół osoby Jezusa i Jego nauki. Duch zatem jest tym, który ma świadczyć o Chrystusie (J 15, 26), nazwany jest również „innym Parakletem” w odróżnieniu od Jezusa, który jest pierwszym (J 14, 16; por. 1 J 2, 1). Ponadto zadaniem Ducha jest kontynuacja misji Chrystusa.

Przywołany powyżej termin Paraklet (παράκλητος) wskazuje na to, iż prześladowana wspólnota otrzymuje zapewnienie Ducha Pocieszyciela, obrońcy, który ma nie tyle wstawiać się za uczniami, co dawać świadectwo o Jezusie. W momencie próby, zwątpienia Duch ma umacniać wiarę w ich sercach. Tak więc z tej zapowiedzi jasno wynika, iż wspólnota Janowa postrzegała Ducha jak Tego, który wspiera w trudnościach, a także, co wynika z dosłownego tłumaczenia, jako „przywołanego na pomoc”. Ponadto Ewangelia Janowa przedstawia Parakleta jako Tego, którego sam Jezus posyła od Ojca (J 15, 26). Zatem widoczna jest tu jedność Ojca i Syna. Duch ukazany jest jako Ten, który pozostaje w ścisłej relacji zarówno do Ojca, jak i do Syna²⁵. Wskazuje to na równość Ojca, Syna i Ducha, a co się z tym wiąże – na bóstwo Ducha Świętego. Pomimo iż dopiero w późniejszych wiekach twierdzenie to zostało przyjęte jako dogmat wiary, to jednak można już tutaj dostrzec źródło tej nauki²⁶.

Kolejnym wyrażeniem na określenie Janowego Parakleta jest *Duch Prawdy* (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Należy zwrócić uwagę, iż w czwartej Ewangelii termin *prawda* (ἀλήθεια) oznacza przede wszystkim objawienie, które przyniósł Chrystus. Co więcej, pojęcie to może wskazywać na Prawdę, którą jest Jezus, sam bowiem mówi o sobie, iż jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Tak więc zadaniem Ducha nie jest objawienie światu jakiejś nowej prawdy, ale Jego działanie ma być przedłużeniem ziemskiej działalności Jezusa²⁷. Ma On objawiać Prawdę, którą jest sam Jezus. Ponadto, po odejściu Jezusa do Ojca, Duch ma pozostać z uczniami na zawsze (J 14, 16) i uczynić wspólnotę uczniów miejscem nowej obecności Jezusa²⁸. Dzięki temu wszyscy wierzący mają udział w komunii Ojca i Syna, która wyraża się w ich wzajemnej miłości.

W trzeciej zapowiedzi Parakleta (J 15, 26–27) zostaje odsłonięta kolejna ważna cecha. Mianowicie jest nią osobowy charakter Ducha. Wskazuje na to męska forma zaimka (ἐκεῖνος), która występuje w J 15, 26. Trzeba zauważyć, iż zachodzi tu pewna zmiana, gdyż grecki termin *Duch* (τὸ πνεῦμα) jest rodzaju nijakiego, natomiast zaimek ἐκεῖνος wskazuje na rodzaj męski. Modyfikacja ta ma na celu podkreślenie prawdy, iż Duch Święty jest osobą²⁹. Stąd też można wnioskować, iż wspól-

²³ J 14, 15–17.26; 15, 26–27; 16, 7–11.13–15.

²⁴ H. Langkammer, *Pneumatologia biblijna...*, dz.cyt., 146.

²⁵ J. Gnilka, dz.cyt., 374.

²⁶ Dogmat o bóstwie Ducha Świętego został ostatecznie sformułowany na I Soborze Konstantynopolitańskim w 381 r. – zob. W. Breuning, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Nauka o Bogu*, tłum. z niem. J. Fenrychowa, Kraków 1999, 160.

²⁷ H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii Czwartej Ewangelii*, Kielce 2012, 549.

²⁸ Tamże, 550.

²⁹ A. Jankowski, dz.cyt., 41; zob. także R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI): Introduction, Translation, and Notes*, London 2008, 89.

nota Janowa postrzegala Ducha nie jako bezosobowa siłę, przez która był określany w Starym Testamencie, lecz jako odrębną osobę. Co więcej, można zauważyć iż Duch w Ewangelii Jana często przedstawiany jest analogicznie do osoby Jezusa. Świadczą o tym podobne wyrażenia odnoszące się zarówno do Syna, jak i Ducha. Jezus i Duch przychodzą bowiem na świat od Boga (J 16, 28; 15, 26a) i dają świadectwo (J 8, 17–18; 15, 26b)³⁰. Ponadto o osobowym rozumieniu Parakleta świadczą również czynności, które wykonuje, gdyż to On jest ich podmiotem. Co więcej, czwarta Ewangelia ukazuje, iż Duch jest Kimś innym od Ojca i Syna, jest odrębną osobą. Jest to szczególnie widoczne w słowach Jezusa, kiedy mówi o „innym Paraklecie” (J 14, 16). Dlatego też, tak jak Jezus – „pierwszy Paraklet” – jest osobą, tak Duch, będący „drugim Parakletem”, również powinien być rozumiany osobowo³¹. Ponadto Duch jest także różny od Ojca, gdyż jest posłany przez Jezusa od Ojca (J 15, 26). Przywołane argumenty pozwalają sądzić, iż temat osobowej istoty Ducha Świętego stanowił bardzo ważny motyw w Ewangelii Jana.

Nie sposób pominąć faktu, iż wykluczona wspólnota Janowa doświadczała obecności Ducha jako tego, który daje świadectwo o Jezusie (J 15, 26). Zapewne był to istotny aspekt dla uczniów, którzy doświadczali trudności, nienawiści ze strony wrogiego świata. Warto zaznaczyć, iż świadectwo to miało mieć charakter chrystocentryczny, gdyż jego przedmiotem jest sam Jezus³². Ponadto należy zauważyć, iż świadectwo Parakleta jest skierowane bezpośrednio do uczniów, nie zaś do świata³³. Ma ono umacniać uczniów w przekonaniu, że nie są sami, szczególnie w doświadczeniu wrogości, czy też prześladowania. Świadectwo Parakleta o Jezusie ma również utrzymać wiarę uczniów i zachować przed zgorszeniem w momencie próby. Co więcej, poprzez świadectwo dokonujące się w sercach wierzących, Paraklet ma uzdolnić uczniów do bycia świadkami Chrystusa wobec świata (J 15, 27)³⁴. Warto zauważyć, iż z funkcją świadczeniową Parakleta wiąże się również jego aspekt sędziowski³⁵. Na kartach Ewangelii Jana ukazany jest proces, który toczy się między Jezusem a światem. Świat odrzuca Jezusa i nie przyjmuje Jego nauki, co zaś prowadzi do prześladowania wierzących. W tej sytuacji zadaniem Ducha jest dawanie świadectwa o Jezusie wśród uczniów. Paraklet staje się w nich obrońcą prawdy o Jezusie³⁶. Zatem można stwierdzić, iż wspólnota Janowa postrzegala rolę Ducha Świętego jako tego, który umacnia ich w momentach trudności, prześladowań. Ponadto uzdalnia on do dawania świadectwa wobec świata. To zaś zewnętrzne świadectwo uczniów ma swoje źródło w uprzednim świadectwie, jakie Duch daje o Jezusie w sumieniach wierzących³⁷.

Omawiając pneumatologię nakreśloną w Ewangelii Jana, należy zauważyć pewną nowość, która w konfrontacji z judaizmem rabinicznym, mogła stać się przy-

³⁰ H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego...*, dz.cyt., 543.

³¹ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. z niem. Jan Tyrawa, Wrocław 1996, 262.

³² J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006, 301.

³³ Tamże, 302.

³⁴ A. Paciorek, dz.cyt., 258.

³⁵ J. Kręcidło, dz.cyt., 302.

³⁶ Tamże, 303.

³⁷ M.S. Wróbel, *Świadectwo Jana Chrzyciela w czwartej Ewangelii*, *Verbum Vitae* 28 (2015), 218.

czyną konfliktu. Mianowicie trzeba podkreślić, iż istotną kwestią dla Żydów, jak i dla uczniów Jezusa, była wierność Bogu i Jego przymierzu. Jednak w judaizmie pewność trwania w przymierzu łączyła się niewątpliwie z zachowywaniem Prawa³⁸. Żydzi uważali, iż wierne przestrzeganie przepisów Prawa zapewni im życie wieczne. Natomiast chrześcijanie nie upatrywali wierności Bogu jedynie w skrupulatnym przestrzeganiu Prawa. Mieli świadomość, iż sama znajomość Prawa nie wystarczy do życia zgodnego z wolą Bożą. Ewangelia Janowa wyraźnie pokazuje, iż to Paraklet jest tym, który umacnia uczniów, by nie zachwiali się w wierze, nawet pośród prześladowań. Wiara bowiem jest rzeczywistością dynamiczną, która nie może opierać się jedynie na wysiłku ludzkiej woli. Tak więc dla chrześcijan gwarantem trwania w wierze jest Duch Święty, nie zaś zachowywanie przepisów Prawa. Zatem to Duch daje świadectwo o Jezusie w sercach uczniów i umacnia ich wiarę. To odmienne spojrzenie wspólnoty Janowej na pneumatologię musiało zaowocować konfliktem z przedstawicielami judaizmu rabinicznego.

4. ASPEKT EKLEZJOLOGICZNY

W teologii czwartej Ewangelii, obok rozwiniętej chrystologii i nowego ujęcia pneumatologii, pojawia się równie ważny motyw, a mianowicie wątek eklezjologiczny. Warto podkreślić, iż pomimo tego, że termin *Kościół* (ἐκκλησία) ani razu nie pojawia się w Ewangelii Jana, to jednak wspólnota wierzących zajmuje ważne miejsce w treści jej narracji. Potwierdzają to liczne obrazy i motywy eklezjologiczne obecne w czwartej Ewangelii. Kościół bowiem ukazany jest jako oblubienica (J 3, 29), owczarnia (J 10, 1–21), krzew winny i latorośle (J 15, 1–11), a także jako niepodzielona szata Jezusa (J 19, 23n) oraz sieci, które zagarniają ryby różnego rodzaju, a jednak nie ulegają rozdarciu (J 21, 1–14)³⁹. Powyższe wyobrażenia wskazują na głęboką świadomość eklezjologiczną autora Ewangelii. Tak więc można przypuszczać, iż Ewangelia Jana powstała we wspólnocie wierzących, która często określana jest mianem Kościoła Janowego bądź wspólnoty Janowej. Janowy Jezus często zwraca uwagę na budowanie wspólnoty, co jest widoczne w Mowach pożegnalnych, gdzie odnosi się do najważniejszych cech życia wspólnotowego⁴⁰. Szczególny akcent kładzie na przykazaniu miłości, służbie, działaniu Parakleta a także na dawaniu świadectwa w świecie. Ponadto wymowna jest też modlitwa Jezusa o jedność uczniów (J 17, 21–23). Tak więc można zauważyć, iż w czwartej Ewangelii nie ma jedynie mowy o aspekcie instytucjonalnym Kościoła, lecz uwaga skupiona jest przede wszystkim na życiu wspólnoty opierającej się na wierze i wzajemnej miłości⁴¹.

Znamiennym wydaje się fakt, iż Ewangelia Jana nie opisuje sceny powołania uczniów, nie pojawia się także spis Dwunastu. Jednakże Ewangelista kreśli przed czytelnikiem o wiele głębsze przesłanie. Ukazana jest bowiem prawda, iż

³⁸ M. Rosik, dz.cyt., 95.

³⁹ A. Paciorek, dz.cyt., 242.

⁴⁰ S. Mędała, dz.cyt., 215.

⁴¹ Tamże, 215.

aby stać się uczniem Jezusa, należy iść za Nim i pozostawać we wspólnocie z Nim (J 15, 1–11). To zewnętrzne podążanie za Jezusem przekształca się w drogę duchową każdego ucznia, który coraz to bardziej dojrzewa w wierze⁴². Ponadto, warto zwrócić uwagę, że Ewangelista, mówiąc o uczniach, mówi o nich jako o grupie otwartej, do której należą ci wszyscy, którzy wierzą w Jezusa i idą za Nim⁴³. Stąd też do Kościoła Janowego należą zarówno „prawdziwi Izraelici” jak Natanael (J 1, 47), ale również Samarytanie (J 4, 39–42) i Grecy (J 12, 20–21)⁴⁴. Zatem warunkiem przynależności staje się wiara, która wyraża się w ścisłej relacji z Jezusem, a nie więzy krwi, które świadczą o pochodzeniu żydowskim. Ponadto wspólnotę uczniów tworzą konkretne osoby, co potwierdza fakt, iż wiele z nich wymienionych jest po imieniu: Andrzej, Piotr, Natanael, Filip, Maria, Marta, Łazarz⁴⁵.

Uwagę zwraca również to, iż Ewangelista, opisując wspólnotę wierzących w Jezusa, wymienia różne grupy, które do niej należą. Jedną z grup mogli stanowić prozelici, którzy początkowo byli zafascynowani judaizmem, jednak po spotkaniu z Jezusem odkryli w Nim Mesjasza i uwierzyli w Niego. Do drugiej zaś grupy można zaliczyć kryptochrześcijan, uznających wprawdzie Jezusa za Mesjasza, lecz których silny związek z wiarą ojców i strach przed wyłączeniem z Synagogi nie pozwolił na odważne wyznawanie swojej wiary (J 12, 42–43; 19, 38)⁴⁶. Kolejną grupę opisaną w Ewangelii Jana stanowili Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa, a mimo to przeżywali wewnętrzne rozdarcie, gdyż nie chcieli opuszczać ani Jezusa, ani judaizmu⁴⁷. Zatem na podstawie powyższej analizy można wnioskować, iż Kościół Janowy niewątpliwie stanowił grupę mieszaną⁴⁸.

Ponadto wspólnotę Janową tworzyli chrześcijanie, którzy doznali prześladowań ze strony wyznawców judaizmu. Co więcej, doświadczyli oni również wyłączenia z Synagogi, ekskomuniki ze wspólnoty żydowskiej (J 16, 2). Stąd zasadne wydaje się twierdzenie, iż wspólnota ta miała już świadomość swojej odrębności od Synagogi⁴⁹. Ponadto można zauważyć, iż w czwartej Ewangelii Kościół Janowy przeciwstawiony jest Synagodze, jak i tym, którzy nie uwierzyli w Jezusa jako Syna Bożego i zapowiadanego Mesjasza. Warto również zaznaczyć, iż to Jezus był pierwszym, który doświadczył odrzucenia, nienawiści, uczniowie zaś są tymi, którzy dzielą los swojego Mistrza (J 15, 18.20). Dlatego też prześladowania, trudności wydają się dla Kościoła Janowego jedynie naturalną konsekwencją pójścia za Jezusem. Co więcej, uczeń Jezusa ma być przygotowany na nienawiść ze strony wrogiego świata, która może doprowadzić nawet do męczeńskiej śmierci (J 16, 2b). Jednocześnie wezwany jest do tego, by nie utracić wiary mimo doświadczanych prześladowań.

⁴² A. Paciorek, dz.cyt., 238.

⁴³ H. Witczyk, *Eklezjologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, 166.

⁴⁴ Tamże, 193–194.

⁴⁵ M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Kielce 2002, 244.

⁴⁶ Tamże, 241.

⁴⁷ A. Paciorek, dz.cyt., 101.

⁴⁸ M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, dz.cyt., 241.

⁴⁹ H. Witczyk, *Eklezjologia...*, art.cyt., 160.

Jednak wspólnota wierzących nie pozostaje sama w tych zmaganiach. Jezus zapowiada pomoc Parakleta, który będzie świadczył o Nim i poprzez to umacniał ich wiarę (J 15, 26).

Uczniowie Jezusa w czwartej Ewangelii przedstawieni są oddzielnie od „świata”, niejako będący w opozycji do niego (J 15, 19). „Świat” ukazany jest bowiem jako wrogie siły ciemności, które sprzeciwiają się Jezusowi, a w następstwie Jego Kościołowi⁵⁰. Jezus ukazuje, iż między światem a wierzącymi nie jest możliwe jakiegokolwiek porozumienie (por. J 17, 15)⁵¹. Dlatego też nienawiść i prześladowania ze strony świata nie są czymś zaskakującym. Ta świadomość jest głęboko wpisana w życie ucznia Chrystusa. Co więcej, wierzący są wezwani do dawania świadectwa o Jezusie przed światem (J 15, 27).

Warto zaznaczyć, iż Ewangelia Jana odzwierciedla rzeczywistość, w której wielu wyznawców Chrystusa znalazło się w sytuacji oderwania od swoich korzeni judaistycznych⁵². Stąd też świadectwo wiary w Jezusa jako Mesjasza wydaje się szczególnie istotne. Co więcej, można przypuszczać, że w pierwotnej wspólnocie wierzących wyznanie to było mocno związane z określeniem tożsamości chrześcijańskiej, a co w konsekwencji mogło stawać się źródłem problemów (J 9, 22; 12, 42)⁵³. W sytuacji konfliktu wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza stanowiło kryterium podziału między Synagogą a wspólnotą Janową⁵⁴. Dlatego też, w obliczu prześladowań ze strony świata, Kościół Janowy potrzebuje umocnienia w wierze i w nowej tożsamości chrześcijańskiej. To wezwanie do odważnego dawania świadectwa o swojej przynależności do Jezusa może stanowić również zachętę skierowaną do kryptochrześcijan, którzy bali się publicznie wyznawać swoją wiarę. Widać, że Kościół Janowy był mocno związany z judaizmem i fakt separacji od wiary ojców wydawał się dla niego bardzo trudny.

Ewangelia Jana podejmuje również temat wybrania. Jezus w swojej Mowie pożegnalnej oznajmia uczniom, iż wybrał ich ze świata (J 15, 19b). Wybór ten skutkuje oddzieleniem wierzących od tych, którzy nie przyjęli Chrystusa. Nie oznacza to jednak całkowitej separacji, uczniowie bowiem nadal pozostają w świecie. Niemniej jednak mają być gotowi na negatywną reakcją ze strony świata, która przejawia się we wrogości i nienawiści. Ponadto podejmując temat wybrania, należy podkreślić, iż motyw ten był bardzo istotny dla Żydów, gdyż stanowił jeden z filarów judaizmu Drugiej Świątyni. Żydzi uważali się za Naród Wybrany, który jest szczególnie własnością Boga (Pwt 7, 6; 14, 2). Mając na uwadze tak wielki przywilej, Izraelici byli świadomi swojej wyjątkowości (Pwt 4, 7–8), jak i odrębności od innych narodów. Jednak nie sposób pominąć faktu, iż Żydzi, trwając w oczekiwaniu na przyjście Mesjasza, nie rozpoznali Go, kiedy rzeczywiście się pojawił⁵⁵. Tak więc Izrael odrzu-

⁵⁰ A. Paciorek, dz.cyt., 268.

⁵¹ Tamże, 269.

⁵² M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, dz.cyt., 242.

⁵³ J. Gnilka, dz.cyt., 413.

⁵⁴ F. Manns., *John and Jamnia: How the Break Occurred Between Jews and Christians c. 80-100 A.D.*, Jerusalem 2002, 32.

⁵⁵ M. Rosik, dz.cyt., 188.

cił Jezusa jako Mesjasza i z tego powodu chrześcijanie musieli podjąć się reinterpretacji kwestii wybrania Izraela. Wyznawcy Chrystusa stawiali sobie pytanie, kto jest teraz „prawdziwym Izraelem”? Co więcej, należy zauważyć, iż fundamentem wybrania dla Żydów było przymierze zawarte na Synaju. Na jego mocy Żydzi stanowili Naród Wybrany. Natomiast ci, którzy uwierzyli w Chrystusa, zarówno Żydzi, jak i ci pochodzący z pogaństwa, dostrzegli nową podstawę szczególnego wybrania Boga. Mianowicie było nim Nowe Przymierze zawarte w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁵⁶. Tak więc przejście od Przymierza zawartego na Synaju do Nowego Przymierza dokonuje się jedynie dzięki wierze w Chrystusa⁵⁷. To zaś prowadziło chrześcijan do przekonania, iż to oni są spadkobiercami obietnic danych Izraelowi, gdyż mają udział w Nowym Przymierzu zawartym we krwi Jezusa. Ponadto świadectwem istniejącej polemiki o status *verus Israel* może być określenie Natanaela jako „prawdziwego Izraelity” (J 1, 47)⁵⁸. Jest on tak nazwany z powodu wiary, gdyż wyznaje Jezusa jako Syna Bożego i Króla Izraela (J 1, 49). Na podstawie powyższej analizy można wnioskować, iż relacje Kościoła Janowego z Synagogą wydają się już zerwane, jednakże wciąż żywa była świadomość związku z Izraelem⁵⁹. Co więcej, uwagę zwraca fakt, iż to właśnie wspólnota Janowa uważała siebie za prawdziwy Izrael⁶⁰.

Z polemiką dotyczącą statusu „*verus Israel*” związana jest również kwestia relacji do pogan. Chrześcijaństwo, będąc już od początku religią misyjną, przyczyniało się do tego, iż wiarę w Jezusa przyjmowali nie tylko Żydzi, lecz także poganie. Tymczasem w judaizmie również obecna była idea misyjności, która przede wszystkim następowała w diasporze, szczególnie dzięki obecności synagog i rozpowszechnieniu Septuaginty⁶¹. Jednakże po reorganizacji judaizmu, kiedy to przyjął postać judaizmu rabinicznego, Żydzi chcieli odróżnić się od chrześcijan, co doprowadziło do negatywnego stosunku wobec zjawiska prozelityzmu⁶². Tak więc, o ile początkowo Żydzi mogli znieść obecność judeochrześcijan, gdyż traktowano ich jako grupę wewnątrz judaizmu, tak nie tolerowano obecności pogan wewnątrz swojej wspólnoty. Dlatego mając na uwadze fakt, iż już od początku chrześcijaństwa do Kościoła wstępowało wielu pogan, widoczny staje się kolejny powód sporu na linii Synagoga – Kościół. Stąd też Lud Nowego Przymierza obejmował o wiele szerszy krąg ludzi, gdyż należeli do niego zarówno Żydzi, jak i poganie, którzy uwierzyli w Jezusa.

W całej Ewangelii Janowej widoczna jest również polemika z kolejnym filarem judaizmu, którym była świątynia jerozolimska. Jezus w zapowiedzi prześladowań mówi o wyłączeniu z Synagogi (J 16, 2). Natomiast w rozmowie z Samarytanką zapowiada nadejście godziny, kiedy to nie będzie już kultu ani na górze Garizim,

⁵⁶ H. Witczyk, *Przymierze zawarte na Synaju a Nowe Przymierze zawarte w Chrystusie*, *Collectanea Theologica* 73 (2003) 1, 37.

⁵⁷ Tamże, 72.

⁵⁸ J. Gnilka, dz.cyt., 393.

⁵⁹ Tamże, 392.

⁶⁰ Tamże, 393.

⁶¹ M. Rosik, dz.cyt., 100.

⁶² W. Chrostowski, *Prozelicy*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, 745.

ani w Jerozolimie, gdyż będzie to kult w „Duchu i prawdzie” (J 4, 21.23). Dlatego też pierwsi chrześcijanie szybko zrozumieli, iż prawdziwą Świątynią jest ciało Chrystusa Zmartwychwstałego⁶³. Tak więc po zburzeniu świątyni w 70 r. po Chr., byli przekonani, że nie ma powodu, by czekać na odbudowę świątyni z kamienia. Jednak mimo to w pierwszych latach po zmartwychwstaniu Jezusa, judeochrześcijanie byli wciąż jeszcze związani ze świątynią jerozolimską. Świadczy o tym fakt, iż uczęszczali tam w celu modlitwy (Dz 2, 46; 3, 1), jednak, co wydaje się bardzo istotne, nie po to by składać ofiary⁶⁴. Ta postawa miała swoje źródło w przekonaniu, iż ofiara Chrystusa na krzyżu zastąpiła wszystkie ofiary Starego Przymierza⁶⁵. Tak więc wszystkie ofiary wydają się już bezużyteczne.

Z powyższych analiz nasuwa się wniosek, iż spojrzenie Kościoła Janowego na rolę świątyni było zupełnie różne od perspektywy wspólnoty żydowskiej. Chrześcijanie byli przekonani o teologicznym końcu roli świątyni, gdyż wierzyli, że Chrystus z chwilą śmierci na krzyżu, sam stał się świątynią⁶⁶. Ukazane różnice w spojrzeniu na instytucję świątynną niewątpliwie doprowadziły do narastania konfliktu między wspólnotą Janową a judaizmem rabinicznym.

5. PODSUMOWANIE

Zjawisko rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi było naznaczone wieloma konfliktami i nieporozumieniami, które ostatecznie doprowadziły do całkowitej separacji obu wspólnot. Proces ten miał swoje źródło w odmiennym rozumieniu głównych prawd wiary starotestamentalnego objawienia. W niniejszym artykule zostały zatem wyróżnione trzy polemiczne aspekty teologii Janowej: chrystologia, pneumatologia i eklezjologia.

Chrystologia wykluczonej wspólnoty nakreślona w czwartej Ewangelii ma za zadanie ukazać tożsamość Janowego Jezusa. Jednak wiara w Jezusa jako Syna Boga wydawała się nie do pogodzenia z prawdą o jedyności Boga dla ówczesnego judaizmu. Stąd też to właśnie Jego osoba stała się powodem konfliktu pomiędzy Żydami a judeochrześcijanami. W Nim dokonuje się rozdział pomiędzy Kościołem a Synagogą⁶⁷. Duch Święty jest zaś Tym, który daje świadectwo o Jezusie w sercach uczniów i umacnia ich wiarę. Ponadto wykluczona wspólnota Janowa przekonana jest o stałej asystencji Parakleta, szczególnie w obliczu trudności, prześladowań. To dzięki Duchowi wiara uczniów nie zachwieje się, tak że sami będą mogli kontynuować dzieło Jezusa. Wspólnota Janowa, doświadczając prześladowań ze strony wyznawców judaizmu, określała siebie przede wszystkim jako „wspólnotę aposynagogalną”. Bowiernie z powodu wyznawanej wiary w Jezusa jako Mesjasza była narażona na drastyczne konsekwencje, takie jak: wydalenie ze wspólnoty żydowskiej,

⁶³ F. Manns, dz.cyt., 30.

⁶⁴ M. Rosik, dz.cyt., 66.

⁶⁵ Tamże, 87.

⁶⁶ Tamże, 86.

⁶⁷ M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół...*, dz.cyt., 233.

a nawet na męczeńską śmierć. Poszukując swojej tożsamości przypisywała sobie również status *versus Israel*, gdyż na mocy Nowego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa, stała się spadkobiercą obietnic danych Izraelowi.

BIBLIOGRAFIA

- Breuning W., *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Nauka o Bogu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków: Wydawnictwo M 1999.
- Brown R.E., *The Gospel According to John (XIII–XXI): Introduction, Translation, and Notes*, vol. 29A, London: Yale University Press 2008.
- Gądecki S., *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno: Gaudentinum 1996.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tł. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2002.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: RW KUL 1995.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1982.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. Jan Tyrawa, Wrocław: TUM 1996.
- Theological Dictionary of the New Testament, red. G. Kittel, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1995.
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, red. P. Walewski, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006.
- Langkammer H., *Pneumatologia biblijna (ruach-pneuma)*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1998.
- Langkammer H., *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1976.
- Manns F., *John and Jamnia: How the Break Occurred Between Jews and Christians c. 80–100 A.D.*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 2002.
- Mędala S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Mi 2001.
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin: RW KUL 2000.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław: Chronikon 2016.
- Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL–Jedność 2017.
- Witczyk H., *Eklezjologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław: TUM 2008, t. 2, s. 159–217.
- Witczyk H., *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii*, Kielce: Biblioteka „Verbum Vitae” 2012.
- Witczyk H., *Przymierze zawarte na Synaju a Nowe Przymierze zawarte w Chrystusie*, *Collectanea Theologica* 73 (2003), 1, s. 37–72.
- Wróbel M.S., «*Ja i Ojciec jedno jesteśmy*» (J 10, 30). *Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu*, w: *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 51–62.
- Wróbel M.S., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana: Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- Wróbel M.S., *Obraz Boga Ojca*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław: TUM 2008, t. 2, s. 11–38.
- Wróbel M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół: Studium egzegetyczno-teologiczne czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Kielce: Verbum 2002.
- Wróbel M.S., *Świadectwo Jana Chrzciciela w czwartej Ewangelii*, *Verbum Vitae* 28 (2015), s. 213–233.
- Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallotinum 1996.

THE THEOLOGICAL ASPECTS OF THE POLEMIC BETWEEN THE SYNAGOGUE AND THE CHURCH IN THE GOSPEL OF JOHN

Summary

The Gospel of John is a reflection of the situation of the nascent Church, which shape its identity in confrontation with rabbinic Judaism. The reason for this polemic was a different understanding of the most important theological truths such as Christology, Pneumatology and Ecclesiology. At the center of the dispute was the person of Jesus and those who believed in him as the announced Messiah, were excluded from the Synagogue. The Holy Spirit, as understood by Christians is a Person and as a gift from the Father, was sent to the whole community of the Church. He strengthened the community of believers who gave the testimony of Jesus with great courage.

Key words: The Church, the Synagogue, the Gospel of John, christology, pneumatology, ecclesiology

Nota o Autorce

Siostra **Dorota CHWIŁA** FMA – doktorantka w Szkole Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (dyscyplina: nauki teologiczne, Sekcja Nauk Biblijnych). Zainteresowania naukowe: Ewangelia wg św. Jana, relacje między judaizmem a chrześcijaństwem, Targumy. Kontakt e-mail: dchwila@gmail.com

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Instytut Nauk Biblijnych

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

LOGION O PADLINIE I SĘPACH (Q 17, 37) W TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ (MT 24, 28; ŁK 17, 37C) – JEGO GENEZA, FUNKCJA I ZNACZENIE STUDIUM EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE*

Słowa kluczowe: padlina i sępy, Mt 24,28, Łk 17,37, Q 17,37, ἀετοί, źródło Q, akomodacja językowa, akomodacja teologiczna, tradycja synoptyczna

1. Akomodacja językowa i kulturowa logionu Q 17,37 w tradycji synoptycznej. 2. Hipotetyczna rekonstrukcja oryginału semickiego Q 17,37. 2.1. Składnia zdania podrzędnego Q 17,37a. 2.2. Składnia zdania nadrzędnego Q 17,37b. 2.2.1. Podmiot – orły czy sępy? 2.2.1.1. Gatunek orła lub sępa pasujący do logionu Q 17,37. 2.2.1.2. Charakterystyka orła lub sępa pasująca do logionu Q 17,37. 2.2.1.3. Akomodacja kulturowa logionu Q 17,37 – orły i sępy u Greków i Rzymian. 2.2.1.4. Wnioski. 2.2.2. Orzeczenie zdania głównego Q 17,37b (συναχθήσονται/ἐπισυναχθήσονται). 2.3. Semicka wersja logionu Q 17,37 – możliwe warianty. 2.3.1. Q 17,37 – biblijnym cytatem z Hi 39,30? 2.3.2. Końcowy wniosek. 3. Akomodacja teologiczna logionu Q 17,37 w mowie eschatologicznej (Mt 23–25; Łk 17,20–37). 3.1. Q 17,37 jako cytat-parafraza (*illud dictum*) z Hi 39,30. 3.1.1. Hi 39,30 w mowie eschatologicznej w Ewangelii Mateusza. 3.1.2. Hi 39,30 w mowie eschatologicznej w Ewangelii Łukasza. 3.1.3. Różnice w wykorzystaniu Q 17,37 – zamysł akomodacyjny. 3.1.4. Końcowy wniosek. 3.2. Q 17,37 jako niezależne przysłowie (*proverbium*). 3.2.1. Q 17,37 jako przysłowie u Mateusza (Mt 24,28). 3.2.2. Q 17,37 jako przysłowie u Łukasza (Łk 17,37). 3.2.3. Końcowy wniosek. 3.3. Logion Q 17,37 jako znak (*signum*). 3.3.1. Q 17,37 jako znak u Mateusza (Mt 24,28). 3.3.2. Q 17,37 jako znak u Łukasza (Łk 17,37). 3.3.3. Końcowy wniosek. 4. Zakończenie

Krótki logion Jezusa (Mt 24,28; Łk 17,37c), pochodzący ze źródła Q¹, przedstawia drobne różnice tekstualne między wersją Mateuszową a Łukaszkową. Interpretacja tych różnic może pokazać, jak ewangeliści wykorzystują źródło Q i w jaki sposób

* Niniejszy artykuł ukazał się w czasopiśmie *The Biblical Annals* 4 (2020) 563–598 pod tytułem *Padlina i sępy. Czy logion Q 17,37 jest biblijnym cytatem (illud dictum), przysłowiem (proverbium) czy znakiem (signum)? Analiza egzegetyczno-teologiczna*. W związku z drobnymi uzupełnieniami i korektami w bibliografii i przypisach zostaje opublikowany w formie przedruku ze zmienionym tytułem.

¹ Wydanie krytyczne zrekonstruowanego źródła Q w języku greckim, opublikowane w serii *Hermeneia*, jest owocem międzynarodowego projektu rozwijanego od 1985 r.: *The Critical Edition of Q*, red. P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, J.M. Robinson, (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2008).

dokonują akomodacji słów Jezusa w odpowiednim kontekście, nadając im określony odcień znaczeniowy.

Tabela 1. Synopsa greckich wersji logionu o padlinie i sępach

	Q 17,37	Mt 24,28	Łk 17,37c
Tekst grecki	ὅπου τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄετοί	ὅπου ἐὰν ᾗ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄετοί	ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἄετοὶ ἐπισυναχθήσονται
Tłumaczenie polskie	Gdzie padlina, tam zgromadzą się orły (sępy?)	Gdziekolwiek będzie padlina, tam zgromadzą się orły (sępy?)	Gdzie ciało, tam się i orły (sępy?) zgromadzą

1. AKOMODACJA JĘZYKOWA I KULTUROWA LOGIONU Q 17,37 W TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ

Porównując wersję Mateuszową i Łukaszkową zacytowanego logionu, widać dwie główne różnice. U Mateusza wypowiedź Jezusa ma konstrukcję zdania warunkowego w *modus eventualis*², stąd protaza ma orzeczenie w *coniunctivus praesentis activi* (ἢ od εἶμί, εἶναι), natomiast apodoza ma orzeczenie w *indicativus futuri passivi* (συναχθήσονται od συνάγω, -ειν). Łukasz z kolei przekazuje słowa Jezusa w formie zdania oznajmującego twierdzącego. Zdanie podrzędne jest równoważnikiem bez orzeczenia, w którym nie zauważa się bezpośrednio odcienia hipotetyczności jak u Mateusza (choć jest ono możliwe). Zdanie główne ma zaś orzeczenie w *indicativus futuri passivi* (ἐπισυναχθήσονται od ἐπισυνάγω, -ειν). Składnia Łukaszkowej hipotaksy jest wyraźnie prostsza i ma charakter semityzujący³. To mogłoby sugerować, że Łk 17,37c jest kalką językową Jezusowego logionu pochodzącego z semickiego oryginału źródła Q. Równoważniki zdań odpowiadają bowiem typowej dla składni hebrajskiej i aramejskiej⁴ formie zdania nominalnego.

Na podstawie analizy syntaktycznej można stwierdzić, że wersja Mateuszowa jest wtórna w odniesieniu do Łukaszkowego odpowiednika⁵. Oznacza to, że choć

² M. Golias, *Gramatyka grecka*, wyd. 4 (Warszawa: PWN 1985) 210.

³ Widać to na tle całego dzieła Łukaszkowego, gdzie ewangelista wykorzystuje greckie czasy i tryby (nawet tak rzadkie jak *optativus*) poprawnie i ze zrozumieniem. W szczególności w Dziejach Apostolskich, gdzie nie zależy od źródeł spisanych i pisze z większą płynnością, ukazuje swój osobisty styl i wysoki poziom posługiwania się językiem greckim: F. Bovon, *Luke. I. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia 63A; Minneapolis, MN: Fortress Press 2002) 4–5.

⁴ Chodzi o język średnioaramejski (200 przed Chr. – 200 po Chr.), nazywany też aramejskim bliźnim bądź żydowskim. Należy jednak pamiętać, że w jego obrębie istnieją oboczności dialektyczne, zauważalne w Księdze Daniela (np. אֲרָמָא i אֲרָמָא) oraz targumach Onkelosa i Jonatana.

⁵ „La formulazione al congiuntivo della protasi in Matteo sembra essere secondaria rispetto all’omissione del verbo, tipica dei proverbi, che riscontriamo in Luca...” (P. Müller, „Velocemente

obaj ewangeliści korzystają ze źródła Q niezależnie od siebie⁶, Mateusz dokonuje głębszej filologicznej przeróbki i składniowo dopracowuje Jezusowy logion, dzięki czemu brzmi lepiej i pasuje do języka greckiego⁷. Przekształcając logion, oddala się jednak od jego oryginalnej semickiej formy, której Łukasz pozostał bliższy⁸. To wyjaśniałoby, dlaczego w krytycznym wydaniu źródła Q, zrekonstruowanego w języku greckim, wersja Łukaszcowa – nie tylko ze względu na sekwencję logiów⁹ – powinna być podstawowym punktem odniesienia (Łk 17,37c = Q 17,37 – zob. tabela 1). Z tego też powodu przy rekonstrukcji pierwowzoru semickiego (hebrajskiego czy aramejskiego)¹⁰ powinno się bazować na logionie zapisanym w wersji Łukaszcowej¹¹.

2. HIPOTETYCZNA REKONSTRUKCJA ORYGINAŁU SEMICKIEGO Q 17,37

Rekonstrukcja oryginału semickiego Q 17,37 obejmuje syntaksę zarówno zdania podrzędnego (2.1), jak i nadrzędnego, w którym problemem semantycznym jest tożsamość podmiotu – *orły czy sępy?* (2.2) – oraz orzeczenie

e inevitabilmente – La carogna e gli avvoltoi (Q 17,37)”, *Compendio delle parabole di Gesù* [red. R. Zimmermann] [Brescia: Queriniana 2011] 376).

⁶ Na to wskazują różnice, jakie zauważamy w porządku perykop należących do tzw. *traditio duplex* (obecnych jedynie u Mateusza i Łukasza). Inaczej niż w przypadku perykop pochodzących od Marka. Ich porządek u Mateusza i Łukasza jest niemal identyczny; R.A. Monasterio, A.R. Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Introduzione allo studio della Bibbia; Brescia: Paideia 1995) 64.

⁷ Pozwalałoby to spojrzeć nieco inaczej na wykorzystanie źródła Q przez obu ewangelistów, niż przedstawia się w klasycznych badaniach nad źródłem Q – np. Monasterio – Carmona, *Vangeli sinottici*, 65: „Si ritiene ... che l'ordine originario di Q sia meglio conservato in Lc., ma che Mt. rifletta meglio la forma semitica originaria”. Zob. też. Hoffmann – Kloppenborg – Robinson, *The Critical Edition of Q*, LXXXIX: „It has been generally assumed that Matthew tended to rearrange the sequence of Q in order to create the longer Matthean discourses, but that Luke tended to retain the sequence of Q” (również przypis 1: „This is the justification for the now widely accepted convention of quoting Q by Lukan chapter and verse numbers...”). Zob. też P. Müller, „Velocemente e inevitabilmente”, 376.

⁸ Wtórność Mt 25,27 w odniesieniu do Łk 17,37c nie jest rozumiana w sensie czasowym czy w sensie zależności jednego ewangelisty od drugiego, lecz polega na głębszym (niż u Łukasza) przekształceniu struktury syntaktycznej oryginalnego przysłowia z Q 17,37.

⁹ Tak Hoffmann – Kloppenborg – Robinson, *The Critical Edition of Q*, LXXXIX (z przypisem 1).

¹⁰ Zakłada się, że logia Jezusa w źródle Q zostały spisane w języku aramejskim i później przetłumaczone na język grecki; Monasterio – Carmona, *Vangeli sinottici*, 64: „Si ritiene che Q fosse una fonte scritta in un primo tempo in aramaico, ma ben presto tradotta in greco”. Inaczej John S. Kloppenborg, który w 1987 r. wykluczał istnienie aramejskiego tekstu Q (J.S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* [Studies in Antiquity and Christianity; Philadelphia, PA: Fortress Press 1987] 59: „... there is no convincing proof of a literary formulation in Aramaic [*behind Q – A.Z.*]”). W polemice do niego Matthew Black („The Aramaic Document in Q with Notes on Luke 17.22, Matthew 24.26 (Luke 17.23)”, *JSNT* 40 [1990] 33–41) w 1990 r. ponownie otworzył problem i bronił semickiego oryginału Q.

¹¹ Choć oczywiście niekiedy krytyka tekstu wskazuje, że to wersja Mateusza powinna być punktem wyjścia, i nie tylko jeśli chodzi o sekwencję logiów, jak chcą Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg i James M. Robinson (*The Critical Edition of Q*, LXXXIX): „But in cases where it became clear that the Matthean rather than the Lukan order is that of Q, it is this reconstructed sequence of Q, rather than the Lukan sequence, that is followed”.

συναχθήσονται/ἐπισυναχθήσονται (2.3.). Owa rekonstrukcja pozwoli na odtworzenie, niejako *à rebour*, procesu, który doprowadził do akomodacji językowej i kulturowej Q 17,37.

2.1. SKŁADNIA ZDANIA PODRZĘDNEGO Q 17,37A

W języku hebrajskim strukturę „gdzie ... tam” (ὅπου ... ἐκεῖ) wyraża się za pomocą konstruktów krótszego – ׁשׁ ... בַּאֲשֶׁר (*bā^ašer...šām*)¹², lub dłuższego – ׁשׁ... ׁשׁ בְּמִקוֹם ׁשׁ (*bimqôm ^ašer...šām*). Odpowiedniki aramejskie – תַּמָּן ... תַּמָּן (*ba'tar d^e... tamān*) lub בְּאַתְרַּתְּךָ תַּמָּן ... תַּמָּן (*ba'tar d^etamān... tamān*) – odwzorowują tę samą konstrukcję zdaniową. Należy zauważyć, że owa konstrukcja, zarówno w języku greckim, jak i w rekonstrukcji oryginału semickiego, zawiera w sobie aspekt nieokreśloności¹³, dlatego sytuacja opisana w przysłowiu może wystąpić gdziekolwiek (to będzie miało znaczenie w interpretacji teologicznej). Ponadto na podstawie wersetów Mt 4,28 i Łk 17,37c stwierdza się, że podmiotem zdania podrzędnego w semickim oryginale musiał być rzeczownik w liczbie pojedynczej z rodzajnikiem określonym, oznaczający „ciało” (τὸ σῶμα – hebr. הַבָּשָׂר *habbāsār*, aram. בִּסְרָא *bisrā'*), „padlinę” (τὸ πτώμα – hebr. הַפֶּגֶר *happeger*, aram. פִּגְרָא *pigrā'*)¹⁴ bądź „trupa”, ewentualnie „truchło” (ὁ τραυματίας/τὸ πτώμα – hebr. הַהֵלֵל *hehālāl*, aram. קַטִּילָא *q^etilā'*). Choć każde z tych trzech słów mogło być użyte w oryginale semickim, to jednak spośród nich rzeczownik „ciało” (τὸ σῶμα – hebr. הַבָּשָׂר *habbāsār*, aram. בִּסְרָא *bisrā'*) jest semantycznie najbardziej pojemny, bo zawiera w sobie wszystkie trzy znaczenia: ciało, padlinę i trupa (podobnie jak w języku polskim).

Wybór, które ze słów mogło znajdować się w semickim oryginale, nie jest łatwy. Redaktorzy krytycznego wydania źródła Q – choć opowiedzieli się za uproszczoną konstrukcją syntaktyczną z Łk 17,37c – w tym wypadku poszli za Mt 24,28 i wybrali πτώμα („padlina”) jako *lectio difficilior* (zob. tabela 1). W ich ocenie Łukasz wykazał się większym wyczuciem językowym niż Mateusz i zamiast słowa „padlina” – zbyt makabrycznego i odrażającego¹⁵ – używa σῶμα („ciało”) jako terminu bardziej subtelnego i otwierającego się – jak się okaże – na interpretacje alegoryczne, co póź-

¹² Analogia z syntaksą Sdz 5,27c.

¹³ Owszem, możliwa jest również składnia z rodzajnikiem określonym ׁשׁ... ׁשׁ (aram. בְּמִקוֹם ׁשׁ... ׁשׁ), pod warunkiem, że rodzajnik określony בְּמִקוֹם potraktujemy jako rodzajnik ogólny ze znaczeniem „w każdym miejscu, w którym... tam”. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma: PIB 1923) § 137m, s. 425; B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winiona Lake, IN: Eisenbrauns 1990) § 13.5.1f, s. 244.

¹⁴ Na oznaczenie padliny język hebrajski używa dodatkowo rzeczownika נְבֵלָה *n^ebelā* (aram. נְבֵלָא *n^ebelā*). Dlatego rzeczowniki פֶּגֶר *peger* i נְבֵלָה *n^ebelā* można traktować zamiennie.

¹⁵ Tak też J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005) 980–981; F. Bovon, *Luke. II. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia 63A; Minneapolis, MN: Fortress Press 2013) 524–525.

niej – w ślad za Orygenesem¹⁶ – wykorzystają niektórzy komentatorzy¹⁷. Subtelność słowa σῶμα w wersji Łukaszej stała się dla redaktorów krytycznego wydania Q podstawą wykluczenia go jako *lectio facilior*. Ale czy subtelność/niesubtelność danego słowa może być wystarczającym kryterium przy wyborze danej lekcji? Czy nie jest przypadkiem tak, że raczej wieloznaczność rzeczownika σῶμα w wersji Łukaszej jest *lectio difficilior*, podczas gdy zawężenie jego znaczenia do padliny (πτῶμα) sugerowałoby, że to u Mateusza mamy do czynienia z *lectio facilior*, bo stanowi pewne uproszczenie? Jeśli więc rzeczownik σῶμα w wersji Łukaszej jest *lectio difficilior*, jego semickimi odpowiednikami byłyby hebrajskie słowo הַבָּשָׂר (*habbāšār*) i aramejskie בִּסְרָא (*bisrā*'), niosące w sobie tę samą wieloznaczność, którą Mateusz zawęził do jednego znaczenia¹⁸. W związku z powyższym w niniejszym artykule wybiera się zdanie podrzędne w wersji Łukaszej (ὄρου τὸ σῶμα) jako lekcję bardziej prawdopodobną, wierniej oddającą oryginał semicki źródła Q → hebr. הַבָּשָׂר הַבָּשָׂר (ba'asher habbāšār) = aram. בַּתְרָא דְבִסְרָא (ba'tar d'bisrā').

2.2. SKŁADNIA ZDANIA NADRZĘDNEGO Q 17,37B

W zdaniu głównym, zarówno w wersji Mateuszowej, jak i Łukaszej, podmiotem gramatycznym jest rzeczownik w liczbie mnogiej z rodzajnikiem określonym οἱ ἄετοί („orły”). Oryginał semicki brzmiał prawdopodobnie po hebrajsku הַנְּשָׂרִים (*hannēšārim*) lub po aramejsku הַנְּשָׂרָא (*nišrayyā*'). Problemem jest jednak gatunek ptaka, o którym mówi przysłowie. O ile język grecki dokonuje rozróżnienia między ἄετός („orzeł”) i γύψ („sęp”), o tyle oryginał semicki byłby dwuznaczny, bo słowo הַנְּשָׂר *nešer* (aram. הַנְּשָׂר *nēšar*) może oznaczać i orła, i sępa. Oba gatunki należą do tej samej rodziny jastrzębiowatych (*Accipitridae*), dlatego były mylone przez starożytnych¹⁹.

2.2.1. Podmiot – orły czy sępy?

Spośród 36 gatunków ptaków z rodziny jastrzębiowatych i sokołowatych²⁰ występujących w Palestynie, należy wziąć pod uwagę sześć gatunków ptaków, ponieważ ich wygląd i typologia zachowania wydają się odpowiadać treści logionu Q 17,37 i pomagają w jego zrozumieniu.

¹⁶ Zob. przypis 58. Fragment 98 (niepełny) z komentarza Orygenesza do Ewangelii św. Mateusza pojawia się również jako scholion w komentarzu Piotra z Laodycei do Ewangelii św. Mateusza: C.F.G. Heinrici (red.), *Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums* (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments 5; Leipzig: Dürr 1908) 277, linijki 6–9 + przypisy.

¹⁷ Np. przypis w BT V do Łk 17,37.

¹⁸ Podobnie J. Topel, „What Kind of a Sign are Vultures? Luke 17,36b”, *Bib* 84 (2003) 404, przypis 14: „...it is more likely that Q had σῶμα as the more common term of proverbial speech, and Matthew has specified the original meaning with his πτῶμα”.

¹⁹ W. Speyer, „Geier”, *RAC*, IX, 439–440.

²⁰ Do początku XX w., na podstawie klasyfikacji Karola Linneusza, orły i sępy były przypisane rodzinie sokołowatych (*Falconidae*). Stąd sokół, kania i myszołów (hebr. אַיָּא *ayyā*, aram. תַּרְפִּי *tārāpī*; lub דָּאָא *dā'ā*, aram. דַּיָּא *dayyā*) znajdowały się w jednej rodzinie z orłami i sępami. H.B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine* (London: The Committee of the Palestine Exploration Fund 1884); przedruk (Cambridge – New York: Cambridge University Press 2013).

2.2.1.1. Gatunek orła lub sępa pasujący do logionu Q 17,37

Pierwszym gatunkiem jest orzeł przedni (*aquila chrysaetos*) – hebr. עֲזַיִתָּהּ ‘*oznîyâ* (aram. עֲזַיִתָּהּ ‘*ûziy*) – okaz w Palestynie trudny do zaobserwowania i rzadki na tyle, by stał się bohaterem zrozumiałego szerszemu ogółowi przysłowia. Należy go wykluczyć właśnie ze względu na rzadkość występowania (w samej Biblii hebrajskiej pojawia się zaledwie 2 razy – Kpł 11,13; Pwt 14,12)²¹.

Kolejne dwa gatunki, na które warto zwrócić uwagę, to ścierwnik (*neophron percnopterus*) – רָהָם *rāham* (aram. יֶרְקֵרֵיק *y^eraqreq²²*) i orłosep brodaty (*gypaetus barbatus*) – פֶּרֶס *peres* (aram. אֶר *‘ar*). Również je należy wykluczyć, bo choć występują w Palestynie zdecydowanie częściej, nie mają łysej głowy, a taka cecha charakterystyczna przypisana jest ptakowi opisanemu w Biblii hebrajskiej jako נֶשֶׁר *nešer* (Mi 1,16). Ponadto orłosep, żyjąc w górzystych rejonach Palestyny, ma zwyczaj rozbijania swych ofiar o skały²³, na co wskazuje nie tylko łacińska, alternatywna nazwa tego gatunku (*vultur ossifragus*), ale również jego nazwa hebrajska – פֶּרֶס (*peres*) pochodzi od פָּרַס *pāras* „łamać” (Kpł 11,13; Pwt 14,12)²⁴. Ten zwyczaj zdobywania pokarmu też nie odpowiada charakterystyce ptaka znanego w Biblii hebrajskiej jako נֶשֶׁר *nešer*.

Pozostałe trzy gatunki nie mają osobnych nazw w języku hebrajskim i aramejskim, by można było je fachowo odróżnić (co sugeruje, że były mylone): orzeł cesarski (*aquila heliaca*), sęp płowy (*gyps fulvus*) i sęp kasztanowaty (*aegyptius monachus*). Jest wielce prawdopodobne, że Biblia hebrajska słowem נֶשֶׁר *nešer* (aram. נֶשֶׁר *n^ešar*; arab. نسر *nissr*) opisuje właśnie te trzy gatunki, nie robiąc między nimi jasnego rozróżnienia. Niektórzy badacze są jednak przekonani, że ta nazwa odnosi się głównie do sępa płowego i do bardzo podobnego do niego sępa kasztanowatego, który wyróżnia się ciemniejszym upierzeniem²⁵, więc nie powinno się jej stosować

²¹ BT V, tłumacząc עֲזַיִתָּהּ ‘*ozniâ* „orzeł morski” („rybołów” *Pandion haliaetus*), też wskazuje na niezwykle rzadki w Palestynie gatunek ptaka, który występuje na wybrzeżach Syrii i żywi się wyłącznie rybami (nigdy padliną); Tristram, *The Fauna and Flora*, 107.

²² Semicka nazwa ścierwnika, w szczególności aramejska, prawdopodobnie ma brzmienie onomatopieczne, http://www.ptaki.info/index_ptaki.php (dostęp: 20.10.2020). Grecki termin *ἰέραξ* byłby zapożyczeniem z aramejskiego i nie odnosiłby się do sokoła czy jastrzębia (jak się z reguły tłumaczy), lecz do ścierwnika.

²³ Potwierdza to legenda o śmierci Ajschylosa, głosi ona, że orłosep pomylił łusą głowę poety z kamieniem, na którym chciał rozbić żółwia; Pliny, *Natural History* X, 3 (red. J. Henderson) (LCL 353; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1983): „Ingenium est ei [=vulturi ossifrago – A.Z.], testudines raptas frangere e sublimi iaciendo: quae sors interimit poetam Aeschylum, praedicatam fati (ut ferunt) eius diei ruinam secunda caeli fide caventem”.

²⁴ Tristram, *The Fauna and Flora*, 94: „This magnificent bird, the prince of Vultures, may still be seen in most of the mountainous regions of Palestine, but only singly, or a pair together. Its favourite resorts are the gorges opening on the Dead Sea and the Jordan Valley, especially the ravines of the Arnon and the Callirrhoe, ... They are carrion feeders, but marrow-bones, tortoises and snakes are also favourite delicacies. It carries these up to a great height in the air, and then drops them on a rock or stone, repeating the operation till the prey is thoroughly shattered”.

²⁵ Tak twierdzi Henry B. Tristram (*The Fauna and Flora*, 95): „There can be no doubt of the identity of the bird called «Nesher» by the Hebrews with the Arabic «Nissr» the Griffon Vulture, though rendered «Eagle» by our translators. Not only is this evident philologically, but the expression in Micah

do orła cesarskiego. Warto jednak zauważyć, że choć orzeł cesarski, jak wszystkie orły, rzeczywiście nie ma łysej głowy, to jednak inne cechy mogły sprawiać, że mylono go z sępem. Jego sylwetka z charakterystycznym upierzeniem przypomina sępa, a ponieważ jest mniej płochliwy, łatwiej można go spotkać i zapamiętać. Ponadto występuje w Palestynie częściej niż orzeł przedni²⁶. Częściej można go zaobserwować w pobliżu ludzkich domostw i – co ważne – żywi się również padliną, szczególnie w Palestynie, gdzie o pokarm jest trudno.

2.2.1.2. Charakterystyka orła lub sępa pasująca do logionu Q 17,37

A zatem suma cech zewnętrznych, z którymi kojarzono ptaki opisane jako נִשְׂרִים *n'sārim* (aram. נִשְׂרִין *nišrin*) – bez względu na to, która z tych cech przynależała do konkretnego gatunku (do sępów czy orłów) – stała się podstawą rozmaitych alegorii, porównań i wyobrażeń. Po pierwsze, sylwetki i zwyczaje tych ptaków były w Palestynie łatwe do zaobserwowania w pobliżu ludzkich siedzib. Dlatego kontakt z nimi stawał się częstym doświadczeniem, budzącym w ludziach tam żyjących podziw i grozę. Po drugie, ptaki te charakteryzowały się łysą głową, co przywodziło na myśl ogolone głowy jeńców (Mi 1,16; zob. też Iz 7,20) i w określonym kontekście historycznym bez wątpienia mogło być znakiem złowróżbnym. Po trzecie, sępy są najwyżej latającymi ptakami. Mogą wznieść się na wysokość nawet 11 tys. metrów n.p.m. Dlatego budowanie przez nie gniazd w górskich rejonach i szeroka rozpiętość ich skrzydeł (od 2 do niemal 3 m) od zawsze kojarzyły się z bezpieczeństwem, opieką i siłą (Wj 19,4; Pwt 32,11; Iz 40,31; Jer 48,40; 49,16.22; Ez 17,3; Hi 39,27–28; Ps 103,5; Ab 4). Po czwarte, sępy w odróżnieniu od orła cesarskiego nie lubią latać w pojedynkę (to tłumaczy liczbę mnogą w logionie Jezusa z Q 17,37). Nawzajem obserwują się i zwracają uwagę na znaki pozwalające im spostrzec, czy jeden z nich nie znalazł przypadkiem padliny. Gdy tak się stanie, wykonują szybki manewr polegający na locie schodzącym w dół i do tego stopnia gwałtownym lądowaniu, że po wylądowaniu muszą skakać, by wytracić prędkość.

Orły, z którymi sępy były mylone, są z kolei jednymi z najszybszych ptaków. Orzeł przedni (*aquila chrysaëtos*) przy locie nurkującym może osiągnąć prędkość nawet 320 km/h, przypominając pocisk wystrzelony z broni. Zwyczaj żywienia się padliną wymagał dobrego wzroku, szybkości lotu, a charakterystyczny głos odstraszał od żerowiska inne zwierzęta żywiące się padliną (Pwt 28,49; Hi 39,29–30; Prz 23,5; 30,19; Oz 8,1; Hab 1,8). Żywienie się padliną mogło być interpretowane rozmaicie, np. jako oznaka tchórzostwa, żarłoczności i rytualnej nieczystości, której należało unikać (Kpł 11,13; Pwt 14,12). Z drugiej zaś strony, w środowisku naturalnym taki zwyczaj przyczyniał się do szybkiego usunięcia ciał martwych zwierząt.

(I,16) ... [Nesher], can only apply to the Griffon". Zob. też Topel, „What Kind of a Sign are Vultures?”, 405–406.

²⁶ „The Imperial Eagle is more numerous throughout the country than the Golden [= *aquila chrysaëtos* – A.Z.], nor does it, like its congener, disappear in summer... It is bold and comparatively indifferent to the near approach of man and thus its rich dark plumage, white shoulders, and bronzy head may often be admired at leisure” (Tristram, *The Fauna and Flora*, 99).

Pełnił więc funkcję higieniczną, a w przypadku ludzkich zwłok mógł być traktowany nawet jako forma pochówku²⁷. Jednak Biblia na te dobroczynne skutki działalności orłów i sępów nie zwraca uwagi.

2.2.1.3. Akomodacja kulturowa logionu Q 17,37 – orły i sępy u Greków i Rzymian

Starożytne źródła pozabiblijne potwierdzają, że orły i sępy mylono. Dostrzeżano ich cechy wspólne, a nie zauważano różnic gatunkowych. Pliniusz Starszy (23–79 po Chr.) w *Naturalis historia* pod nazwą *aquila* rozróżnia sześć gatunków orła²⁸: *melanaetos*, *pygargus*, *morphos* (zwany też *percnon* lub *plancus*), *percnopterus* (zwany też *oripelargus*), *gnesion* i *haliaetus*. Nazwy są mylące i nie odpowiadają współczesnej klasyfikacji orłów. Jednak na uwagę zasługuje opis czwartego gatunku, zwanego *percnopterus*:

Quarti generis est percnopterus: eadem oripelargus, vulturina specie, alis minimis, reliqua magnitudine antecellens, sed imbellis et degener, ut quam verberet corvus. Eadem ieiunae semper aviditatis, et querulae murmurationis. Sola aquilarum exanima fert corpora: ceterae, cum occidere, considunt²⁹.

Do czwartego gatunku należy *percnopterus*: zwany też *oripelargus*, [orzeł] o wyglądzie sępa, mający bardzo małe skrzydła, poza tym wyróżniający się wielkością, ale tchórzliwy i zwyrodniały do tego stopnia, że kruk jest w stanie go pokonać. Ma nienasyconą żarłoczność i żałosny głos. To jedyny z orłów, który unosi martwe ciała [do góry]: pozostałe [orły], gdy zabijają [swą ofiarę], siadają [przy niej]³⁰.

Z tekstu wynika, że *percnopterus*, którym jest prawdopodobnie orłosep brodaty, jest zaklasyfikowany jako orzeł, choć z wyglądu i zachowania przypomina sępa. Nie należy tej informacji przypisywać wartości naukowej. Wiemy bowiem, że *Naturalis historia* bardziej niż encyklopedia jest zbiorem mniej lub bardziej uporządkowanych notatek na rozmaite tematy, zebranych z różnych źródeł. O chaosie u Pliniu-

²⁷ Homer, *Iliad* IV, 234–238 (red. J. Henderson) (LCL 170; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1924) 181–182: „Niech w was, Grecy, ten zapal szlachetny nie stygnie/Nie za zdrajcami Kronid są prawicę dźwignie/Którzy świętą przysięgę złamali niegodnie/Na brzydką pójda pastwę sępom za swe zbrodnie“ (tł. F.X. Dmochowski). Zob. też Homer, *Odyseja* XI, 576–579 (red. J. Henderson) (LCL 104; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1919) 442: „Widziałem i Tityosa, syna Gai świętej/Zalegał dziewięć stajañ leżac rozciągnięty/Dwa sępy, jeden z prawej strony, drugi z lewej/Choć ich spędzał, spod skóry darły z niego trzewy“ (tł. L. Siemieński); zob. też *ibidem*, XXII, 27–30 (LCL 104,346): „Na złe-ć wyjdzie, włóczęgo, żeś śmiał zadrzeć z nami/Ale sztuka od razu! Pójdziesz wnet do ojców/Za zabójstwo pierwszego z itackich mołojców/Żywot twój policzony, sępy cię tu zjedzą“ (tł. L. Siemieński). Ponadto zob. też Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt* X, 22 (tł. A.M. Komornicka) (Warszawa: Prószyński i S-ka 2005) 195: „Bakkajowie... tych, którzy oddali życie na wojnie, czczą jak bohaterów...; wobec tego rzucają ich ciała sępom, wierząc, że to święte ptaki”.

²⁸ „Ex his quas novimus, aquilae maximus honos, maxima et vis. Sex earum genera...” (Pliny, *Natural History* X, 6 [LCL 353,294]).

²⁹ Pliny, *Natural History* X, 8 (LCL 353,296). Z tego cytatu korzysta też P. Müller, „Velocemente e inevitabilmente”, 377.

³⁰ Tłumaczenie własne.

sza Starszego może świadczyć to, że zachowanie orłosepa przypisane jest aż trzem gatunkom³¹. Wszystko wskazuje więc na to, że Pliniusz, czerpiąc swoje informacje z różnych źródeł, nie był w stanie ocenić ich wiarygodności i nie zauważył, że podając trzy różne nazwy orłów, odnoszące się – w jego mniemaniu – do trzech różnych gatunków (*morphos*, *perconopterus-oripelargus*, *aquila barbata-ossifraga*), tak naprawdę opisuje tego samego ptaka, i – co więcej – ptaka, który nie był orłem. Niektóre informacje Pliniusza dotyczące bezpośrednio sępów potwierdzają jednak, że latają one niezwykle wysoko, budują gniazda w najwyższych partiach gór, a nawet na trzy dni wcześniej wyczuwają, gdzie pojawi się padlina. Ich obecność była więc uznawana za prorocstwo nadchodzącej śmierci³².

Fakt, że pojawienie się sępów było wróżbą nadchodzącej śmierci, potwierdza Klaudiusz Elian (175–235 po Chr.) w dziele *O właściwościach zwierząt* (*Περὶ ζῴων ιδιότητος – De natura animalium*):

γῦψ νεκρῶ πολέμιος. ἐσθίει γοῦν ἐμπεσῶν ὡς ἐχθρὸν καὶ φυλάσσει τεθνηξόμενον. καὶ μέντοι καὶ ταῖς ἐκδήμοις στρατιαῖς ἔπονται γῦψες, καὶ μάλα γε μαντικῶς ὅτι ἐς πόλεμον χωροῦσιν εἰδότες, καὶ ὅτι μάχη πᾶσα ἐργάζεται νεκρούς, καὶ τοῦτο ἐγνωκότες... λέγουσι δὲ νεοττιᾶν μὴ ὑποπλέκειν γῦπα. τοὺς δὲ αἰγυπιούς, ἐν μεθορίῳ γυπῶν ὄντας καὶ ἀετῶν, εἶναι καὶ ἄρρενας καὶ τὴν χροᾶν πεφυκέναι μέλανας. καὶ τούτων μὲν ἀκούω καὶ νεοττιᾶς δεῖκνυσθαι...³³

Sęp jest wrogo nastawiony do wszelkiego martwego ciała [= γῦψ νεκρῶ πολέμιος]. RzUCA się z góry jak na nieprzyjaciela, pożera je albo wyczekuje aż bliskie śmierci stworzenie wyzionie ducha. Sępy podążają za wojskami maszerującymi w obce kraje i wiedzione proroczym instynktem [μαντικῶς], wiedzą, że idą na wojnę, bo nabrały doświadczenia, iż każda walka pozostawia trupy... Mówią, że sęp nie wije gniazda. Natomiast sępy kasztanowate [albo orłosepy], będące czymś między sępem i orłem, są również samcami i to o ciemnym upierzeniu. Słyszę, że widziano również jego gniazda...³⁴

„Proroczy instynkt” sępów (tu wyrażony za pomocą przysłowka μαντικῶς) mógł być wykorzystywany przez ludzi do odczytywania woli bogów i przyszłości ludzkiego losu, w szczególności nadchodzącej śmierci.

Już Arystoteles pięć wieków wcześniej w swojej *Zoologii* (*Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι – Historia animalium*, VI, 5–6, 563a; IX, 1, 610a; IX, 9–15, 615a) zdaje się wyjaśniać przyczyny, dla których sępy były uważane za ptaki tajemnicze i niewiadomego pochodzenia, co w starożytnym Rzymie augurowie skrzętnie wykorzystywali przy

³¹ Oprócz opisanego *perconoptera*, cechy orłosepa wykazuje wspomniany wcześniej *morphos* i inny gatunek, o którym Pliniusz Starszy pisze: „Quidam adiiciunt genus aquilae, quam barbatam vocant: Tusci vero ossifragam” – Pliny, *Natural History* X, 11 (LCL 353,298).

³² „[Vulturum – A.Z.] nidos nemo attigit: ideo etiam fuere, qui putarent illos ex adverso orbe advolare, falso: nidificant ... in excelsissimis rupibus... Triduo autem antea volare eos, ubi cadavera futura sunt” – Pliny, *Natural History* X, 7 (LCL 353).

³³ Aelian, *Περὶ ζῴων ιδιότητος* II, 46 (LCL 446; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1958) 144. Zob. też I, 45, II, 42, 46; II, 7; IV, 18; XII, 4.

³⁴ Elian odnotowuje przekonanie starożytnych, że wszystkie sępy to samice. Dlatego łączono je z wyobrażeniem Wielkiej Bogini, Matki Natury, zapładnianej przez Ozyrysa (w wierzeniach Egipcjan), a w starożytności chrześcijańskiej nawet z osobą Maryi, Matki Bożej, która poczęła Jezusa bez współudziału mężczyzny. Uważano bowiem, że jaja sępiczy zapładniał wiatr wschodni. Tłumaczenie własne. Por. też Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, 6.

auspicjach i inauguracjach³⁵. Opisując zjawiskowość sępów Stagiryta odnotowuje ponadto ich liczebność i zaskakującą gwałtowność pojawiania się:

Ὁ δὲ γῦψ νεοττεύει μὲν ἐπὶ πέτραις ἀπροσβάτοις· διὸ σπάνιον ἰδεῖν νεοττιὰν γυπὸς καὶ νεοττούς. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ Ἡρόδωρος ὁ Βρύσωνος τοῦ σοφιστοῦ πατὴρ φησὶν εἶναι τοὺς γῦπας ἀφ' ἐτέρας γῆς, ἀδήλου ἡμῖν, τοῦτο τε λέγων τὸ σημεῖον, ὅτι οὐδεὶς ἐώρακε γύπος νεοττιὰν, καὶ ὅτι πολλοὶ ἐξαίφνης φαίνονται ἀκολουθοῦντες τοῖς στρατεύμασιν. Τὸ δ' ἐστὶ χαλεπὸν μὲν ἰδεῖν, ὥπται δ' ὁμως... (VI, 5–6, 563a)³⁶.

Sęp gnieździ się w niedostępnych skałach; dlatego rzadko można zobaczyć gniazdo sępa i jego młode. I w związku z tym Herodoros, ojciec sofisty Bryzona, mówi, że sępy pochodzą z innej, tajemniczej dla nas ziemi, wskazując taki oto dowód, że nikt dotychczas nie widział gniazda sępa i że [ptaki te] zjawiają się nagle w wielkiej ilości, podążając za wojskami. Rzeczywiście jest rzeczą trudną zobaczyć [gniazdo sępa], jednak już je widziano... (VI, 5–6, 563a)³⁷.

Γυπὸς δὲ λέγεται ὑπὸ τινῶν ὡς οὐδεὶς ἐώρακεν οὔτε νεοττὸν οὔτε νεοττιὰν· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἔφη Ἡρόδωρος ὁ Βρύσωνος τοῦ σοφιστοῦ πατὴρ ἀπὸ τινος αὐτὸν ἐτέρας εἶναι μετεώρου γῆς, τεκμήριον τοῦτο λέγων καὶ τὸ φαίνεσθαι ταχὺ πολλούς, ὅθεν δέ, μηδενὶ εἶναι δῆλον. Τοῦτου δ' αἴτιον ὅτι τίκτει ἐν πέτραις ἀπροσβάτοις· ἔστι δ' οὐδὲ πολλαχοῦ ἐπιχώριος ὁ ὄρνις (IX, 9–15, 615a)³⁸.

Niektórzy mówią o sępie, że nikt nie widział ani jego młodych, ani jego gniazda. Więc dlatego Herodoros, ojciec sofisty Bryzona, twierdził, że [ten ptak] pochodzi z innego, wysoko położonego kraju, wskazując jako dowód również to, że [sępy] zjawiają się nagle w olbrzymiej ilości, ale skąd? – dla nikogo nie jest jasne. Przyczyną tego jest to, że ten ptak składa jaja w niedostępnych skałach i że żyje w niewielu miejscach (IX, 9–15, 615a)³⁹.

Niektóre elementy, obecne w powyższym opisie, pojawiają się później u cytowanych już Pliniusza i Klaudiusza Eliana. Arystoteles jednak wydaje się celowo przemilczać wykorzystywanie sępów we wróżbiarstwie. Szkoła perypatetyków, co potwierdza Cynceron w *De divinatione*, była przeciwna wróżbiarstwu z lotu ptaków czy z wnętrzości zwierząt⁴⁰, a sam Cynceron, choć należał do kolegium augurów, traktował tego typu praktyki z przymrużeniem oka⁴¹. Według niego jedynymi elementami pozwalającymi przewidzieć przyszłość była wiedza i doświadczenie. Jednak fakt, że Arystoteles stara się zrozumieć tajemniczość sępów, może być wskazówką,

³⁵ L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. 4 (Warszawa: PWN 2008) 577–587 (zwłaszcza 580–581).

³⁶ Arystoteles, *Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι* VI, 5–6, 563a; 610a; 615a (tł. A.L. Peck) (LCL 438; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1970) II, 244–245.

³⁷ Tłumaczenie własne. Zob. też Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt* (tł. P. Siwek) (Dziela Wszystkie 3; Warszawa: PWN 1992) 478–479.

³⁸ Arystoteles, *Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι* IX, 9–15, 615a (red. i tł. D.M. Balme) (LCL 439; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1991) III, 268–270.

³⁹ Tłumaczenie własne. Zob. też Arystoteles, *O duszy*, 570.

⁴⁰ Wspomniani przez Cyncerona perypatetycy Dicearch i Kratypus uznawali jedynie wieszczby ze snów i te wypowiedziane w szale proroczym (*divinationis genera somniorum et furoris*): Cicero, *De divinatione* I, 5 (red. J. Henderson) (LCL 154; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1923) 228.

⁴¹ Cynceron, powołując się na Katona, twierdził, że wróżący z wnętrzości zwierząt hauryspikowie przy przypadkowym spotkaniu uśmiechają się do siebie porozumiewawczo. „Bo co i gdzie sprawdziło się z tego, co oni przepowiedzieli?”; „Vetus autem illud Catonis admodum scitum est, qui mirari se aiebat quod non rideret haruspex haruspice cum vidisset. Quota enim quaque res evenit praedicta ab istis?” (Cicero, *De divinatione* II, 52 [LCL 154,428]).

iż sępy pośród innych ptaków przyciągały ludzką ciekawość i budziły rozmaite skojarzenia (również te polityczne związane z symbolem orła rzymskiego)⁴².

2.2.1.4. Wnioski

Zarówno ST, jak i źródła pozabiblijne podpowiadają, że ptaki – ἀετοί – w logionie Q 17,37 kojarzyły się ewangelistom i późniejszym słuchaczom nie tyle z konkretnym gatunkiem, ile takimi cechami, jakie w wyobraźni starożytnych ludzi odpowiadały głównie sępom i po części orłom, czyli ptakom nazywanym po hebrajsku נְשָׂרִים *n^ešārim* (aram. נִשְׂרִין *nišrin*). I choć w zrozumieniu logionu najważniejsze są właśnie cechy tych stworzeń, bardziej niż ich gatunkowa przynależność, to na podstawie naszej wiedzy o ptakach, ich wyglądzie, zachowaniu, zwyczajach i obszarze występowania, możemy doprecyzować, że chodzi prawdopodobnie o sępa płowego, sępa kasztanowatego i orła cesarskiego. Jeśli więc tekst grecki Mt 24,28 i Łk 17,37c opiera się na oryginalnym semickim, tłumaczenie rzeczownika ἀετοί nie powinno bazować na grece klasycznej („orły”), ale na jego pierwowzorze semickim, który w swej dwuznaczności („orły” i „sępy”) odnosi się przede wszystkim do sępów. Tłumaczenie zaproponowane w Biblii Tysiąclecia jest więc właściwe i nie powinno być zmieniane.

2.2.2. Orzeczenie zdania głównego Q 17,37b (συναχθήσονται/ἐπισυναχθήσονται)

Ostatnim problemem w rekonstrukcji semickiej wersji logionu Q 17,37 jest orzeczenie zdania głównego, które w Ewangeliach kanonicznych ma dwie formy: krótszą – συναχθήσονται (w wersji Mateuszowej) i dłuższą ἐπισυναχθήσονται⁴³ (w wersji Łukaszej). W zdaniu głównym Mateusz posługuje się czasownikiem συνάγω, często spotykanym zarówno w grece klasycznej, jak i w LXX⁴⁴. Z kolei Łukasz używa ἐπισυνάγω – *verbum compositum*, które jest praktycznie nieobecne w języku greckim klasycznym⁴⁵. Występuje 46 razy w LXX – wyraźnie rzadziej

⁴² Tajemniczość orłów/sępów i ich funkcja we wróżbiarstwie mogły być wykorzystane w akomodacji kulturowej logionu Q 17,37, by widzieć w nim zapowiedź nadchodzącej śmierci (zob. niżej § 3.3). Natomiast powiązanie go z rzymskimi orłami niesionymi na drzewcach przed maszerującymi legionami (tak uważa A.R.C. Leaney, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, wyd. 2 [BNTC; London: Black 1966]; zob. też S. Brown, „The Matthean Apocalypse”, *JSNT* 4 [1979]12) nie ma podstaw w tekście poza ogólnym skojarzeniem ze zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian w 70 r. po Chr. Po raz pierwszy taką interpretację w 1751 r. zaproponował Johann Jakob Wettstein (*Novum Testamentum Graecum* [Amsterdam: Dommer 1751] I; przedruk [Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1962] I, 502).

⁴³ Wszystkie trzy typy tekstu Ewangelii św. Łukasza (aleksandryjski, zachodni, bizantyjski) zgodnie przekazują tekst Łk 17,37 bez żadnych wariantów.

⁴⁴ W rekonstrukcji greckiej wersji źródła Q czasownik συνάγω pojawia się 6 razy: Q 3,17; 11,23; 12,24; 17,37; 19,21.22. Hoffmann – Kloppenborg – Robinson, *The Critical Edition of Q*, 1–564.

⁴⁵ W literaturze greckiej (poza LXX, NT i Flawiuszem) ἐπισυνάγω pojawia się 12 razy, z czego 7 razy u Polibiusza z II w. przed Chr. i za każdym razem jako *participium* (Polybius, *Ἱστορίαι* I, 18; I, 75; V, 65; V, 95; V, 97; XIV, 1; XIV, 2 [red. J. Henderson] [LCL 128, 138, 159; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2010–2011] I, 52, 220; III, 174, 250, 254; IV, 482, 486).

w porównaniu z czasownikiem συνάγω, który w LXX pojawia się 360 razy. W NT ἐπισυνάγω pojawia się 8 razy i tylko u synoptyków: poza Łk 17,37, w Mt 23,37 (2 razy); 24,31; Mk 1,33; 13,27; Łk 12,1; 13,34.

Oba czasowniki συνάγω i ἐπισυνάγω oznaczają „gromadzić”, „zbierać” i najprawdopodobniej odtwarzają hebrajski czasownik קָבַץ *qāḇaṣ*⁴⁶ bądź aramejski כְּנַס *kēnas*. Dlaczego Łukasz wybiera czasownik mniej pospolity i złożony? Zakładając, że pozostaje bliższy semickiej formie Jezusowego logionu, można domniemywać, że jest to pewna wskazówka, której nie należy lekceważyć, choć jakiegokolwiek jej zrozumienie pozostanie hipotezą i przypuszczeniem.

Łukasz, dostosowując technikę narracyjną do stylu historycznych ksiąg biblijnych, podkreśla ciągłość swej Ewangelii z LXX. Naśladuje język LXX i niewykluczone, że – wybierając nieklasyczny czasownik, który ma jednak zaletę występowania w LXX (46 razy) – kieruje się takim zamysłem. Łukasz nie tyle wybiera semityzmy, ile słowa, wyrażenia i sformułowania typowo biblijne. *Verba composita* mogą być tego przykładem. Ich użycie jest uwiarygodnione i nobilitowane przez LXX. Ponadto użycie *verba composita* (choć istniały popularne czasowniki niezłożone w takim samym znaczeniu) już w starożytnych greckich tłumaczeniach ST (alternatywnych do LXX) było pewnym manieryzmem, służącym do jak najwierniejszego odwzorowania oryginału hebrajskiego nawet w liczbie użytych sylab (niekiedy wręcz liter, jak w przypadku tłumaczenia Akwili⁴⁷). Niekiedy za użyciem *verba composita* kryje się troska tłumacza, by jak najwierniej oddać aspekt, funkcję i znaczeniowy odcień hebrajskiej/aramejskiej koniugacji, która wpływała na morfologiczny wygląd hebrajskiego czasownika i jego znaczenie. Mając to na uwadze, można pokusić się o odtworzenie formy morfologicznej semickiego orzeczenia w Q 17,37b.

Po pierwsze, *indicativus futuri passivi* w języku greckim (συναχθήσονται/ἐπισυναχθήσονται ze znaczeniem zwrotnym⁴⁸ – „zgromadzą się”) odpowiada hebrajskiej formie *imperfectum* Nifal lub Hitpael, ponieważ w języku hebrajskim te dwie koniugacje mogą wyrażać stronę zwrotną (*reflexivum*). Wydaje się jednak, że *verbum compositum* ἐπισυνάγω użyte przez Łukasza odpowiadałoby formie Hitpael (aram. Hitpaal) nie tyle ze względów semantycznych, co morfologicznych. Ta forma rozszerza bowiem temat czasownika przez dodanie jednosylabowego przedrostka i podwaja drugą spółgłoskę rdzenną. Mając więcej sylab, jest wyraźnie dłuższa. Jeśli więc Łukasz skrupulatnie chciał odtworzyć semicką formę za pomocą greckiego czasownika, zwracał uwagę również na tego typu niuanse. Z jednej strony

⁴⁶ Teoretycznie mógłby być to również czasownik קָבַר *qābar*. Jednak występuje rzadko (7 razy) w BH. Ponadto tylko w Qal (nigdy w stronie biernej) i zawsze w znaczeniu „gromadzić na kupkę”, „kolekcjonować”, „odkładać na bok”.

⁴⁷ „Aquila intende essere fedele alle sillabe e persino alle lettere dell’originale” (N.F. Marcos, *La Bibbia dei Settanta* [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 6; Brescia: Paideia 2000] 123–124).

⁴⁸ W grece NT *futurum medii* (wraz z *aoristum medii*) zaczyna zanikać, a jego funkcję przejmuje *futurum passivi* („... il futuro e l’aoristo del medio ... cadono in disuso” (F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, wyd. 2 [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2; Brescia: Paideia 1997] 390). *Futurum medii* będzie nadal używane w NT przy deponentiach i czasownikach, które nie mają formy *futurum activi*. Można też zauważyć w przypadku niektórych czasowników oscylowanie między *futurum activi* a *futurum medii* (np. ἀκούω, ζάω, κλαίω); *ibidem*, 136.

starał się zasygnalizować aspekt intensywno-kauzatywny semickiego oryginału, którego w grece nie ma, z drugiej chciał zaś uwypuklić morfologiczne wzdłużenie formy czasownikowej przez dodanie przynajmniej jednej sylaby do greckiego czasownika⁴⁹. Mając więc do wyboru dwie formy – συναχθήσονται i επισυναχθήσονται, wybrał dłuższą. Jeśli taki był zamysł Łukasza, to jego literalizm przypominałby literalizm Akwili, który na początku II w. po Chr. przetłumaczył Biblię Hebrajską na język grecki⁵⁰. Warto jednak zauważyć, że jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, zanim pierwotny Kościół przejął LXX jako „swoją Biblię”, taki literalizm u Żydów był formą sprzeciwu, czy nawet odrzucenia LXX, która profanowała Torę przez brak pełnej zgodności z hebrajskim oryginałem⁵¹. Literalizm wśród Żydów był więc uzasadniony teologicznie i stawał się wyrazem szacunku dla słowa Bożego. Jeśli więc Łukasz – prozelita, podobnie jak Akwila – wybrał formę czasownika επισυναχθήσονται z takim samym pietyzmem i pedanterią, to niewykluczone, że w ten sposób wyrażał swe przekonanie, iż logion Jezusa stoi na równi ze słowem Bożym zapisanym w Biblii hebrajskiej.

Po drugie, badania nad translatorskimi technikami wyrażania aspektu kauzatywnego Hifil w tekście LXX doprowadziły do konkluzji, że tłumacze mieli często kłopot z oddaniem tej koniugacji w języku greckim i w tym celu wykorzystywali całą wachlarz możliwości, wśród których *verba composita* były jedną z opcji⁵². Jeśli więc Hifil mógł być oddany w grece za pomocą *verba composita*, to niewykluczone, że również koniugacja intensywno-kauzatywna Hitpael (aram. Hitpaal) mogła być oddawana w taki sam sposób⁵³. A zatem również czasownik złożony επισυναχθήσονται w Łukaszej wersji logionu Q 17,37 – można domniemywać – odpowiadałby tej technice translatorskiej.

Po trzecie, w wersji Mateuszowej czasownik συνάγω (Mt 24,28) nie tyle w swej morfologii (jak u Łukasza), ile w składniowej pozycji w obrębie zdania warunkowego, mógłby sugerować (zob. wyżej § 1), że jego semickim pierwowzorem był czasownik w formie intensywno-kauzatywniej Hitpael/Hitpaal. Warto bowiem za-

⁴⁹ Warto dodać, że jedną z funkcji prefiksu w *verba composita* jest wzmocnienie znaczenia czasownika („Molte preposioni sono usate come prefissi per intensificare il significato del verbo”; E.G. Jay, *Grammatica greca del Nuovo Testamento* [Casale Monferrato: Piemme 1993] 313).

⁵⁰ Pewien rodzaj literalizmu zauważalny jest też w Wulgacie.

⁵¹ Marcos, *La Bibbia dei Settanta*, 59, 117–118.

⁵² H.S.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press 1909) 289, gdzie w odniesieniu do czasownika φοβέομαι dodaje się uwagę: „... but ἐκφοβέω remains (chiefly in the phrase οὐκ ἔσται ὁ ἐκφοβῶν), this prep. tending to confer a transitive force upon some compounds in late Greek (zob. ἐξαμαρτάνω ‘cause to sin’)”. Z kolei Robert Helbing (*Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Koivῆ* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1928] 80, przypis 1) zauważa, że „composita with κατα- tend towards a causative meaning”. Odnosząc się do tych sugestii, Emanuel Tov („The Representation of the Causative Aspects of the *Hiph'il* in the LXX. A Study in Translation Technique”, *Bib* 63 [1982] 417–424 [w szczególności s. 417, przypis 2]) zachowuje ostrożność, ale nie wyklucza, że niektóre *verba composita* mogą mieć znaczenie kauzatywne: „...although these statements may be true..., the relevance of this statement to the LXX cannot be investigated easily”.

⁵³ Być może do tego nawiązuje lapidarnie P. Müller („Velocemente e inevitabilmente”, 376): „... il doppio composito επισυνάγω... va presumibilmente inteso come intensificazione di συνάγω ...”.

uważyć, że skoro forma Hitpael/Hitpaal w języku hebrajskim i aramejskim podkreśla intensywność i wielokrotność czynności, Mateusz mógł celowo wykorzystać konstrukcję zdania warunkowego w *modus eventualis*, ponieważ w języku greckim taka konstrukcja zawiera w sobie odcień iteratywności⁵⁴. W wersji Mateuszowej mielibyśmy do czynienia z tłumaczeniem opartym na tak zwanej ekwiwalencji dynamicznej, polegającej nie tyle na tworzeniu kalki językowej (co – jak się wydaje – robi Łukasz), ile na dokładnym odwzorowaniu myśli autora i jej wewnętrznej dynamiki przy poszanowaniu reguł języka greckiego. Dzięki ekwiwalencji dynamicznej niuanse znaczeniowe, które umykają przy dosłownym tłumaczeniu, zostają wiernie zachowane. W ten sposób obie wersje – Łukaszowa w swej dosłowności i Mateuszowa w ekwiwalencji dynamicznej – pozwalają lepiej uchwycić sens przysłowia w jego pierwotnym znaczeniu, i obie – każda na swój sposób – wskazywałyby, że w oryginale semickim orzeczenie zdania głównego było wyrażone za pomocą czasownika w koniugacji intensywno-kauzatywnej Hitpael/Hitpaal.

Konkludując, można powiedzieć, że jeśli chodzi o czasowniki użyte w logionie Q 17,37, zdanie podrzędne było z wielkim prawdopodobieństwem (bazując na Łk 17,37c) zdaniem nominalnym, które jako równoważnik zdania, nie miało czasownika w formie osobowej. Z kolei, zdanie główne miało orzeczenie w formie intensywno-kauzatywnej – dla hebrajskiego w Hitpael יִתְקַבְּצוּ *yitqabbəṣu* od קָבַץ *qāḇaṣ* („zbierać”, „gromadzić”), dla aramejskiego w Hitpaal יִתְקַנְשׁוּן *yitkannəṣūn* od קָנַשׁ *kənaš* („zbierać”, „gromadzić”). Forma intensywno-kauzatywna Hitpael/Hitpaal jest bardziej prawdopodobna niż forma Nifal (aram. Hitpeel), proponowana przez Franza Delitzscha⁵⁵, ponieważ wyraża iteratywność czynności (co odpowiadałoby warunkowości w *modus eventualis*, obecnej w Mt 24,28), opiera się na rozszerzonej formie rdzenia (co odpowiadałoby użyciu *verbum compositum* w Łk 17,37c) i lepiej wpisuje się w pole semantyczne czasownika קָבַץ, który w formie zintensyfikowanej odnosi się w większości przypadków do dzikich zwierząt, drapieżników, stad (np. Iz 34,16), ludzi w sytuacjach nieoczekiwanych i przypadkowych (np. Joz 9,2; Sdz 9,47; 1Sm 7,7; 8,4; 22,2; 2Sm 2,25; Iz 44,11; Jr 49,14) oraz nieokreślonych naturalnych zjawisk (Jl 2,6; Na 2,11)⁵⁶, inaczej niż formy Qal i Nifal, które oznaczają przede wszystkim (choć nie zawsze) czynność zaplanowaną z góry i odnoszącą się do ludzkich zgromadzeń, wcześniej przygotowanych w ustalonym miejscu i czasie (np. 1Krl 18,20; Est 2,3; Ekd 8,15; Ne 5,16; 2Krn 32,6).

⁵⁴ *Modus eventualis* w niektórych przypadkach podkreśla iteratywność czynności, szczególnie gdy w apodozie pojawia się *ind. praes.* Blass – Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* § 373 (zob. też przypis 2), 452.

⁵⁵ W 1877 r. Franz Delitzsch opublikował NT w języku hebrajskim biblijnym (czyli jeszcze przed jego reaktywacją jako języka mówionego): הַשְׁמֵשׁ בְּרִית, *Hebrew New Testament* (זכרת-משפך): Leipzig 1877). Kolejne 11 wydań tego dzieła były sukcesywnie poprawiane i otrzymały swą ostateczną formę głównie dzięki Gustafowi Dalmanowi w 1892 r. (G. Dalman, „The Hebrew New Testament of Franz Delitzsch”, *The Old and New Testament Student* 15/3–3 [1892] 147).

⁵⁶ L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2001) II, 1062–1063.

2.3. SEMICKA WERSJA LOGIONU Q 17,37 – MOŻLIWE WARIANTY

Na podstawie powyższych rozważań (§§ 1–2.2) proponuje się hipotetyczną rekonstrukcję oryginału semickiego logionu Jezusa z Q 17,37 zarówno w języku hebrajskim, jak i aramejskim.

Tabela 2. Hipotetyczna rekonstrukcja oryginału semickiego Q 17,37

Możliwe warianty	Wersja hebrajska	Wersja aramejska
1	בְּאֶשֶׁר הַבְּשָׂר שָׁם יִתְקַבְּצוּ הַנְּשָׂרִים <i>ba'as̄er habbašār šām yitqabb^ešûb hann^esārîm</i>	בְּאֶתֶר דְּבִסְרָא תִּמְן יִתְפְּנְשׁוּן נְשָׂרִיא <i>ba'tar d^ebisra' tamān yitkann^ešûn nišrayyā'</i>
2	בְּאֶשֶׁר הַחֵלֶל שָׁם יִתְקַבְּצוּ הַנְּשָׂרִים <i>ba'as̄er hehālāl šām yitqabb^ešûb hann^esārîm</i>	בְּאֶתֶר דִּקְטִילָא תִּמְן יִתְפְּנְשׁוּן נְשָׂרִיא <i>ba'tar diqtilā' tamān yitkann' t nišrayyā'</i>
3	בְּאֶשֶׁר הַפֶּגֶר שָׁם יִתְקַבְּצוּ הַנְּשָׂרִים <i>ba'as̄er hapeger sām yitqabb^ešûb hann^esārîm</i>	בְּאֶתֶר דְּפִגְרָא תִּמְן יִתְפְּנְשׁוּן נְשָׂרִיא <i>ba'tar dda'tar d tamān yitkanndda' nišrayyā'</i>

2.3.1. Q 17,37 – biblijnym cytatem z Hi 39,30?

Rekonstrukcja – w zależności od podmiotu zdania podrzędnego – może uwzględnąć trzy warianty. Wariant pierwszy, na podstawie dyskusji dotyczącej krytyki tekstu (§ 2.1), wydawał się bardziej prawdopodobny. Jednak przyglądając się zestawionym rekonstrukcjom, a w szczególności wariantowi drugiemu, warto odnotować, że logion Jezusa może być nie tylko odrębnym przysłowiem (jak z reguły się uważa), ale również cytatem-parafrazą z Hi 39,30: „gdzie zabici/trupy, tam on (orzeł/sęp)” (orzeł/sęp) (וּבְאֶשֶׁר הַחֵלֶלִים שָׁם הוּא) (*ûb^aas̄er h^alālîm šām hu'*). Trudno powiedzieć, czy Delitzsch – tłumacząc Mt 24,28 i Łk 17,37c na język hebrajski – nie sugerował się wersetem z Księgi Hioba. Tłumacząc Mt 24,28, użył bowiem rzeczownika הַחֵלֶל (*hālāl* („trup”), który w liczbie mnogiej pojawia się w Hi 39,30. Z kolei tłumacząc Łk 17,37c, użył rzeczownika פֶּגֶר *peger* („padlina”), który w BH pojawia się 21 razy i jest synonimem częściej używanego rzeczownika הַחֵלֶל *hālāl* (85 razy w BH). Owszem Delitzsch, podobnie jak Gustaf Dalman, był uznanym hebraistą i przy wyborze tego czy innego terminu mógł kierować się doświadczeniem i wyczuciem językowym. Nic nie wiemy o zastosowanych kryteriach, niewykluczone jednak, że tłumacząc logion Jezusa na język hebrajski, rzeczywiście opierał się na Hi 39,30⁵⁷.

⁵⁷ Ogólne podobieństwo logionu Q 17,37 do Hi 39,30 odnotowuje A.A.T. Ehrhardt, „Greek Proverbs in the Gospel”, *HTR* 46 (1953) 68–72; zob. też F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24* (NKB.NT 3/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012) 249.

Tabela 3. Hebrajska wersja Mt 24,28 i Łk 17,37c według Franza Delitzscha (1877)

	Wersja hebrajska wg F. Delitzscha
Mt 24,28	<p>כִּי בְאֶשֶׁר הִחֲלַל שָׁם יִקְבְּצוּ הַנְּשָׂרִים</p> <p><i>kî ba'asher hehālal šām yiqqāb'ešū hann'ešārim</i></p>
Łk 17,37c	<p>בְּאֶשֶׁר הִפְגֵּר שָׁם יִקְבְּצוּ הַנְּשָׂרִים</p> <p><i>ba'asher happeger šām yiqqāb'ešū hann'ešārim</i></p>

2.3.2. Końcowy wniosek

Zaproponowana rekonstrukcja (zob. tabela 2) prowadzi do trzech wniosków. Po pierwsze, logion Jezusa z Q 17,37 w wersji Łukaszej wydaje się bardziej semityzujący i wierniej oddaje składnię zdania semickiego (hebrajskiego lub aramejskiego). Wersja Mateuszowa z kolei jest przepracowana starannej i dostosowana do niuansów składni języka greckiego. Jeśli zaletą wersji Łukaszej jest dosłowność, cechą charakterystyczną wersji Mateuszowej jest ekwiwalencja dynamiczna. Obie wersje – każda na swój sposób – uzupełniają się wzajemnie i pomagają w lepszym zrozumieniu Jezusowego logionu.

Po drugie, bazując na zaproponowanych rekonstrukcjach (w szczególności na drugim wariancie z tabeli 2) można wziąć pod uwagę hipotezę, że logion Q 17,37 użyty przez Jezusa jest cytatem-parafrazą z Hi 39,30 (zob. niżej § 3.1). Jeśli tak rzeczywiście było, interpretacja teologiczna logionu najpierw powinna uwzględnić pierwotny kontekst z Biblii Hebrajskiej, czyli fragment Hi 39,26–40,5, a następnie połączyć go z mową eschatologiczną Jezusa w wersji Mateuszowej (Mt 23–25) i Łukaszej (Łk 17,20–37; 21,5–38). Innymi słowy, Q 17,37 – logion umiejscowiony w kontekście kanonicznym ewangelii Mateusza i Łukasza – byłby punktem konwergencji zamysłu czterech autorów: zamysłu autora Hi 39,30, zamysłu Jezusa i zamysłu dwóch ewangelistów. Mielibyśmy więc ciekawy proces akomodacyjny jednego zdania, w którym zamysł pierwszego autora znajdowałby odbicie w zamyśle drugiego i zyskiwałby nowe niuansy znaczeniowe w zamyśle dwóch ostatnich. Rzutowałyby to na zrozumienie nie tylko logionu Q 17,37, ale i najbliższego kontekstu, w którym się znajduje.

Po trzecie, zaproponowana rekonstrukcja nie wyklucza bynajmniej, że logion Q 17,37 mógł funkcjonować również jako niezależne przysłowie z mądrościowym przesłaniem (zob. niżej § 3.2) lub jako znak eschatycznych wydarzeń (zob. niżej § 3.3). Takie zrozumienie mogłoby rzucić więcej światła na enigmatyczność wypowiedzi Jezusa w kontekście mowy eschatologicznej (Mt 23–25; Łk 17,20–37; 21,5–38).

Te trzy główne wnioski wraz z wskazanymi niuansami syntaktycznymi i semantycznymi będą uwzględnione w interpretacji teologicznej Q 17,37 (zob. niżej § 3).

3. AKOMODACJA TEOLOGICZNA LOGIONU Q 17,37 W MOWIE ESCHATOLOGICZNEJ (MT 23–25; ŁK 17,20–37)

W zależności od tego, jak logion Q 17,37 będzie rozpatrywany – jako cytat-parafraza (§ 3.1), jako niezależne przysłowie (§ 3.2) czy jako znak (§ 3.3) – zmieni się jego znaczenie i funkcja w kontekście mowy eschatologicznej. Dlatego w interpretacji należy rozważyć oddzielenie trzy wymienione możliwości.

W artykule pominiemy jednak interpretację alegoryczną ojców i doktorów Kościoła, która prowadzi do krępującego (i niemającego podstaw w tekście) utożsamienia Jezusa z ciałem/padliną, a wybranych z sępami (tak św. Ireneusz z Lyonu, Orygenes, św. Ambroży, św. Cyryl Aleksandryjski, św. Hieronim, św. Beda Czcigodny, Eutymiusz Zygaben i Pseudo-Hipolit)⁵⁸ lub (co bardziej możliwe) utożsamie-

⁵⁸ Święty Ireneusz (zm. 202): „Hoc ideo quoniam ubicumque est cadaver, illuc congregabuntur et aquilae, participantes gloriae Domini: qui et formavit et ad hoc praeparavit nos, ut dum sumus cum eo participemus gloriae eius” (Ireaneus Lugdunensis, *Adversus haereses seu Detectio et eversio falso cognominatae Gnoseos* 4, 14,1 [red. E. Dekkers] [Clavis Patrum Latinorum; Turnhout: Brepols 1995] 1154n) (ten fragment w języku greckim nie zachował się); Orygenes (zm. 254): „ὅπου γὰρ τὸ κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους πτώμα πεσόντος τοῦ Ἰησοῦ, ἴνα τοὺς πεσόντας στήσῃ, συναχθήσονται οὐχ οἱ τυχόντες, ἀλλ’ οἱ περοφουόντες μαθηταὶ καὶ κατὰ τὸν Σολομῶνα κατασκευάσαντες πτέρυγας ὡς ἀετοὶ μεγαλοφυῶς καὶ βασιλικῶς, πρὸς τὸ πάθος Χριστοῦ πεπιστευκότες· διὸ οὐ γῦπες, οὐ κόρακες, ἀλλὰ τὸ μὴ νεκροβόρον ζῶον” (Origenes, „Commentariorum series in evangelium Matthaei”, fragm. 98, *Origenes Werke* [red. E. Klostermann] [GSC 38/2; Leipzig: Teubner 1933] XI; tł. pol. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* [Kraków: WAM 2002] 81); św. Ambroży (zm. 397): „Nonne tibi videntur aquilae circa corpus Maria Cleopae et Maria Magdalene et Maria Mater Domini apostolorumque conventus circa Domini sepulturam?” (Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 8, 634 [red. E. Dekkers] [CPL; Turnhout: Brepols 1995] 143; tł. pol. W. Szołdrski: Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* 8, 55–56 [red. A. Bogucki] [PSP 16; Warszawa: ATK 1977] 77); św. Hieronim (zm. 420): „Aquilae et vultures etiam trans maria dicuntur sentire cadavera et ad escam huiusmodi congregari. Si ergo inrationabiles volucres naturali sensu tantis terrarum spatiis et maris fluctibus separatae parvum cadaver sentiunt ubi iaceat, quanto magis nos et omnis multitudo credentium debet festinare ad eum cuius fulgur exit ab oriente et parit usque ad occidentem. Possumus autem corpus, id est πτώμα, quod significantius latine dicitur cadaver ab eo quod per mortem cadat, passionem Christi intellegere ad quam provocamur ut ubicumque in scripturis legitur congregemur, et per illam venire possumus ad Verbum Dei...” (Hieronimus, *Commentarii in evangelium Matthaei* 4, 531 [red. E. Dekkers] [CPL; Turnhout: Brepols 1995] 590); św. Cyryl Aleksandryjski (zm. 444): „Ὡσπερ σώματος κειμένου νεκροῦ τὰ σαρκοβόρα τῶν πτηνῶν ἐπ’ αὐτὸ συντρέχει, οὕτως, ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραγένηται, τότε δὴ πάντες οἱ ἀετοὶ τοῦτ’ ἔστιν οἱ εἰς τὰ ὑψηλὰ ποτώμενοι καὶ ἀνοστάτω καὶ τῶν ἐπιγείων καὶ κοσμικῶν ἀνενηνεγμένοι ἐπ’ αὐτὸν συνδραμοῦνται” (Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Matthaum*, frag. 270 *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* [red. J. Reuss] [TU 61; Berlin: Akademie 1957] 153–269); św. Beda Czcigodny (zm. w 735 r.): „... dixit eis: ubicumque fuerit corpus illuc congregabuntur aquilae. Duo Salvator interrogatus, ubi scilicet boni assumendi et ubi sint mali relinquendi unum dixit aliud subintellegendum reliquit. Sanctos enim secum futuros asseverando reprobos nimirum a sua visione secernendos et ideo non alibi quam cum diabolo damnandos insinuat. Ubicumque ergo fuerit Dominus corpore illo congregabuntur electi, qui eius passionem humilitatemque imitando tamquam de eius carne saturantur quorum per resurrectionem renovabitur ut aquilae iuventus. Concinit etiam studiis eorum, qui gloriam supernae maiestatis tota mente contemplari sitiunt quod aquila ceteras aves volatu transgrediens in ipsum solis radium oculos gaudet infigere. Congruit et illud quod aetitem lapidem venenis resistentem suis nidis solet afferre ne forte serpens accedere vel pullos aut ova sua tangere praesumat quia videlicet omnis sapiens ut actus

nia paruzji z sępami, a grzeszników z padliną (tak św. Hipolit Rzymski i Apolinary z Laodycei)⁵⁹.

3.1. Q 17,37 JAKO CYTAT-PARAFRAZA (*ILLUD DICTUM*) Z HI 39,30

Jeśli logion Q 17,37 jest cytatem-parafrazą z Hi 39,30, to pełni konkretną funkcję w mowie eschatologicznej zarówno u Mateusza, jak i u Łukasza.

3.1.1. Hi 39,30 w mowie eschatologicznej w Ewangelii Mateusza

U Mateusza Jezus, mówiąc o przyjsciu Syna Człowieczego, które porównuje do błyskawicy obejmującej swym blaskiem cały nieboskłon od wschodu do zachodu (Mt 24,27), dodaje ni stąd, ni zowąd parafrazę wersetu o sępach i padlinie z Hi 39,30. Na pierwszy rzut oka owa parafraza nie pasuje do obrazu przyjscia Syna Człowieczego. Ma się wrażenie, że jest sztucznie doczepiona, by dać jakiś niezrozumiały rodzaj konkluzji czy w osobliwy sposób uwypuklić zarysowany obraz. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę, że Hi 39,30 jest wyjęty z szerszego fragmentu mówiącego o wszechmocy Boga i niewiedzy człowieka (Hi 39,26–40,5), intencja Jezusa staje się jasna. Stosując zabieg typowo midraszowy, Jezus przywołuje na myśl odpowiedni tekst z Pisma Świętego, by przypomnieć uczniom, że nie jest im

cogitatusque suos ab antiqui serpentis valeat irruptione defendere illum necesse est lapidem qui praecisus de monte sine manibus diaboli regnum stravit, hoc est fidem dilectionemque Christi suo semper in pectore servet” (Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* 5, 17, 1027 [red. E. Dekkers] [Clavis Patrum Latinorum; Turnhout: Brepols 1995] 1356); Eutymiusz Zygaben (zm. 1120): „Τοῦτο εἶπε διὰ τὴν τηρικαῦτα δορυφορίαν. Καὶ αἰετοῖς μὲν τοὺς δορυφοροῦντας παρείκασεν, ὡς καὶ πτηνοὺς καὶ βασιλικούς· πτώματι δὲ ἑαυτὸν, ὡς συναγωγὸν τῶν τοιοῦτων αἰετῶν, καὶ ὡς τροφὴν πνευματικὴν αὐτῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον” (Euthymius Zigabenus, *Commentarius in quatuor evangelia* 1, 617 ; 3, 1052 [PG 129,9–1502]); Pseudo-Hipolit: „ὅπου γὰρ ἔαν ἦ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ οἱ αἰετοί, τὸ γὰρ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν ἀνατελεῖ ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου καὶ μηνόσει τοῦ κριτοῦ τὴν ἔλυσιν καὶ τὴν ἐμφάνειαν τοῦ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ” (Pseudo-Hippolytus, „De consumatione mundi”, 13, 12, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [red. H. Achelis] [GCS 1/2; Leipzig: Teubner 1897] 289–309); zob. też J. de Marchi, „Ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae”, *VD* 18 (1938) 329–333; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, wyd. 3 (Roma: Città Nuova 2001) 681; T.J. Lang, „«Where the Body Is, There also the Eagles Will Be Gathered»: Luke 17:37 and the Arrest of Jesus”, *BibInt* 21/3 (2013) 320–340.

⁵⁹ Święty Hipolit Rzymski (zm. 235): „πτώμα δὲ γεγένηται ἐν παραδείσῳ· ἐκεῖ γὰρ Ἀδὰμ ἀπατηθεὶς πέπτωκεν. ὡς καὶ πάλιν λέγει· τότε ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ...” (Hippolytus, „De antichristo” 64, 14, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [red. H. Achelis] [GCS 1/2; Leipzig: Hinrichs 1897] 1–47); Apolinary z Laodycei (zm. 385): „...ὥσπερ γὰρ, ὅταν πτώμα καὶ σῶμα νεκρὸν εὐρεθῆῃ παρακείμενον, ἀπὸ τῶν ὑψηλοτάτων τόπων δι’ αἴερος φερόμενοι καὶ αἰετοὶ καὶ ἄλλοι σαρκοφάγοι ὀρνίθων ἐκ τοῦ ἀφανοῦς ἀδοκίμως ὑφίστανται τραφησόμενοι, τὸν αὐτὸν τρόπον, φησίν, ἔσται καὶ ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου...” (Appollinaris, „Fragmenta in Matthaeum (in catenis)” frag. 125–126, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* [red. J. Reuss] [TU 61; Berlin: Akademie 1957] 43); zob. też A. Stöger, *Vangelo secondo Luca*, wyd. 4 (Commenti spirituali del Nuovo Testamento; Roma: Città Nuova 1994) II, 115: „Come gli uccelli di rapina sono attirati dai cadaveri, così sarà attirato sul mondo il giudizio di condanna dagli uomini peccatori”.

dane wiedzieć czy wyliczyć, kiedy nastąpi moment paruzji, ponieważ jest on znany jedynie Bogu. Właściwą postawą wobec tajemnicy paruzji i początku czasu boleści (ἀρχὴ ὀδύων – Mt 24,8) jest postawa Hioba wyrażona w słowach: „Jestem mały, cóż Ci odpowiem! Rękę położę na ustach. Raz przemówiłem i nie odpowiem, i drugi raz, a niczego nie dodam” (Hi 40,4–5). Gdy do tego dodamy zachętę do czuwania: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, w którym dniu Pan wasz przyjdzie” (Mt 24,42nn), mamy pełny obraz ewangelicznego oczekiwania. Powinno się ono charakteryzować z jednej strony pokorą wobec wszechwiedzy Boga (= rezygnacja z fanatyzmu apokaliptycznego, chcącego wyliczyć moment paruzji), z drugiej zaś – aktywnym czuwaniem (= właściwe odczytywanie Bożych znaków: „...od drzewa figowego ucztuje się przez podobieństwo...” – Mt 24,32a).

3.1.2. Hi 39,30 w mowie eschatologicznej w Ewangelii Łukasza

U Łukasza mowa eschatologiczna rozbita jest na dwie części: krótszą (Łk 17,20–37) i dłuższą (Łk 21,5–38). Parafraza z Hi 39,30 (= Łk 17,37c) jest ostatnim werselem krótszej mowy eschatologicznej (Łk 17,20–37) i stanowi jej zakończenie. Pojawia się po pytaniu uczniów⁶⁰: „gdzie?” (ποῦ). Ich pytanie dotyczy losu dwojga ludzi, z których jedno będzie wzięte od swej codzienności, drugie zostawione. Uczniowie, zaciekawieni plastycznością i tajemniczością obrazu, pytają: gdzie to się stanie lub gdzie owi ludzie zostaną wzięci bądź zostawieni? W odpowiedzi Jezus mówi: „gdzie jest ciało (σῶμα), tam się i sępy zgromadzą”. Można pomyśleć, że Jezus wskazuje na miejsce wypełnienia się proroctwa. Jeśli jednak ponownie weźmiemy pod uwagę możliwość, że Q 17,37 jest cytatem-parafrazą z Hi 39,30, to odpowiedź Jezusa jest „biblijnym unikiem” i funkcjonuje tak samo jak w wersji Mateuszowej. Nawiązując do fragmentu z Hi 39,26–40,5, zachęca uczniów do pokładania ufności w Bogu i – choć „świerzbi” ich ludzka ciekawość – wskazuje, że jedynym przygotowaniem na przyjście Pana jest modlitwa (inaczej niż u Mateusza). Dlatego zaraz po Q 17,37 (= Łk 17,37c) ewangelista przytacza przypowieść o niesprawiedliwym sędzim i o potrzebie wytrwałej modlitwy, która jest wyrazem ufności Ojcu: „Ale czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8). Podobna sytuacja wystąpiła, gdy uczniowie pytają o czas przywrócenia królestwa Izraela w Dz 1,6–7. Jezus w odpowiedzi upomina ich i wskazuje na wszechmoc Boga: „nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą (ἐξουσία)”.

3.1.3. Różnice w wykorzystaniu Q 17,37 – zamysł akomodacyjny

Obaj ewangeliści umieszczają logion Q 17,37 w dwóch różnych miejscach w mowie eschatologicznej. Tam gdzie Łukasz umieszcza logion o padlinie i sępach (Łk 17,34–37), Mateusz w paralelnym miejscu (Mt 24,40–42) przekazuje słowa o czuwaniu: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, w którym dniu Pan wasz przyjdzie” (Mt 24,42). Z kolei tam gdzie Mateusz mówi o błyskawicy obejmującej swym blaskiem cały widnokrąg i dodaje logion Q 17,37 (Mt 24,27–28), Łukasz w paralelnym

⁶⁰ Jednak nieco wcześniej pytającymi byli faryzeusze – Łk 17,20.22.

miejscu (Łk 17,24–25) podaje zapowiedź pasji: „Wpierw jednak [Syn Człowieczy] musi wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie” (Łk 17,25). Ponadto u Mateusza logion Q 17,37 ma charakter konkluzyjnego komentarza do prorocstwa z Mt 24,27, a u Łukasza przybiera formę odpowiedzi (wymijającej) na postawione wcześniej pytanie. Oznacza to, że albo logion Q 17,37 nie był ściśle powiązany z jedną wypowiedzią Jezusa, skoro u ewangelistów jest połączony z dwiema różnymi wypowiedziami, albo jeden z ewangelistów zachował pierwotny związek Q 17,37 z konkretną wypowiedzią Jezusa, drugi zaś dokonał modyfikacji i połączył logion z inną wypowiedzią Jezusa. W badaniach nad źródłem Q przyjmuje się, że to Łukasz przekazał wierniej pierwotną sekwencję logiów Jezusa⁶¹, dlatego nie wyklucza się, że logion Q 17,37 w źródle Q był odpowiedzią na pytanie uczniów, tak jak w Ewangelii Łukasza. Ale pewności nie ma.

Jednak u obu ewangelistów logion Q 17,37 – rozumiany jako cytat-parafraza z Hi 39,30 – ma takie samo znaczenie: jest wezwaniem do uznania własnej niewiedzy i bezsilności wobec wszechmocy Boga, która objawia się w wydarzeniach poprzedzających paruzję. Nie jest to wezwanie do biernego trwania, lecz do udzielenia pozytywnej odpowiedzi Bogu, który nadchodzi. Różnica polega na tym, że odpowiedź, jakiej Jezus oczekuje od uczniów, jest inna u Łukasza, a inna u Mateusza. U Łukasza jest nią pokorna i nieustanna modlitwa (Łk 18,1–8; ale też 18,9–14) oraz misyjna otwartość na działanie Ducha Świętego (Dz 1,7–8). U Mateusza z kolei jest to pokorna kontemplacja otaczającej rzeczywistości, w której Bóg rozsiewa znaki (σημεῖα) nadchodzącego przełomu. Jeśli Łukasz wzywa do intymnej relacji z Ojcem i do przyjęcia daru Ducha Świętego, by być świadkiem Jezusa, Mateusz wzywa wspólnotę do prorockiego spojrzenia na dzieło stworzenia. To wezwanie u Mateusza może być reminiscencją dwóch poetyckich wypowiedzi Boga z Hi 38–41. Hiob, zarzucając Bogu, że niezasłużone cierpienie człowieka jest dowodem na panujący we wszechświecie nieporządek i chaos, żąda wyjaśnień (Hi 13,20–22; 31,35–37). Bóg ze swej strony – podejmując wyzwanie – ukazuje dzieło stworzenia i skomplikowany mechanizm rządzący wszechświatem, w którym odbija się Boża mądrość, niedostępna w swej istocie dla ludzkiego umysłu. Jeśli całe stworzenie pozostaje pod władzą Boga – chce powiedzieć autor biblijny – to również cierpienie człowieka musi mieć cel i znaczenie. Podobnej wiary Jezus wymaga od uczniów wobec cierpień, prześladowań i wewnętrznych rozłamów, które poprzedzą paruzję.

Mateusz, pisząc do judeochrześcijan wychowanych na Piśmie Świętym, uwypuklił znaczenie i konsekwencje logionu Q 17,37 w świetle ST, w szczególności Księgi Hioba: skoro nie możecie zrozumieć ani obliczyć czasu boleści poprzedzającego paruzję, obserwujcie uważnie to, co dzieje się dokoła was – w historii i przyrodzie – a dostrzeżecie znaki Bożych decyzji. Łukasz z kolei, pisząc do etnochrześcijan, nie wykorzystał tych biblijnych reminiscencji, ale dał bardziej jednoznaczne wskazania: modlitwa i świadectwo życia w Duchu są nieodzownym przygotowaniem do nadchodzącego końca. Obaj ewangeliści, umieszczając logion Q 17,37 w odpowiednim miejscu mowy eschatologicznej, potwierdzają, że paruzja to nie kwestia wiedzy czy kontroli człowieka, lecz wezwanie do otwartości na działanie Boga, gdziekolwiek

⁶¹ Zob. wyżej przypis 7.

się ono objawia: w duszy człowieka, w jego życiu, radości i smutku czy otaczającej rzeczywistości. Obraz padliny i sępów, zaczerpnięty z obserwacji przyrody, wywołuje odrazę, podobnie jak inne okropności, które zapowiada mowa eschatologiczna. Trudno w tych zjawiskach dostrzec przychodzącego Boga. Stąd tym usilniejsze wezwanie do ufnego czuwania.

3.1.4. Końcowy wniosek

Logion Q 17,37 w mowie eschatologicznej byłby cytatem-parafrazą Hi 39,26–40,5 – nawiązywałby do fragmentu, w którym mówi się o niezdolności zrozumienia Bożego zamysłu, o potrzebie uznania własnej ograniczoności i pokładaniu ufności w Bogu wobec Jego nieogarnionej wszechmocy. U Mateusza logion 17,37 stanowiłby biblijny komentarz do zapowiedzi przyścia Syna Człowieczego, u Łukasza zaś – wymijająca odpowiedź na pytanie uczniów (podobnie jak w Dz 1,7–8: „nie waza to rzecz...”), odsyłającą ich do wszechmocy Boga – tematu wielokrotnie poruszanego w ST, jak w Hi 39–41.

Ten sposób wplatania odniesień do ST jest typowy dla Miszny, Talmudu i hebrajskiej masory, gdzie cytaty bądź parafrazy z Pisma Świętego były wprowadzane za pomocą” „czy nie czytaliście, że...”, „jest napisane, że ...”, lub asyndetycznie, bez żadnego spójnika czy wprowadzenia, po czym następowały pierwsze bądź najbardziej charakterystyczne słowa przytaczanego tekstu. Ten sposób cytowania odpowiadałby naszym siglom, umieszczanym w nawiasie. I dopóki podział Biblii na rozdziały, wprowadzony przez arcybiskupa Canterbury Stephena Langtona (1155–1228), nie zaczął być powszechnie stosowany od XIII w.⁶² – a podział na wersety jeszcze później, bo od XVI w. – cytaty i odniesienia biblijne były sygnalizowane w ten właśnie sposób i jeśli ktoś nie znał dobrze Pisma Świętego, mógł ich nie zauważyć lub potraktować na równi z okalającym kontekstem. Niewykluczone, że zdanie „gdzie jest padlina, tam zgromadzą się i sępy” jest właśnie takim odniesieniem, które z biegiem czasu padło ofiarą niewiedzy czytelników, tracąc rangę biblijnego cytatu.

3.2. Q 17,37 JAKO NIEZALEŻNE PRZYSŁOWIE (*PROVERBIUM*)

W klasycznej egzegezie logion Q 17,37 jest uważany za niezależne przysłowie (מִשְׁלָל *māšāl*)⁶³. Kluczem do jego zrozumienia jest związek przyczynowo-sprawczy, łączący padlinę z sępami. Jeśli obecność padliny zapowiada niechybne, szybkie i punktowe pojawianie się sępów, trzy elementy: niechybność, szybkość i punkto-wa dokładność („tam gdzie”), tworzą hermeneutyczną oś, wokół której egzegeza buduje swe interpretacje.

⁶² R.B. Zuck, *Basic Bible Interpretation. A Practical Guide to Discovering Biblical Truth* (Colorado Springs, CO: Cook 1991) 43.

⁶³ Topel („What Kind of a Sign are Vultures?”, 403–411) zakłada bez żadnej dyskusji, że Q 17,37 jest przysłowiem. Zob. też H.O. Guenther, „When ‘Eagles’ Draw Together”, *Forum* 5 (1989) 140–150.

Punktem wyjścia jest proste przesłanie: paruzja nadejdzie nieuchronnie, nagle i w każdym możliwym miejscu, podobnie jak pojawienie się sępów wokół padliny lub jak błyskawica, po której zaraz rozbłyśka światło rozświetlające widnokrąg (Mt 24,27–28)⁶⁴. Związek przyczynowo-sprawczy jest obecny w obu obrazach, choć – jak się okaże – nie wiadomo, czy ewangelisci, w szczególności Łukasz, łączyli je w takim właśnie kluczu.

Zrozumienie logionu wymaga nie tylko wyobraźni, ale i znajomości prawideł, które rządzą przysłowiem. Przysłowie (משל *māšāl*) jest bowiem nośnikiem uniwersalnych prawd, zrozumiałych dla człowieka w każdym miejscu i czasie. Rodzi się po uważnej obserwacji rzeczywistości jako owoc doświadczenia wielokrotnie przeżytego, opowiedzianego i sprowadzonego do krótkiego aforyzmu, łatwego do zapamiętania, niekiedy w enigmatycznej formie. Tak jak morał w bajce, przysłowie syntetyzuje refleksję nad ludzkim doświadczeniem. Ma charakter konkluzji i ogólnego wniosku⁶⁵. Wobec zawłości ludzkich doświadczeń, które wymykają się zrozumieniu, przysłowie pozwala spojrzeć na życie w jego prawdzie, wyrwać je z chaosu i nonsensu, i sprowadzić do wspólnego mianownika, prostego i dostępnego każdemu. Dlatego prawda zawarta w przysłowiu o padlinie i sępach wydaje się oczywista i samonarzucająca się. Jednak w kontekście ewangelicznym to przysłowie już takie oczywiste nie jest. A to może sugerować, że – jako pewien skrót myślowy – mogło oznaczać w kulturze żydowskiej coś innego, niż nam się wydaje. Kod kulturowy zapisany w przysłowiach nie zawsze prowadzi prostą drogą do uniwersalnej prawdy, która jest w nich ukryta. Może być barierą nie do pokonania, jeśli nie zna się literackich kontekstów, w których wykorzystywano przysłowie, lub skojarzeń, jakie wywoływało⁶⁶. W odcyfrowaniu znaczenia przysłowia bazuje się więc na jego treści i wewnętrznej logice, na zdrowym rozsądku i na dwóch kontekstach (Mateuszowym i Łukaszowym), w których się pojawia. Niestety, to za mało, by sformułować jednoznaczną interpretację, wokół której panowałaby powszechna zgoda egzegetów. Spróbujmy jednak pójść tropem wyznaczonym przez związek przyczynowo-sprawczy obecny w logionie.

3.2.1. Q 17,37 jako przysłowie u Mateusza (Mt 24,28)

U Mateusza Q 17,37 może być porównaniem (παραβολή): paruzja nadejdzie nagle, jak pojawienie się sępów wokół padliny. Uczeń Jezusa wobec dynamizmu paruzji powinien przyjąć postawę mądrościową i obserwować uważnie rozsiarne w świecie znaki, by nie był zaskoczony gwałtownością eschatycznych wydarzeń. Powinien dotrzeć do Bożej mądrości odcisniętej w stworzeniu i w mechanizmach,

⁶⁴ Tak większość komentatorów, co potwierdza Antoni Paciorek (*Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28* [NKB.NT 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008] 464).

⁶⁵ M. Gilbert, *La sapienza del cielo* (Milano: Edizioni San Paolo 2005) 21–22; D. Scaiola, „La sapienza in Israele e nel Vicino Oriente antico”, *Libri sapienziali e altri scritti* (red. A. Bonora – M. Priotto) (Torino: Editrice Elledici 2005) 37.

⁶⁶ Np. przysłowie „trzeba pocałować wiele żab, zanim znajdzie się swojego księcia”, bez znajomości odpowiedniego kontekstu kulturowego, pozostawałoby niezrozumiałe.

które nim rządzą. Potwierdza to inny motyw użyty przez Jezusa nieco dalej: „od drzewa figowego uczcie się przez podobieństwo (παραβολή)” (Mt 24,32–33).

Asyndetyczne (= bezspójnikowe) dołączenie Q 17,37 na końcu perykopy Mt 24,23–28 uwypukla dodatkowo charakter mądrościowy i konkludujący tego przysłowia. Asyndeza może być jednak zinterpretowana pozytywnie lub negatywnie. Pozytywnie – jako podsumowanie poprzedniego wersetu o błyskawicy w Mt 24,27 (sępy pełniłyby tę samą retoryczną funkcję co błyskawica). Negatywnie – jako przestroga przed pojawieniem się fałszywych proroków – „sępów” – którzy wykorzystując oczekiwanie na paruzję, wskazują konkretny czas i miejsce, gdzie ma ona nastąpić, i w ten sposób wprowadzają wspólnotę wierzących w błąd (Mt 24,24: „powstaną bowiem fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy...”). W przepowiadaniu fałszywych proroków uniwersalny charakter paruzji zostałby ograniczony do lokalnego wydarzenia, zarezerwowanego dla wtajemniczonych („tam, gdzie”). Choć obie interpretacje (pozytywna i negatywna) są możliwe, nie można egzegetycznie wykazać, która z nich jest bardziej prawdopodobna i odpowiada zamysłowi ewangelisty. Jednak ogólny wydzźwięk całej perykopy Mt 24,23–28 odpowiadałby raczej pierwszej – pozytywnej interpretacji.

Niewykluczone, że przysłowie uwypukla również widzialność i uniwersalność paruzji: tak jak trudno nie zauważyć błyskawicy przecinającej widnokrąg, i jak trudno, by uwadze sępów umknęła obecność padliny⁶⁷, tak paruzja stanie się namacalnym doświadczeniem całej ludzkości. Jej nadejście nie będzie przedmiotem ezoterycznej wiedzy zarezerwowanej dla nielicznych wtajemniczonych, jak chcieliby fałszywi prorocy (Mt 24,23–26). Choć taka interpretacja jest możliwa, wydaje się, że w kontekście literackim ewangelista podkreśla raczej potrzebę zachowywania czujności wobec znaków (również fałszywych) zapowiadających niechybne nadejście paruzji w każdym możliwym miejscu.

3.2.2. Q 17,37 jako przysłowie u Łukasza (Łk 17,37)

Jeżeli u Mateusza związek przyczynowo-sprawczy między obecnością padliny a pojawieniem się sępów ułatwia zrozumienie logionu, to u Łukasza nie pomaga w sposób jednoznaczny⁶⁸. Dzieje się tak, dlatego że u Mateusza bezpośredni kontekst współgra z logiką logionu (obraz błyskawicy pasuje do obrazu padliny i sępów, tak jak obraz fałszywych proroków można połączyć z obrazem sępów). U Łukasza z kolei związek logionu z kontekstem jest problematyczny i może być interpretowany dwojako: a) logion odcina się od kontekstu; lub b) pozostaje z nim związany.

a. Odcinając się od kontekstu, logion może być rodzajem wybiegu, by nie udzielić odpowiedzi na pytanie uczniów: „gdzie?” – bo nie to powinno ich interesować,

⁶⁷ Tak sugeruje Ulrich Luz (*Matthew 21–28. A Commentary* [Hermeneia 61C; Minneapolis, MN: Fortress Press 2005] 199); zob. też P. Müller, „Velocemente e inevitabilmente”, 380; W.D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew* (ICC; Edinburgh: Clark 1997) III, 356.

⁶⁸ O roli kontekstu w doprecyzowaniu znaczenia logionu Q 17,37, słusznie pisze John Nolland (*The Gospel of Matthew*, 981): „Only the context allows the application of the bizarre metaphor to be determined; and even then it has spawned many explanations”.

kiedy oczekują paruzji. Treść logionu nie miałaby więc żadnego znaczenia i pozostałaby zagadką⁶⁹. Ale w jakim celu Jezus miałby uciekać się do tak osobliwego zabiegu, skoro w innym miejscu jasno wyraża dezaprobatę wobec ciekawości bądź niewłaściwych żądań uczniów (np. Dz 1,6–7; zob. też Mk 10,35–45)?

b. Jeśli treść logionu jest związana z kontekstem, niewykluczone, że i tutaj związek przyczynowo-sprawczy między padliną a sępami został wykorzystany. Jak padlina nie ukryje się przed wzrokiem sępów, tak wydarzenia zapowiadające paruzję nie pozostaną niezauważone przez wierzących⁷⁰, którzy „mają oczy, by widzieć”, i „uszy, by słyszeć”. Sami uczniowie, mając wiarę, dostrzegą znaki nadchodzącej paruzji. „Tam, gdzie ciało, tam i się sępy zgromadzą” oznaczałoby „sposzregawczy/wierzący dostrzeże wszystko, co trzeba”.

Jeśli interpretacja jest właściwa, krótsza mowa eschatologiczna (Łk 17,20–37; zob. też wyżej § 3.1.2.) zaczynałaby się i kończyła motywem dostrzegalności/niedostrzegalności królestwa Bożego/paruzji i tym samym byłaby wpisana w inkluzję. Na początku rzeczywiście pojawia się problem, czy królestwo Boże przyjdzie w sposób dostrzegalny (μετὰ παρατηρήσεως – Łk 17,20), a zaraz potem słyszymy zapowiedź, że uczniowie, pomimo usilnego pragnienia, *nie ujrzą* ani jednego dnia Syna Człowieczego (ἰδεῖν i οὐκ ὁρᾶν – Łk 17,22). Z kolei na końcu logion zapewniałby, że znaki nadchodzącej paruzji nie umkną spostrzegawczości ucznia (Łk 17,37b). Niezdrowa udręka i chorobliwe wyężdżanie wzroku wobec wydarzeń eschatycznych jest niepotrzebne (Łk 17,20–22). Wystarczy ufność i wiara w Jezusa, by znaki Jego bliskości stały się widoczne⁷¹. W takim znaczeniu logion Q 17,37 łączyłby się inkluzyjnie z początkiem mowy eschatologicznej, a jego powiązanie z kontekstem, bardziej wysublimowane retorycznie, byłoby nawet ściślejsze niż u Mateusza.

Inkluzja zbudowana na antytezie dwóch elementów („niedostrzegalność królestwa [Łk 17,20a] – dostrzegalność znaków [Łk 17,37b]”) wypukla główny problem wspólnoty wierzącej: gdzie i jak „zlokalizować” królestwo Boże wraz z nadchodzącą paruzją (Łk 17,20b–37a)? Ale jednocześnie sugeruje teologiczne rozwiązanie tego problemu. Otóż, jeśli w czasie poprzedzającym paruzję królestwo Boże nie będzie dostrzegalne w swej eschatycznej pełni (pierwszy element: „niedostrzegalność”), sama paruzja zostanie poprzedzona znakami, które uczeń dostrzeże w wierze i rozpozna (drugi element: „dostrzegalność”). Z kolei nieokreśloność czasowo-przestrzenna logionu Q 17,37 (zob. wyżej analiza składni w § 2.1) podpowiada, że przygotowanie do paruzji to nie kwestia namierzenia jej geograficznej lokalizacji, lecz wydarzenie wszechobecne, dotykające ludzkości w jej codzienności, gdziekolwiek się znajduje⁷². Ponadto, jeśli Jezus „lokalizuje” obecność królestwa Boże-

⁶⁹ W tym kluczu Bovon, *Luke*, II, 525. Coś podobnego sugeruje Franciszek Mickiewicz (*Ewangelia według świętego Łukasza*, 249), lecz dodaje, że „nie ma sensu pytać, gdzie objawi się Chrystus i gdzie się dokona sąd eschatologiczny, ponieważ będzie on miał charakter uniwersalny”.

⁷⁰ W tym kierunku idzie Joseph A. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke X–XXIV. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 28A; Garden City, NY: Doubleday 1985] 1173).

⁷¹ Problem wiary i ufnej modlitwy pojawia się zaraz po przysłowiu o padlinie i sępach w Łk 18,1–8.

⁷² Tak J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas Evangeliums. Eine traditions- und redak-*

go „pośród was” (ἐν τὸς ὑμῶν – Łk 17,21), czy nie oznacza to, że znaki nadchodzącej paruzji powinny być poddane wewnątrzeklezyjalnemu rozpoznaniu? Czyż Kościół nie jest zaczynem królestwa Bożego na ziemi? i oczekiwanie na powtórne przyście Jezusa nie powinno być przeżywane wspólnotowo, na wzór Maryi i Apostołów, którzy „na tym samym miejscu” (ἐπὶ τὸ αὐτό)⁷³ oczekiwali na dar Ducha Świętego (Dz 2,1)? Nie jest to wykluczone, jeśli weźmiemy pod uwagę eklezyjalną wrażliwość św. Łukasza.

Widzialność znaków („sami zobaczycie”), powszechność („gdziekolwiek jesteście”) i eklezyjalne rozpoznanie („pośród was”) to cechy właściwej postawy ucznia wobec nadchodzącej paruzji. Logion Q 17,37 u Łukasza pełniłby więc funkcję przysłowia o spostrzegawczości i wpisywałby się w swój kanoniczny i teologiczny kontekst.

3.2.3. Końcowy wniosek

Przysłowie wyrażające ponadczasową prawdę jest konserwatywne w formie i treści. Często przemycia archaizmy i przechowując wielowiekową mądrość, jest zrozumiałe przez kolejne pokolenia. Jeśli logion Q 17,37 jest przysłowiem w dwóch wersjach, powinien odpowiadać tym podstawowym kryteriom. Owszem, widać różnice w formie, ale można je wytłumaczyć tym, że Mateusz i Łukasz – niezależnie od siebie – próbują przetłumaczyć na język grecki semicką frazę. I robią to – jak widzieliśmy – każdy na swój sposób (zob. § 2.3.2). Jednak co do treści i zrozumienia logionu, powinna panować między nimi całkowita zgoda. Tak się jednak nie dzieje. Logion Q 17,37 u Mateusza jest przestrożą przed gwałtownością eschatycznych wydarzeń i wezwaniem ucznia, by dostrzegając znaki nadchodzącego przełomu, odpowiednio się przygotował i nie był zaskoczony. Natomiast u Łukasza akcent pada nie tyle na gwałtowność i nieuchronność paruzji, ile na potrzebę spostrzegawczości i właściwe rozpoznanie znaków, które wskazują, że królestwo Boże już jest obecne i dynamicznie rozwija się ku eschatycznej pełni. Mateusz przestrzega bardziej w duchu starotestamentalnego proroctwa. Łukasz dodaje otuchy, uwypuklając, jak dostrzec na eschatologicznym horyzoncie słów Jezusa Ewangelię – Dobrą Nowinę. Fakt, że nie ma dokładnej zbieżności między Mateuszem i Łukaszem w jednoznacznym rozumieniu logionu⁷⁴, sugerowałby, że:

tionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37 (BBB 40; Bonn: Hanstein 1972) 506–518. Z jego interpretacją polemizuje Topel („What Kind of a Sign Are Vultures?”, 407–410), twierdząc, że nie chodzi o miejsce paruzji („gdziekolwiek”), ale o ogólnie pojętą czasoprzestrzeń człowieka („kiedykolwiek”), dlatego pytanie uczniów o miejsce jest niewłaściwe, ponieważ rozpoznają paruzję, dopiero wtedy, gdy ona nastąpi – *post factum* – tak jak sępy po śmierci zwierzęcia rozpoznają obecność martwego ciała. Interpretację Josefa Zmijewskiego z uwypukleniem powszechności paruzji (dotykającej każdego) wydają się popierać niektórzy egzegeci cytowani przez Mickiewicza (*Ewangelia według świętego Łukasza*, 249).

⁷³ W języku greckim wyrażenie ἐπὶ τὸ αὐτό, użyte w Dz 2,1, nie oznacza fizycznego przebywania w jednym miejscu, jak sugeruje BT V, lecz raczej jednomyślność i duchową więź, jaka łączy członków Kościoła w Jezusie Zmartwychwstałym.

⁷⁴ Wskazaliśmy jeden punkt styczności między Mt a Łk w rozumieniu Q 17,37. Jednak przez różnice w kontekstach nie wydaje się przekonywający (zob. wyżej § 3.2.1, trzeci akapit).

a) logion nie jest przysłowiem albo b) jeden z ewangelistów (prawdopodobnie Łukasz, który był prozelitą) nie znał jego pierwotnego semickiego znaczenia i zinterpretował go na swój sposób. Warto też odnotować, że zrozumienie logionu Q 17,37 jako przysłowia opierało się ściśle na analizie kontekstu. U Mateusza ta analiza była o wiele prostsza, u Łukasza bardziej karkołomna i nieoczywista (stąd wątpliwość, czy przypadkiem nie jest nadinterpretacją).

Jeśli porównamy wydźwięk logionu Q 17,37 z innymi przysłowiami, jakie pojawiają się w Ewangeliach („lekarzu ulecz samego siebie” [por. Łk 4,23], „jeśli ślepy ślepego prowadzi, obaj w dół wpadną” [por. Mt 15,14], „kto mieczem wojuje, od miecza ginie” [por. Mt 26,52], „tylko wśród swoich prorok jest lekceważony” [por. Mt 13,57; Mk 6,4; Łk 4,24] itp.), nie ma pewności co do jego prowerbialnego charakteru. Dlatego zobaczymy trzecią możliwość: logion 17,37 nie byłby ani cytatem, ani przysłowiem, lecz znakiem.

3.3. LOGION Q 17,37 JAKO ZNAK (*SIGNUM*)

Pojawienie się sępów wokół padliny byłoby znakiem na równi z obrazem drzewa figowego, którego gałęzie nabrzmiewają sokami, pokrywają się liśćmi i zapowiadają nadchodzące lato (Mt 24,32–33; Mk 13,28–29; Łk 21,29–31). Podobne motywy literackie są wykorzystywane w wielu kulturach. Wystarczy wspomnieć inwokację Lukrecjusza do Wenus, której przybycie zwiastują oznaki zbliżającej się wiosny:

[...]

Nam simul ac species patefactast verna diei
et reserata viget genitabilis aura favoni,
aëriae primum volucres te, diva, tuumque
significant initum percussae corda tua vi.

[...]

Bo gdy tylko swe wiosenne oblicze dzień odsłania,
a uwolniony powiew życiodajnego Zefira pokazuje siłę,
od razu ptaki niebieskie, o bogini, zapowiadają ciębie i
przybycie twoje, same poruszone w sercach twą potęgą⁷⁵.

Zachowanie otaczającej przyrody zapowiada zmianę pory roku i usposobienia ludzi, ale może pełnić, w świetle późniejszych wydarzeń, także funkcję proroctwa, swoistego *vaticinium ex eventibus*, którego ludzie początkowo nie potrafili zrozumieć (zob. początek *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza).

Padlina i gromadzące się wokół sępy to znak i zapowiedź śmierci wraz z towarzyszącym jej rozkładem i biologicznym unicestwieniem. Wyjaśnienie byłoby proste i oczywiste. Jednak czy pasuje do kontekstu mowy eschatologicznej, w której się znajduje?

⁷⁵ Lucretius, *De rerum natura* I, 10–13 (red. J. Henderson) (LCL 181; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1924) 2–3; tłumaczenie dosłowne – własne. Podobnie Wirgiliusz opisuje rolników umiejących odczytać w zachowaniu przyrody znaki Jowisza: Virgil, *Georgics* I, 351–355 (ale też I, 461–488) (red. J. Henderson) (LCL 63; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1999) 125, 130–133.

3.3.1. Q 17,37 jako znak u Mateusza (Mt 24,28)

U Mateusza uczniowie pytają, jaki będzie znak (σημεῖον; łac. *signum*) paruzji i końca świata (Mt 24,3). W odpowiedzi Jezus kreśli obraz teraźniejszości Kościoła, w którym pośród zła, wojen i zgorzenia, głoszona jest Ewangelia o królestwie. Logion Q 17,37 byłby krótkim podsumowaniem całego opisu (Mt 24,4–27), a obraz w nim zawarty – znakiem kulminacyjnego momentu – ucisku (θλίψις), po którym natychmiast (εὐθέως – Mt 24,29), kiedy już wszystko ma pograżyć się w cmentarnej ciszy, znacząc zwycięstwo zła i śmierci, ukazuje się znak (σημεῖον) Syna Człowieczego. Przy takiej lekturze uderza antytetyczne zestawienie dwóch znaków – złego i dobrego – oddalonych od siebie jedynie trzema wersetami: znak złowróźbny – zapowiadający śmierć (Mt 24,28) i znak pozytywny – zapowiadający nadejście Syna Człowieczego (Mt 24,32–33). Obecność sępów to znak, że nie ma już żadnej nadziei, wszystko przepadło i pozostaje poddać się nieuchronnemu procesowi rozkładu. Ale właśnie w najmroczniejszej godzinie, kiedy wszystko wydawało się przesądzone, pojawia się znak Syna Człowieczego, zmartwychwstałego i uwielbionego Pana, który jako eschatologiczny sędzia przychodzi, by dokonać sądu nad złem i śmiercią. To zestawienie dwóch znaków uwypukla plastycznie, w kim należy pokładać nadzieję i szukać zbawienia.

3.3.2. Q 17,37 jako znak u Łukasza (Łk 17,37)

U Łukasza obraz ciała/padliny i sępów może być rozumiany jako znak śmierci i rozkładu, ale nie jako rzeczywistości, która zagraża człowiekowi niejako z zewnątrz, wzbudzając w nim pragnienie wybawienia (jak u Mateusza), lecz bardziej jako obraz sytuacji egzystencjalnej, w którą człowiek jest istotowo uwikłany, bez względu na to, gdzie się znajduje i do jakiego pokolenia należy: tych, którzy są „żywi i pozostawieni (περιλειπόμενοι) na przyjście Pana” (1Tes 4,15), czy tych, którzy już pomarli (1Tes 4,15–16). Między nimi („wzięci–zostawieni”) nie ma różnicy, bo doświadczenie przemijania, kruchości i śmiertelności jest wspólne wszystkim. W takim rozumieniu odpowiedź Jezusa na pytanie, gdzie ludzie zostaną wzięci bądź zostawieni (Łk 17,34–37), oznaczałaby, że losem każdego człowieka, na jakimkolwiek etapie jego życia i rozwoju, w jakiegokolwiek epoce historycznej, jest śmierć i biologiczne unicestwienie („tam, gdzie ciało i sępy”). Człowiek ma wobec tego dwie możliwości: zbuntować się przeciw temu lub to zaakceptować. Każda z nich przynosi inny skutek: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17,33). Bunt wobec własnej śmiertelności okazuje się bezskuteczny, natomiast akceptacja swej egzystencjalnej kruchości i znikomości otwiera perspektywę nadziei. W krótszej mowie eschatologicznej (Łk 17,26–37) widać egzystencjalny dramat człowieka wewnątrznie rozdartego, dla którego moment śmierci jest jednocześnie dniem Syna Człowieczego i czasem podjęcia ostatecznej decyzji, dniem, kiedy decyduje się jego eschatologiczna przyszłość.

Jeśli uznanie całkowitej zależności od Boga wraz z postawą dziecięcej ufności i bezbronności jest znakiem otwarcia się na królestwo Boże, które przycho-

dzi w osobie Syna Człowieczego, to chwilą „sprawdzam”, kiedy człowiek w sposób pełny i ostateczny może pogodzić się ze swą kruchością i bezbronnością, jest właśnie moment śmierci. Postawa wobec własnej śmierci jest tym, co wyróżnia ucznia Jezusa. W śmierci uczeń oddaje się całkowicie Bogu, powierza Mu swe życie i ufnie wchodzi w otwarte ramiona kochającego Ojca. Nie ma sensu oglądać się za siebie („nie schodźcie z dachu”/„zostańcie na polu”/„pamiętajcie o żonie Lota” Łk 17,31–32). Miejsce, „gdzie jest ciało, tam i zgromadzą się sępy” to jednocześnie miejsce śmierci i naszego zbawienia.

3.3.3. Końcowy wniosek

Według Mateusza obraz zawarty w logionie Q 17,37 jest znakiem nadchodzącej śmierci, która stanowi ostatni akt dramatu poprzedzającego paruzję, zarówno na poziomie życia osobistego i eklezjalnego, jak i w sensie uniwersalnym, obejmującego całą ludzkość. Jednoczesne ukazanie się znaku Syna Człowieczego zapowiada zbliżające się wybawienie i daje wierzącym pewność, że śmierć nie będzie ostatnim słowem eschatycznych wydarzeń.

U Łukasza obraz ciała/padliny i sępów jest znakiem egzystencjalnej znikomości, od której nie ma ucieczki. Jednak uczeń, przez akceptację swej egzystencjalnej kruchości, oddaje się ufnie Bogu, który ma moc wyprowadzić ze śmierci nowe życie. Ten obraz przywodzi na myśl postać św. Franciszka z Asyżu, który – kiedy tracił wzrok i znajdował się u progu śmierci – potrafił w *Pochwale stworzenia* wyrazić entuzjastyczną przynależność do stworzonego świata. Zachwyt wobec wspaniałości wszechświata to chrześcijańska afirmacja dobra wszystkich rzeczy, jakie wyszły spod ręki Boga. Fraternalizując się z materialną rzeczywistością, Franciszek doświadczał ojcostwa Boga i nazywał nawet najmniejsze rzeczy braćmi i siostrami, bo wiedział, że wszystkie rzeczy, tak jak on, mają swe źródło w Bogu. Również śmierć widział jako nierozłączną towarzyszkę życia: pożegnania i choroby, cierpienie i rozczarowania, przymusowa rozłąka, miłosne zawody, zawodowe porażki, wszystkie nieprzewidziane tragedie są znakami ostrzegawczymi, zwiastującymi śmierć, która wcześniej czy później nadejdzie. Śmierć, pozostając niezgłębioną tajemnicą, jest dla niego siostrą (*sorella morte*), stałym domownikiem i bliskim krewnym. Nie jest efektem jakiejś tragicznej gry. Nie jest skutkiem jakiegoś hazardu. Nie jest wynikiem nieuchronnego fatum, któremu trzeba stawić czoła na zimno albo pogrzyźć się w nieukojonej rozpacz. Śmierć chrześcijanina można zrozumieć tylko w odniesieniu do śmierci Jezusa. Nieprzypadkowo Łukasz w krótszej mowie eschatologicznej przypomina o odrzuceniu i śmierci Jezusa (Łk 17,25). Innymi słowy, śmierć dla chrześcijanina jest zwycięstwem, które w oczach świata przybiera formę porażki i wielkiej przegranej. Podobnie jak śmierć Jezusa.

Warto też odnotować, że znak może odnosić się do trzech czasów: do przeszłości (jako ślad/poszlaka, np. trop zostawiony przez zwierzę), teraźniejszości (jako symptom rozwijającego się procesu, np. choroby) i przyszłości (jako sygnał do działania wobec nadchodzących wydarzeń, np. syrena przeciwlotnicza). Trop, symptom i sygnał – trzy funkcje znaku w zależności od jego czasowego odniesienia.

Znajdują one potwierdzenie u starożytnych. Cynceron opisuje naturę znaku w następujący sposób:

Signum est, quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat, quod est ipso profectum videtur, quod aut ante fuerit aut in ipso negotio aut post sit consecutum et tamen indiget testimonii et gravioris confirmationis, ut cruor, fuga, pallor, pulvis, et quae his sunt similia.

Znak podpada pod jakiś zmysł i oznacza pewną rzecz, która wydaje się wychodzić z niego, i albo była wcześniej albo w tym samym czasie albo pojawiała się później. Wymaga jednak dowodu i wiarygodnego potwierdzenia, np. krwi, ucieczki, błądności, prochu i tym podobnych⁷⁶.

Święty Augustyn, opierając się na Cynceronie, doprecyzowuje:

Signum est [...] res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens cogitationem venire: sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi eius advertimus, et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi, et si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt.

Znak jest [...] rzeczą, która poza swym wyglądem, jaki dosięga zmysły, przywodzi na myśl coś innego; tak jak zobaczywszy trop, myślimy, że przeszło tamtędy zwierzę, do którego należą ślady; albo zobaczywszy dym, poznajemy, że gdzieś tam kryje się ogień; albo usłyszawszy głos jakiejś osoby, czujemy, jakie jest jej usposobienie; albo słysząc odgłos trąbki, żołnierze wiedzą, czy mają atakować, czy się wycofać, albo zrobić coś innego, czego wymaga walka⁷⁷.

Jeśli Q 17,37 jest znakiem, to u obu ewangelistów odnosi się do przyszłości, wzywając do podjęcia odpowiednich decyzji i działań, które mają początek w rozpoznaniu (Mt 24,30–36) bądź przyjęciu (Łk 17,24–25) znaku Syna Człowieczego. Jeśli u Mateusza zrozumienie znaku Syna Człowieczego jako nadchodzącego sądu wymaga spostrzegawczości i kontemplacji dzieła stworzenia (klucz mądrościowy), to u Łukasza staje się ono akceptacją życia na wzór Syna Człowieczego, „który musi wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie” (klucz egzystencjalny). Dlatego u Łukasza dostrzega się zawarty w znaku element terażniejszości, który wyróżnia ludzką egzystencję Jezusowego ucznia. Znak padliny i sępów staje się wezwaniem do złożenia świadectwa wiary wobec śmierci i przemijania (zob. wyżej § 3.3.2). Wydaje się, że Łukasz istotnie (biorąc pod uwagę całą jego teologię) zwraca bardziej uwagę na terażniejszość znaku, która przygotowuje eschatologiczną przyszłość. U Mateusza, w paralelnym fragmencie, nie jest to aż tak zauważalne, choć w niektórych przypowieściach również wydaje się on podkreślać rolę terażniejszości determinującej eschatologiczną przyszłość ucznia.

Niewykluczone, że w znaku padliny i sępów mamy również zawołaną krytykę wróżbiarstwa, z którym świat grecko-rzymski łączył obecność i zachowanie ptaków (zob. wyżej § 2.2.1.3). Ptaki-sępy nie są posłańcami pogańskich bogów czy nieujarzmionych przez człowieka sił przyrody, którym należy oddawać cześć boską, lecz wpisane są w dzieło stworzenia, swym istnieniem i sposobem bytowania kierują wzrok ucznia z ziemskiej doczesności, naznaczonej śmiercią, ku jednemu Bogu – Stwórcy i Zbawcy człowieka.

⁷⁶ Cicero, *De inventione* I, 48 (red. J. Henderson) (LCL 386; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1949) 86–87; tłumaczenie własne.

⁷⁷ Augustinus, *De doctrina christiana* II, 1,5 (red. J. Martin – K.D. Daur) (CCSL 32; Turnhout: Brepols 1962) 1–167; tłumaczenie własne.

4. ZAKOŃCZENIE

Analiza egzegetyczna logionu Q 17,37 u Mateusza i Łukasza wraz z próbą rekonstrukcji semickiego oryginału nie rozstrzyga jednoznacznie, które z trzech zaproponowanych wyjaśnień (cytat, przysłowie, znak) odpowiada zamysłowi ewangelistów. Widać jednak, że każdy z nich – choć umiejscowia go w kontekście mowy eschatologicznej Jezusa – nadaje mu inny odcień znaczeniowy. Różnice w interpretacji wykluczałyby więc zrozumienie go jako przysłowia i tym samym należałoby odrzucić klasyczną interpretację, jaka utrzymała się we współczesnej egzegezie Mt 24,28 i Łk 17,37c. Przysłowie z natury powinno zachować swe uniwersalne znaczenie bez względu na kontekst, w jakim się znajduje. Skoro tak się nie dzieje, jest bardziej prawdopodobne, że logion Q 17,37 pełnił w źródle Q bądź funkcję cytatu-odnośnika do Hi 39,30, bądź znaku śmierci, i w takim charakterze został wykorzystany przez synoptyków.

Warto odnotować również, że badanie logionu Q w kontekście literacko-teologicznym odsłania jego wyjątkowo elastyczną zdolność akomodacyjną i semantyczną, która raz uwypukla jeden aspekt mowy eschatologicznej, innym razem drugi. To może sugerować, że sami ewangelisci mieli problem z jego zrozumieniem, ale włączając go do kanonicznego kontekstu, przekazali zagadkową wypowiedź Jezusa z określonym znaczeniem, która tak czy inaczej może być odebrana przez czytelnika nie tylko jako swoiste *memento mori*, ale i ostrzeżenie przed śmiercią wieczną jako przypomnienie o robaku, który nigdy nie szczyźnie (Mk 9,48).

BIBLIOGRAFIA

- Aelian, *Περὶ ζῴων ιδιότητος* (Loeb Classical Library 446; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1958).
- Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* (red. E. Dekkers) (Clavis Patrum Latinorum; Turnhout: Brepols 1995).
- Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* (red. A. Bogucki; tł. W. Szoldrski) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 16; Warszawa: ATK 1977).
- Appolinaris, „Fragmenta in Matthaicum (in catenis)”, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (red. J. Reuss) (Texte und Untersuchungen 61; Berlin: Akademie-Verlag 1957) 1–45.
- Arystoteles, *Περὶ τὰ ζῴα ἱστορίαι* (tł. A.L. Peck) (Loeb Classical Library 438; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1970) II.
- Arystoteles, *Περὶ τὰ ζῴα ἱστορίαι* (red. i tł. D.M. Balme) (Loeb Classical Library 439; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1991) III.
- Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt* (tł. P. Siwek) (Dzieła Wszystkie 3; Warszawa: PWN 1992).
- Augustyn, *De doctrina christiana* (red. J. Martin) (Corpus Christianorum Series Latina 32; Turnhout: Brepols 1962).
- Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* (red. E. Dekkers) (Clavis Patrum Latinorum; Turnhout: Brepols 1995).
- Black M., „The Aramaic Document in Q with Notes on Luke 17.22, Matthew 24.26 (Luke 17.23)”, *Journal for the Study of the New Testament* 40 (1990) 33–41.

- Blass F., Debrunner A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, wyd. 2 (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2; Brescia: Paideia 1997).
- Bovon F., *Luke. I. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia 63A; Minneapolis, MN: Fortress Press 2002).
- Bovon F., *Luke. II. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19,27* (Hermeneia 63A; Minneapolis, MN: Fortress Press 2013).
- Brown S., „The Matthean Apocalypse”, *Journal for the Study of the New Testament* 4 (1979) 2–27.
- Cicero, *De divinatione* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 154; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1923).
- Cicero, *De inventione* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 386; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1949).
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Matthaum Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (red. J. Reuss) (Texte und Untersuchungen 61; Berlin: Akademie-Verlag 1957) 153–269.
- Dalman G., „The Hebrew New Testament of Franz Delitzsch”, *The Old and New Testament Student* 15/3–4 (1892) 145–150.
- Davies W.D., Allison D.C., *The Gospel according to St. Matthew* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1988–1997) I–III.
- Elián Kladiusz, *O właściwościach zwierząt* (tł. A.M. Komornicka) (Warszawa: Prószyński i S-ka 2005).
- Ehrhardt A.A.T., „Greek Proverbs in the Gospel”, *Harvard Theological Review* 46 (1953) 68–72.
- Euthymius Zigabenus, *Commentarius in quatuor evangelia* (PG 129,9–1502).
- Fitzmyer J.A., *The Gospel According to Luke X–XXIV. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 28A; Garden City, NY: Doubleday 1985).
- Gilbert M., *La sapienza del cielo* (Milano: Edizioni San Paolo 2005).
- Golias M., *Gramatyka grecka*, wyd. 4 (Warszawa: PWN 1985).
- Guenther H.O., „When ‘Eagles’ Draw Together”, *Forum* 5 (1989) 140–150.
- Heinrici C.F.G. (red.), *Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums* (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments 5; Lipsk: Dürr 1908).
- Helbing R., *Die Kasusyntax der Verba bei der Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Korij* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1928).
- Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* (red. E. Dekkers) (Clavis Patrum Latinorum; Turnhout: Brepols 1995).
- Hippolytus, „De antichristo”, *Hippolyt’s kleinere exegetische und homiletische Schriften* (red. H. Achelis) (Die griechischen christlichen Schriftsteller 1/2; Leipzig: Hinrichs 1897) 1–47.
- Hoffmann P., Kloppenborg J.S., Robinson J.M., (red.), *The Critical Edition of Q* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2008).
- Homer, *Iliad* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 170; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1924).
- Homer, *Odyssey* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 104; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1919).
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses seu Detectio et eversio falso cognominatae Gnoseos* (red. E. Dekkers) (Clavis Patrum Latinorum; Turnhout: Brepols 1995).
- Jay E.G., *Grammatica greca del Nuovo Testamento* (Casale Monferrato: Piemme 1993).
- Joüon P., *Grammaire de l’hébreu biblique* (Roma: PIB 1923).
- Kloppenborg J.S., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity; Philadelphia, PA: Fortress Press 1987).
- Koehler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2001) I–II.
- Lang T.J., „«Where the Body Is, There also the Eagles Will Be Gathered»: Luke 17:37 and the Arrest of Jesus”, *Biblical Interpretation* 21/3 (2013) 320–340.
- Leaney A.R.C., *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, wyd. 2 (Black’s New Testament Commentaries; London: Black 1966).

- Lucretius, *De rerum natura* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 181; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1924).
- Luz U., *Matthew 21–28. A Commentary* (Hermeneia 61C; Minneapolis, MN: Fortress Press 2005).
- Marchi J. de, „Ubi cumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae”, *Verbum Domini* 18 (1938) 329–333.
- Marcos N.F., *La Bibbia dei Settanta* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 6; Brescia: Paideia 2000).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 3/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Monasterio R.A., Carmona A.R., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Introduzione allo studio della Bibbia 6; Brescia: Paideia 1995).
- Müller P., „Veloce e inevitabilmente – La carogna e gli avvoltoi (Q 17,37)”, *Compendio delle parabole di Gesù* (red. R. Zimmermann) (Brescia: Queriniana 2011) 376–382.
- Nolland J., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005).
- Origenes, „Commentariorum series in evangelium Matthaei”, *Origenes Werke* (red. E. Klostermann) (Die griechischen christlichen Schriftsteller 38/2; Leipzig: Teubner 1933) XI.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* (tł. K. Augustyniak) (Kraków: WAM 2002).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Pliny, *Natural History* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 353; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1983).
- Pseudo-Hippolytus, „De consumatione mundi”, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* (red. H. Achelis) (Die griechischen christlichen Schriftsteller 1/2; Leipzig: Teubner 1897) 289–309.
- Polybius, *Ἱστορίαι* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 128, 138, 159; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2010–2012) I. III–IV.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, wyd. 3 (Roma: Città Nuova 2001).
- Scaiola D., „La sapienza in Israele e nel Vicino Oriente antico”, *Libri sapienziali e altri scritti* (red. A. Bonora, M. Priotto) (Torino: Editrice Elledici 2005).
- Speyer W., „Geier”, *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart: Hiersemann 1976) IX, 430–468.
- Stöger A., *Vangelo secondo Luca*, wyd. 4 (Commenti spirituali del Nuovo Testamento; Roma: Città Nuova 1994) I–II.
- Thackeray H.St.J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press 1909).
- Thibaut R., „Le Proverbe des vautours et du cadavre”, *NRT* 58 (1931) 57–58.
- Topel J., „What Kind of a Sign are Vultures? Luke 17,36b”, *Biblica* 84 (2003) 403–411.
- Tov E., „The Representation of the Causative Aspects of the *Hiph'il* in the LXX. A Study in Translation Technique”, *Biblica* 63 (1982) 417–424.
- Tristram H.B., *The Fauna and Flora of Palestine* (London: The Committee of the Palestine Exploration Fund 1884); przedruk (Cambridge – New York: Cambridge University Press 2013).
- Waltke B.K., O'Connor M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- Wettstein J.J., *Novum Testamentum Graecum* (Amsterdam: Dommer 1751) I; przedruk (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1962) I.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. 4 (Warszawa: PWN 2008).
- Virgil, *Georgics* (red. J. Henderson) (Loeb Classical Library 63; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1999).
- Zmijewski J., *Die Eschatologiereden des Lukas Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37* (Bonner biblische Beiträge 40; Bonn: Hanstein 1972).
- Zuck R.B., *Basic Bible Interpretation. A Practical Guide to Discovering Biblical Truth* (Colorado Springs, CO: Cook 1991).

**LOGION ON CARRION AND VULTURES (Q 17: 37)
IN THE SYNOPTIC TRADITION (MATT 24: 28; LUKE 17: 37C)
– ITS GENESIS, FUNCTION AND MEANING.
AN EXEGETICAL AND THEOLOGICAL STUDY**

Summary

The article proposes a detailed syntactic and semantic analysis of Matt 24:28 and Luke 17:37c for the purpose of hypothetical reconstructing of the original Semitic (Hebrew and Aramaic) form of the logion Q 17:37. Then it is offered the comparison between the three different hermeneutic opportunities in its understanding within the canonical context, as either biblical quotation/paraphrase (Job 39,30) or proverb or sign. This comparison helps to understand that Q 17:37 fits very well to its literary and theological context from these three points of view. It shows therefore a very great semantic flexibility and makes it difficult to establish its original meaning in the document Q. However, the author of the article argues that the Semitic phrase Q 17, 37 with a very high probability functioned both in the document Q and in the canonical context as a quotation/paraphrase of Job 39:30 or as a sign (in the same way as the fig sign in Matt 24.32–33; Luke 21.29–31) rather than as a proverb. The article therefore undermines the classical view that would be consolidated in the modern exegesis on Matt 24:28; Luke 17, 37c.

Key words: carrion and vultures, Matt 24:28, Luke 17:37, Q 17:37, ἀετοί, document Q, linguistic accommodation, theological accommodation, synoptic tradition

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 Sekcji 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. ORCID: 0000-0002-7827-7881.

Kontakt e-mail: zawadzki.a@icloud.com

KS. RAFAŁ WÓJCIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

WYCHOWANIE DO ODBIORU MEDIÓW NA TLE NOWEGO KSZTAŁTU WYCHOWANIA W POSTMODERNIZMIE

Słowa kluczowe: antypedagogika, postmodernizm, chrześcijański model wychowania, personalizm chrześcijański, odbiór mediów, postawy, cisza, przekaz medialny.

1. Wstęp. 2. Zakwestionowanie wychowania w postmodernizmie. 3. Chrześcijański model wychowania. 4. Wychowanie do odbioru mediów. 5. Podsumowanie

1. WSTĘP

Wiek XX przyniósł nie tylko wielkie zbrodnie popełnione w imię ideologii nazistowskiej i komunistycznej, ale także przemiany społeczne i kulturowe, w tym m.in. rewolucją obyczajową lat 60. i 70. czy wyraźne oddziaływaniem postmodernizmu na różne aspekty życia. Intensywna infiltracja postmodernistycznych idei, jak się wydaje, rozpoczęła się wraz z publikacją w 1979 r. opracowania *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (tytuł polskiego wydania: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*) przygotowanego przez francuskiego filozofa J.F. Lyotarda (1924–1998), na polecenie rządu kanadyjskiej prowincji Québec. Oddziaływanie tego nurtu filozoficznego jest wieloaspektowe i dotyczy zarówno osób indywidualnych, jak i całych społeczeństw oraz różnych wymiarów życia, w tym sfery wychowania, kultury, duchowości i postaw religijnych człowieka, a także rzeczywistości kościelnej. Dla ludzi wiary niezmiennie punkt odniesienia, także w dziedzinie wychowania, stanowią normy moralne wynikające z Pisma Świętego, szczególnie z nauk Jezusa Chrystusa, a także z nauczania Kościoła. Uwzględniając skalę, na jaką oddziałuje na współczesnego człowieka przekaz medialny, naznaczony wpływami postmodernizmu, należy podkreślić rangę wychowania do właściwego odbioru mediów.

2. ZAKWESTIONOWANIE WYCHOWANIA W POSTMODERNIZMIE

Dawniej „pedagogika” oznaczała czynność wychowania. Z czasem doszło jednak do zmiany rozumienia tego pojęcia i przeniesienia akcentu na wymiar teoretyczny¹. W *Nowym słowniku pedagogicznym* pedagogika definiowana jest jako „nauka o wychowaniu, której przedmiotem jest działalność wychowawcza, mająca na celu wyposażenie całego społeczeństwa – a przede wszystkim młodego pokolenia – w wiedzę, sprawności ogólne i zawodowe, zainteresowania, systemy wartości, postawy i przekonania oraz przysposobienie do oddziaływania na własny rozwój”². Ujęcie współczesne odnosi pojęcie wychowania nie tylko do oddziaływania na innych, ale i danego człowieka na siebie samego – mamy więc tu do czynienia także z samowychowaniem. Pojęcie wychowania, niezależnie od dominującej definicji pedagogiki, jest pojęciem podstawowym i nieodłącznie związanym z naukami pedagogicznymi.

Pedagogika stanowi też pewnego rodzaju sztukę. Już Platon w dialogu filozoficzno-politycznym *Państwo* oraz Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* stwierdzali, że ludzka natura jest niedoskonała i wymaga pomocy w formie wychowania³. Tradycyjnie pojmowane jest ono jako „świadomie organizowana działalność społeczna, oparta na stosunku wychowawczym między wychowankiem a wychowawcą, której celem jest wywoływanie zamierzonych zmian w osobowości wychowanka”⁴, czyli tym samym ma prowadzić do ukształtowania jego osobowości i sylwetki moralnej.

Z czasem pojawiły się w pedagogice tendencje, zwane antypedagogiką, której początków należy szukać „głównie w USA, gdzie jej prekursorzy pojawili się w pierwszej połowie XX w. W Europie powstała w 1975 r. wraz z ukazaniem się książki Eckharda von Braunmühla, która już w tytule została określona jako «Antypedagogika». W 1985 r. pierwsze jej zwiastuny przeniknęły również do Polski”⁵. H. von Schoenebeck wskazuje, że fundamentalnym „założeniem pedagogiki jest odrzucenie roszczenia do wychowywania („ambicji pedagogicznej”). Roszczenie wychowawcze to kardynalna postawa człowieka twierdzącego, że wie lepiej niż ten, którego chce wychowywać, co jest dla niego dobre, i że będzie próbował mu to narzucić”⁶. Nawet jeśli dorosły wie lepiej w danej sytuacji, co jest dobre, nie powinien narzucać swego zapatrywania dziecku i rościć sobie prawa, którego występowanie nie jest wcale takie pewne, do wprowadzenia tegoż przekonania w życie⁷. Antypedagogika podaje więc w wątpliwość rolę wychowania, a nawet możliwość jego prowadzenia, postrzegając

¹ Por. A. Bławat, *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, 40.

² *Pedagogika*, w: W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2007, 300.

³ Por. A. Bławat, art.cyt., 40–41.

⁴ *Wychowanie*, w: W. Okoń, dz.cyt., 466.

⁵ A. Bławat, art.cyt., 40–41.

⁶ H. von Schoenebeck, *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowywać*, tłum. N. Szymańska, Warszawa 2007, 20.

⁷ Por. tamże.

je w sposób negatywny jako formę manipulacji, zniewolenia, a nawet terroru wobec dzieci, stosowanego przez wychowujących dorosłych⁸.

Według zwolenników antypedagogiki, oprócz tego, że wychowanie jakoby zniewala człowieka, to jeszcze „wprowadza go w stan niepokoju, budzi stres oraz zagrożenie dla jego tożsamości”⁹. H. von Schoenebeck podkreśla, że młodego człowieka bardziej należy wspierać niż wychowywać, przy czym wsparcie zakłada fundament równouprawnienia. Jeśli wychowanek będzie chciał, skorzysta z pomocy i rad dorosłych, ale nie należy tej pomocy narzucać, aby nie występować z pozycji władzy¹⁰. W swych poglądach jeszcze dalej idzie I. Illich, który uważa, że szkoła jest instytucją niszczącą prawo każdego człowieka do wolności – zarówno uczenia się, jak i myślenia. Bardziej skrajne poglądy wyznaje H. Kupffer, który w szkole dopatruje się niemalże faszyzmu¹¹.

Ujęcia antypedagogiczne są związane z postmodernistyczną wizją świata, co przejawia się m.in. w tym, że postmodernizm na gruncie pedagogiki podaje w wątpliwość autorytet¹². Nadto „ponowoczesność unika wszystkiego, co może być rozumiane jako kontemplacja stałej, niezmiennej natury człowieka, podkreślając w zamian zupełną przygodność, przypadkowość i wieloznaczność indywidualnej egzystencji. Człowiek w swoim rozwoju nie jest więc obowiązany do stałości i konsekwencji”¹³. Wskutek tego w postmodernizmie wychowanie nie jest wprowadzaniem dziecka w świat wartości, kultury, zapoznawaniem go z nim, lecz tworzeniem takiego świata z niczego. Stanowi tym samym tworzenie nowego człowieka, ale w przypadku postmodernistycznej pedagogiki – jeśli o takiej można mówić – bez opierania się na wzorcach¹⁴.

W swych kontrowersyjnych stwierdzeniach H. von Schoenebeck wskazuje także, że dzieciom należy się traktowanie nie gorsze od traktowania dorosłych. W ujęciu antypedagogiki dzieci powinny mieć prawo uczestnictwa w życiu publicznym, a także prawo wyborcze. Według niego należy im się także prawo wyboru szkoły, sposobu edukacji, doboru kadry nauczycielskiej oraz przedmiotów, których chciałyby się uczyć¹⁵. Jeszcze dalej w swych poglądach idzie R. Farson, który twierdzi, że nieletni powinni mieć osobny kodeks praw, wedle którego należałoby im się „prawo samostanowienia, wyboru środowiska życia, decydowania o rodzaju wiedzy, sposobie jej nabywania, prawo do samowychowania i życia bez kar cielesnych, prawo do seksualnej wolności, prawo do działalności gospodarczej i wpływu na życie polityczne”¹⁶. Antypedagogikę cechuje odrzucanie roszczeń do wychowania, ponieważ dziecko samo jakoby odpowiada za własne życie na równi z ludźmi dorosłymi i od chwili narodzin ma zdolność decydowania o sobie. Według jej głosi-

⁸ Por. *Antypedagogika*, w: W. Okoń, dz.cyt., 31.

⁹ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, 80.

¹⁰ H. von Schoenebeck, dz.cyt., 26–27.

¹¹ Por. tamże, 83.

¹² Por. A. Bławat, art.cyt., 41.

¹³ M. Nowak, *Pedagogika postmodernizmu*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, 555.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. A. Bławat, art.cyt., 43.

¹⁶ Tamże.

cieli dziecko należy kochać, ale nie należy go wychowywać, gdyż kto prawdziwie kocha dziecko ten go nie wychowuje¹⁷.

Elementarna ludzka wrażliwość nie pozwala jednak uciec przed odpowiedzią na podstawowe pytanie: czy obojętność dorosłych na zagubienie młodego człowieka wśród moralnych niepokojów i dylematów na drodze jego poszukiwań dotyczących istotnych wartości i sensu, wskazywanie temu, co mu służy na podstawie swej życiowej mądrości i zdobytego doświadczenia, nie stanowiłaby oznaki braku elementarnej miłości do niego?

Przedstawiciele antypedagogiki (np. G. Mendel, H. Kupfer, M. Winkler), słusznie sprzeciwiają się przekreślaniu „ja” wychowanka. Odrzucają autorytarną przemoc oraz dominację dorosłych nad dziećmi i młodzieżą, ponieważ są to postawy szkodliwe zarówno z pedagogicznego, jak i katolickiego punktu widzenia. Postulują zaś atmosferę życzliwości, pokoju i przyjaźni w procesie wychowawczym¹⁸. Pojawia się jednak kwestia obrazu człowieka dorosłego odpowiedzialnego za wychowanie, który wydaje się sugerować przedstawiciele antypedagogiki oraz niweczenia autorytetu rodziców i wychowawców, a tym samym wpływu tegoż obrazu na przebieg i skuteczność działań wychowawczych. Stawianie wymagań nie neguje przecież pokojowego nastawienia wobec wychowanka, lecz stanowi konieczny warunek ukazywania tego, co stanowi zachowanie akceptowalne bądź postawę pożądaną, a co jest nie do przyjęcia. Stawianie sobie życiowych wymagań i wyzwań moralnych to zadanie także na wiek młodzieńczy, o czym mówił Jan Paweł II bezpośrednio do młodzieży podczas rozważań apelowych w sanktuarium jasnogórskim 18 czerwca 1983 r.: „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali”¹⁹. To także zadanie na dorosłość, by wciąż się rozwijać i wzrastać w swym człowieczeństwie.

Zwolennicy antypedagogiki popełniają błąd, polegający na stawianiu na równi autorytetu dziecka z autorytetem dorosłego. Istotą innego błędu antypedagogiki jest twierdzenie, że pedagogiczne wymagania są dzieciom niepotrzebne²⁰. Ponadto antypedagogika „nie rozpatruje dziecka jako istoty, w której urzeczywistnia się wspólne dobro rodziny czy ludzkiej społeczności. Człowiek pojawia się w jej rozumieniu jako dobro wyłącznie dla siebie samego, co pozwala pominąć wspólną wartość rodziny i społeczeństwa”²¹. Człowiekowi, który jest poddawany wpływom antypedagogiki, łatwiej jest dokonywać wyborów moralnie złych. Nie będzie on podejmował starań, aby pokonywać niższe skłonności ludzkiej natury²². Jedną z odpowiedzi na antypedagogikę jest chrześcijański model wychowania.

¹⁷ Por. tamże, 44–45; por. T. Szkudlarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków 1992, 131.

¹⁸ Por. *Antypedagogika*, w: W. Okoń, dz.cyt., 31; por. A. Bławat, art.cyt., 49.

¹⁹ <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/633> (dostęp: 1.07.2020 r.).

²⁰ Por. A. Bławat, art.cyt., 49.

²¹ Tamże.

²² Por. tamże, 48.

3. CHRZEŚCIJAŃSKI MODEL WYCHOWANIA

„Wychowanie jest sztuką nad sztukami. Jest wiedzą i zarazem sztuką doprowadzania do osobowej pełni człowieka. [...] Wychowanie jest tą dziedziną, która powinna najpełniej nauczyć człowieka dobrego używania rozumu i woli; ono ma człowiekowi pomagać bardziej «być» niż «mieć»²³.

Model wychowania chrześcijańskiego różni się znacząco od założeń i postulatów antypedagogiki. Sposób podejścia do człowieka, zagadnień natury etycznej i moralnej oraz preferowanego kształtu wychowania zależy w dużej mierze od przyjętej koncepcji człowieka, który we współczesnym świecie nie jest postrzegany w swojej pełni. Wycinkowość w podejściu do wielu zagadnień, jak i do bytu ludzkiego, jest cechą charakterystyczną postmodernizmu – epoki, w której przyszło nam żyć. Odpowiedzią na fragmentaryczne podejście do człowieka jest personalizizm chrześcijański. Dla personalizizmu *in genere* kluczowe jest pojęcie osoby. W ujęciu chrześcijańskim odnoszone jest ono do Boga i trwającego z Nim w związku człowieka, którego wyróżnia niepowtarzalna wartość²⁴.

Dusza i ciało to dwa współprzemiastki tworzące człowieka. Wedle personalizmu chrześcijańskiego należy go traktować jako całość materialno-duchową, która jest harmonijna i nierozdzielna. Taki integralny humanizm docenia oraz chroni osobową godność człowieka²⁵. Jako że istnieje w nim pierwiastek duchowy, zorientowany jest na bezpośrednią bliskość z Bogiem, który oprócz tego, że stworzył człowieka, wychodzi na spotkanie z nim jako pierwszy i oferuje mu dialog, zapraszając do trwania w łączności z Nim. Człowiek zaś udziela odpowiedzi, pozostając istotą wolną. Jednak to w Bogu jako pełni osoba ludzka może odnaleźć prawdziwe szczęście i pokój serca, a zdolność do prawdziwej miłości odróżnia go od innych bytów przygodnych²⁶.

Wychowanie, wedle personalizmu chrześcijańskiego, „nie ujawnia relacji człowieka do dóbr materialnych, gdyż świat przedmiotów jest tu postrzegany jako bezosobowy, ale dotyczy bezpośrednio relacji interpersonalnych. Wychowaniu towarzyszy następująca hierarchia wartości: od materialnych poprzez duchowe ku absolutnym²⁷. W ujęciach materialistycznych osobowość człowieka rozpatruje się na tle szeroko pojmowanej jego działalności, a także wytworów i świata. W personalizmie chrześcijańskim zaś rozpatruje się odniesienie człowieka do innych ludzi, gdzie w budowaniu więzi międzyludzkich, naznaczonych miłością bliźniego, może on realizować swoje powołanie do świętości, a także odkrywać osobiste szczęście, wewnętrzną pokój i radość²⁸.

²³ Tamże.

²⁴ Por. L. Kuc, *Personalizm*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, 399–401; por. *Personalizm*, w: G. O’Collins, E.G. de Farruggia, *Związły słownik teologiczny*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1993, 184.

²⁵ Por. W. Cichosz, dz.cyt., 155–156.

²⁶ Por. KKK 27; por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 19; por. W. Cichosz, dz.cyt., s. 156–159.

²⁷ Por. W. Cichosz, dz.cyt., 158.

²⁸ Por. *Personalizm*, w: W. Okoń, dz.cyt., 306.

Według J. Maritaina, w wychowaniu bardzo ważne jest „prowadzenie człowieka do dynamicznego rozwoju, w trakcie którego staje się on coraz bardziej ludzką osobowością”²⁹, przez co uwidacznia się pojmowanie wychowania jako procesu prowadzącego do wzrastania ku pełni człowieczeństwa. Wspólnym mianownikiem wielu religii jest ujmowanie wychowania właśnie jako pomocy udzielanej człowiekowi „w realizacji jego człowieczeństwa, w nadaniu życiu człowieka ostatecznego sensu rozumianego na ogół jako zjednoczenie człowieka z Bogiem poprzez praktykowanie miłości bliźniego”³⁰. Człowiek jawi się więc nie jako istota odizolowana, ale żyjąca w kontakcie z innymi. Ta relacja z drugim człowiekiem sprawia, że się on rozwija i może być prawdziwie sobą. Na płaszczyźnie wychowania trzeba wyróżnić wychowującego (wychowawcę), wychowywanego (wychowanka) oraz zadanie. Człowiek jest podmiotem (a nie przedmiotem) w procesie wychowania, ale stanowi także narzędzie w ręku Boga. Do nazwania człowieka podmiotem upoważnia fakt, że ma on samoświadomość, a także zdolność subiektywnego przeżywania rzeczywistości, wolnego podejmowania decyzji oraz autoteleologii, która oznacza celowe kierowanie samym sobą i umiejętność odróżniania dobra od zła³¹.

Istotny jest więc wpływ nie tylko wychowawcy i określonych wzorców, ale i podjęcie trudu samowychowania przez wychowanka, czyli pewnego rodzaju autotformacji. Oddziaływanie wychowawcy i jego autorytetu, jak i przekaz określonego zbioru wartości oraz związanego z nim kodeksu moralnego, nie przesądza jeszcze o właściwej postawie wychowanka, który pozostaje istotą wolną, a tym samym podejmującą konkretne decyzje, polegające na zachowywaniu przekazywanych norm bądź ich odrzucaniu. W jego postawie ujawnia się dopiero ukształtowanie charakteru, dojrzałość wychowanka i jego poczucie odpowiedzialności.

W personalistycznej koncepcji wychowania „mistrz-nauczyciel prowadzi ucznia-wychowanka ku triadzie wartości”³², którymi są: dobro, prawda oraz piękno. W procesie wychowania ważne jest budowanie relacji ja-ty i ty-ja. Wychowanie personalistyczne wymaga postawy dialogu, a nie monologu czy zastraszania. Podkreślić jednak należy, że wychowawca ma być autorytetem dla wychowanka³³, co jest szczególnie ważne w realiach postmodernizmu, w ramach którego często dochodzi do zanegowania wszelkich autorytetów. Mimo że w dzisiejszej dobie świat wydaje się przeżywać kryzys autorytetów, nieuprawnione jest stwierdzenie, że nie istnieją już żadne. Współcześnie na to, by być punktem odniesienia, zwłaszcza dla młodych ludzi oraz na szacunek innych trzeba zasłużyć – trzeba to wypracować. Autorytetem nie jest się, jak dawniej, automatycznie z racji pełnionej funkcji czy godności, ale decyduje o tym w dużej mierze „wierność głoszonym zasadom, niezależna od przemijających mód i haseł”³⁴.

²⁹ Por. W. Cichosz, dz.cyt., 160.

³⁰ K. Przeclawski, *Wychowanie (z punktu widzenia religii)*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykała, Warszawa 1993, 913.

³¹ Por. W. Cichosz, dz.cyt., 160–161.

³² Tamże, 161.

³³ Por. tamże, 167.

³⁴ J. Życiński, *Kuszenie Pana Cogito*, Lublin 2000, 10.

Istotną rolę w wychowaniu i postępie człowieka odgrywa pierwiastek wewnętrzny, na który składa się natura i łaska. W procesie wychowania należy brać pod uwagę fakt, że istotę każdego człowieka tworzy zarówno jego jednostkowość, jak i osobowość. Człowiek jest jednostką ze względu na to, co otrzymuje z materii, natomiast osobą – ze względu na to, co otrzymuje z ducha. To właśnie duch decyduje o tym, że człowiek jest czymś więcej niż byt należący do świata roślinnego lub zwierzęcego. W człowieku jest obecny element transcendentny, który w Biblii określanymi jest jako „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27)³⁵.

Personalizm chrześcijański podkreśla, że najważniejszym miejscem, w którym przebiega proces wychowania, powinna być rodzina³⁶. Już Pius XI, powołując się na Kodeks Prawa Kanonicznego, zwrócił uwagę, że obowiązkiem rodziców jest zapewnienie swemu potomstwu odpowiedniego wychowania w różnych aspektach, w tym religijnym, moralnym i obywatelskim. Rodzice mają z prawa naturalnego obowiązek opieki nad dziećmi aż do czasu, gdy osiągną one samodzielność, a wbrew rodzicom nie można decydować o dzieciach, gdyż tego domaga się prawo naturalne³⁷.

Kolejne miejsce po rodzinie w procesie wychowania zajmuje szkoła i społeczeństwo. Szkoła winna pomagać rodzinie, a nie ją zastępować. Ważna jest współpraca między szkołą a rodziną wychowanką. W koncepcji personalistycznej podkreśla się, że szkoła powinna stanowić wspólnotę miłości osób, na którą składają się uczniowie, rodzice i nauczyciele. Zdaniem personalistów istotną sprawą w procesie wychowawczym jest przywrócenie należnego miejsca prawdzie, która może zaistnieć jedynie w klimacie uczciwości³⁸.

Sobór Watykański II, którego owocem obrad była m.in. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, podkreślił, że wszyscy ludzie, niezależnie od rasy, stanu oraz wieku, mają prawo do wychowania, które odpowiada ich własnemu celowi, jest dostosowane do cech wrodzonych, płci, kultury oraz tradycji ojczyźnych, a także jest nastawione na braterskie współżycie z innymi narodami, aby budować pokój i jedność na ziemi³⁹. „Prawdziwe zaś wychowanie dąży do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest człowiek i w których obowiązkach będzie on uczestniczył, gdy dorośnie. Wykorzystując postęp nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, należy więc pomagać dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwijaniu wrodzonych zalet fizycznych, moralnych i intelektualnych oraz w stopniowym nabywaniu coraz większego poczucia odpowiedzialności za właściwe kształtowanie własnego życia i dążenie do prawdziwej wolności tak przez nieustanny wysiłek, jak i przez odważne i wytrwałe przezwyciężanie przeszkód. Powinni oni także otrzymać pozytywne, mądre i odpowiednie do wieku wychowanie seksualne”⁴⁰. Sobór zaznaczył, że dzieci i młodzież mają prawo do tego,

³⁵ Por. W. Cichosz, dz.cyt., 161–164.

³⁶ Por. tamże, 164.

³⁷ Por. Pius XI, *Divini illius magistri*, tłum. M. Klepacz, Kielce 1947, 34–35.

³⁸ Por. W. Cichosz, dz.cyt., 164–165

³⁹ Por. Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, 1.

⁴⁰ Tamże.

by pobudzać ich do oceny wartości moralnych według prawidłowo ukształtowanego sumienia⁴¹.

„Ponieważ rodzice dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu zobowiązani są do wychowania potomstwa i dlatego należy ich uważać za pierwszych i najlepszych wychowawców”⁴². Oddziaływanie rodziców jest tak ważne, że trudno jest je zastąpić. Rodzice są odpowiedzialni za stworzenie w domu atmosfery miłości i szacunku dla Boga oraz ludzi. Rodzina stanowi pierwszą szkołę cnót społecznych. W rodzinie chrześcijańskiej dzieci mają uczyć się poznawać Boga i oddawać Mu cześć⁴³.

Ważną rolę w procesie wychowania pełni również społeczeństwo, choć pewne prawa i obowiązki ma w tym zakresie także i państwo. Polega to m.in. na obronie zadań i praw rodziców oraz w razie potrzeby na zakładaniu szkół i instytucji⁴⁴. Jego rola nie jest jednak pierwszorzędna. Już Pius XI stwierdził: „Opinia powszechna jest tak uzgodniona pod tym względem, że każdy, kto ośmieliłby się twierdzić, że dziecko naprzód należy do państwa, a potem dopiero do rodziny i że państwo ma bezwzględne prawo do jego wychowania, stawałby w najjaskrawszej z nią sprzeczności. Argument zaś, że człowiek rodzi się obywatelem, a więc należy do państwa jest bezwartościowy, ponieważ najpierw człowiek musi istnieć; swoje zaś istnienie otrzymuje od rodziców, a nie od państwa”⁴⁵.

Kościół również ma istotny wkład w dzieło wychowania, gdyż „jako Matka jest [...] zobowiązany zapewnić tym swoim dzieciom takie wychowanie, które przepełniłoby ich całe życie duchem Chrystusowym”⁴⁶. Istotnym środkiem wychowania stosowanym przez Kościół jest katechizacja. Wykorzystuje on także środki społecznego przekazu, zrzeszenia, które zajmują się duchowym i fizycznym rozwojem człowieka, stowarzyszenia młodzieżowe oraz nade wszystko szkoły⁴⁷. Wyjątkową rolę w wychowaniu pełnią szkoły katolickie. Powinno w nich odbywać się przekazywanie wiedzy oświeconej wiarą. Aby tak się działo, nauczyciele winni dbać o poszerzanie wiedzy religijnej i świeckiej. Ich posługa jest prawdziwym apostołstwem oraz prawdziwą służbą społeczeństwu⁴⁸.

4. WYCHOWANIE DO ODBIORU MEDIÓW

Media stanowią ważny przekazańnik współczesnych, postmodernistycznych idei, stąd konieczne staje się wychowanie do odbioru mediów, które przez A. Lepę określane jest jako „oddziaływanie wychowawcze, prowadzące do takiego odbioru mediów, którego następstwem jest pełny rozwój osobowości ich młodego użytkownika”⁴⁹.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Tamże, 3.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. Pius XI, *Divini illius magistri*, tłum. M. Klepacz, Kielce 1947, 35.

⁴⁶ Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, 3.

⁴⁷ Por. tamże, 4.

⁴⁸ Por. tamże, 8.

⁴⁹ A. Lepa, *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, Łódzkie Studia Teologiczne 18 (2009) 1, 177.

Istnieje ryzyko, że bierny widz nie będzie potrafił rozeznaczyć, jakie pobudki kierują prezentującymi dane treści, czy też będzie niezdolny do oceny tego, co jest rzeczywistością, a co jedynie obrazem⁵⁰. W obliczu zagrożenia bezmyślnej i bezkrytycznej konsumpcji treści przekazywanych za pośrednictwem przekazu medialnego, należy więc podkreślić rolę gruntownego i rzetelnego wychowania do jego odbioru.

Współcześnie obserwować można obniżenie poziomu przekazu medialnego. Istnieje wielki wybór programów telewizyjnych, wobec czego zachodzi konkurencja między nadawcami, aby zdobyć widzów – niestety, często za wszelką cenę, gdyż liczy się oglądalność i dochody z tytułu emisji bloków reklamowych. Jak podkreśla J. Życiński: „Nad «gwiazdy prawdziwe» wyżej stawiani bywają gwiazdorzy jednego sezonu, arcydziełom klasyki zaś przeciwstawiana jest epifania miernoty, której symbolem pozostają różne wersje *reality show*. Medialna wersja *reality*, na przekór swej nazwie, ma bardzo mało wspólnego z rzeczywistością. Na próżno by poszukiwać w niej rozważań o cierpieniu czy godności, honorze, wierności czy poczuciu wstydu. Świat wartości, które przez długi czas decydowały o kształcie tradycji europejskiej, bywa dziś redukowany do okolic rynku, na którym plotkujące beztrudno przekupki mają poczucie swej przewodniej roli w kulturze”⁵¹. Cieszące się dużą popularnością programy typu *reality show* stają się symbolem cywilizacji, która „na miejsce refleksji wprowadza zmodernizowane podglądanie przez dziurkę od klucza”⁵².

Współcześnie jednak wraz ze wzrostem wykształcenia ludzi i krytycznego podejścia do świata, wzrasta rola odbiorców w decydowaniu o tym, co będzie prezentowane w mediach. Dlatego też nie można się zadowalać postawą konsumenta, lecz trzeba przyjmować postawę obywatelską. W związku z tym „głównym zadaniem wychowywania w dziedzinie mass-mediów jest formowanie aktywnych widzów zdolnych do krytycznego dystansu i wolnych”⁵³. Wychowanie do mediów ma czynić człowieka coraz bardziej wolnym, odpowiedzialnym za media, a także ma służyć prawdziwemu rozwojowi ludzkiemu⁵⁴. Najlepszym środowiskiem wychowania do mediów jest rodzina. W związku z tym rodzice powinni kształtować w dzieciach stosunek krytyczny względem mediów, ale nie może on być nacechowany niechęcią czy uprzedzeniami. Rodzice powinni mieć kontrolę nad treściami odbieranymi przez dzieci.

Odbiór telewizji nie może też zastępować relacji rodzinnych czy międzyludzkich. Zaleca się, by dyskutować na temat oglądanych programów oraz podkreślać rolę ciszy w środowisku domowym, ona bowiem warunkuje intelektualny rozwój człowieka⁵⁵. Podejmowane rozmowy w środowisku rodzinnym uczą, zwłaszcza młodego człowieka, dystansu i krytycyzmu wobec treści docierających z radia,

⁵⁰ Por. G.M. Nissim, *Wychowanie do odbioru mediów jako naglące zadanie*, w: *Kultura i media 2*, red. B. Spurgiasz, Warszawa 1996, 22.

⁵¹ J. Życiński, *Pan Cogito czy Mister Tarzan*, Lublin 2001, 5.

⁵² J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, 138.

⁵³ Por. G.M. Nissim, art.cyt., 23.

⁵⁴ Por. tamże, 30.

⁵⁵ Por. A. Lepa, *Telewizja w rodzinie*, Częstochowa 2008, 41–49.

telewizji, a współcześnie szczególnie z Internetu. Dyskusja taka poszerza myślowe horyzonty domowników oraz uwrażliwia na niebezpieczeństwa związane z niewłaściwym odbiorem mediów, do których możemy zaliczyć podatność na manipulację, przyjęcie za prawdę i pewnik treści fałszywych oraz uleganie jednostronnemu parzeniu na daną kwestię.

Dziś, gdy tempo życia jest duże, a człowiekowi towarzyszy natłok hałaśliwie przekazywanych informacji, należy na nowo wydobyć wartość ciszy i jej znaczenie w prawidłowym rozwoju duchowego człowieka. „Przeżywana przez człowieka cisza jest stanem ducha, który współtworzą: dyscyplina w dziedzinie myśli i emocji, koncentracja na odpowiednio wyselekcjonowanym przedmiocie oraz wyłaniające się skupienie. Składniki te przenika i chroni podjęte milczenie”⁵⁶. Współczesny człowiek odczuwa deficyt ciszy, czego skutkiem jest m.in. bezmyślność w odbiorze mediów, obniżenie poziomu życia duchowego oraz trudność w nabieraniu dystansu do własnych emocji. Niedobór ciszy utrudnia także osiągnięcie nieprzeciętnej indywidualności, która „może być zbudowana wyłącznie na twórczej wyobraźni, przemyślanej selekcji i cierplivej koncentracji”⁵⁷. K. Wons podkreśla, że w naszych czasach trzeba ożywić wiarę w wartość ciszy, która stanowi przestrzeń słuchania, a także przestrzeń spotkania ze Słowem Boga. Człowiek z całym obciążeniem wewnętrznego hałasu przychodzi zarówno na modlitwę, jak i na spotkanie z bliźnim, wynika skąd, że bez ciszy nie zaistnieje umiejętność autentycznego słuchania zarówno Boga, jak i innych ludzi, a także siebie samego⁵⁸.

Na uwagę zasługuje kwestia postaw odbiorców i nadawców wobec mediów. Wśród postaw odbiorców ze względu na wpływ, jaki wywierają na nich media, można wyróżnić:

- a. Postawę odporności – wyklucza ona naiwność w odbiorze mediów. Charakteryzuje ją pewna ostrożność w przyjmowaniu przekazywanych treści i świadomość wpływów, które są dla jednostki szkodliwe. Człowiek o postawie odporności uświadamia naiwnych i łatwowiernych, że prezentowane treści są zmanipulowane.
- b. Postawę uległości – stanowi ona przeciwieństwo postawy odporności. Powstaje na skutek naiwności i braku krytycyzmu. Charakteryzuje ludzi niewykształconych i ulegających wpływom zewnętrznym. Jednostki, które ona cechuje, są narażone na uzależnienie od mediów i konsumizm medialny.
- c. Postawę aktywności – polega na pozytywnym wpływaniu na media oraz na zgłębianiu wiedzy o nich. Jednostka, którą cechuje ta postawa, stara się utrzymać kontakt z określonym medium oraz stawia mu wysokie wymagania. Osoby przejawiające tę postawę dążą do wyeliminowania z mediów ukazywania przemocy i pornografii. Nie może być to jednakże postawa chorobliwego reformatorstwa.

⁵⁶ A. Lepa, *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, art.cyt., 178.

⁵⁷ Tamże, 180.

⁵⁸ Por. K. Wons, *Niewysłuchana cisza. Z ks. Krzysztofem Wonssem SDS rozmawia R. Paluch*, Kraków 2009, 187.

Wśród wymienionych postaw odbiorców należy pielęgnować i rozwijać postawę odporności i aktywności, natomiast postawę uległości trzeba eliminować⁵⁹.

Do mediów najlepiej wychowywać przez kształtowanie odpowiednich postaw. Należą do nich:

- a. Postawa krytyczna – istnieje nieraz przekonanie, że ta postawa jest wystarczająca w wychowaniu do mediów, gdyż inne są jej następstwem. Przejawia się ona krytycyzmem, ale bez uprzedzeń, eliminowaniem naiwności w odbiorze mediów, dzieleniem się opiniami na temat mediów z innymi ludźmi oraz dystansem emocjonalnym w stosunku do odbieranych treści. Ważne w tej postawie jest to, aby stale czerpać informacje i to z wielu źródeł.
- b. Postawa odbioru selektywnego – zdolność dokonywania selekcji wymaga określonego wyrobienia woli. Jest to postawa trudna, a jej ukształtowanie wymaga wysiłku. Wiele osób przejawia brak selekcji w odbiorze nadawanych treści. Postawa selektywnego odbierania mediów jest niejednokrotnie przejawem umiejętności selekcji w innych dziedzinach życia. Postawę tę charakteryzuje wcześniejszy namysł i występowanie pewnych kryteriów wyboru treści.
- c. Postawa twórczej aktywności – twórczość stanowi jeden z przejawów zdrowej osobowości. Ponadto wyzwala z ograniczeń, kompleksów i zahamowań. Jednostki, którą cechuje ta postawa, nie zadowolą konsumpcja. Ma ona ambicję działania „powyżej mediów” – kontakt z mediami nie zaspokaja w niej potrzeby twórczości. Osoby takie są bardziej niezależne od wzorców kreowanych przez media, jak również podejmują działania, które mogą w nich zapoczątkować określone zmiany. Jednostki takie cechuje również poczucie humoru, poczucie spełnienia oraz pogoda ducha⁶⁰.

Adam Lepa pisze także, że uporządkowania wymaga „zachwianie równowagi między czasem przeznaczonym na odbiór telewizji i czasem wykorzystanym na lekturę ambitnych książek”⁶¹. W wychowaniu do mediów nie chodzi więc jedynie o ukształtowanie odpowiednich postaw w ich odbiorze, ale także o umiarkowane z nich korzystanie tak, by dokonywało się ono w duchu wewnętrznej wolności.

5. PODSUMOWANIE

W obliczu współczesnych i wciąż nowych propozycji na gruncie pedagogiki, które niejednokrotnie mają wydźwięk światopoglądowy, czy wręcz ideologiczny, bardzo istotna jest życiowa mądrość i formacja sumienia rodziców oraz pedagogów odpowiedzialnych za proces wychowania i przekaz moralnych wzorców młodemu pokoleniu. Także współcześnie potrzebuje ono prawdziwych autorytetów i przewodników na drodze ku dorosłości.

⁵⁹ Por. A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2001, 29–43.

⁶⁰ Por. tamże, 108–126.

⁶¹ A. Lepa, *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, art.cyt., 182.

Pedagogiczne nowinkarstwo nie zawsze uwzględnia autentyczne dobro wychowanków. Poszanowanie ich autonomii i wolności stanowi jednak sposobność do ukazania im świata wartości i zadań, które przed nimi stoją w dalszym życiu, oraz do kształtowania odpowiedzialnych postaw moralnych. Model wychowania oparty na personalizmie chrześcijańskim pojmuje wychowanka całościowo, uwzględnia bogactwo jego osoby: zarówno pierwiastek materialny, jak i duchowy, ma na względzie pełny rozwój młodego człowieka kroczącego ku dojrzałości. Znaczące oddziaływanie mediów na społeczeństwo domaga się podjęcia trudu realizacji właściwego wychowania do odbioru mediów oraz objęcia nim już dzieci, a także i młodzieży. Z środków przekazu można bowiem czerpać treści służące rozwojowi osobowości człowieka, ale trzeba być też świadomym zagrożeń, które związane są chociażby z korzystaniem z Internetu, w celu zachowania czujności. Dowartościowanie ciszy, jak i umiejętności prowadzenia dyskusji w gronie rodzinnym na temat audycji, filmów, artykułów czy wpisów internetowych stanowi wielką wartość, którą należy akcentować. Związane jest z nią kształtowanie nie tylko postawy krytycznej wobec docierających treści, ale i twórczej, aby oddziaływać na media i tym samym je współkształtować, przejawiając troskę o obecność w nich przekazu opartego na fundamencie tradycyjnych wartości. W taki sposób można składać, choćby pośrednio, świadectwo o swojej chrześcijańskiej wierze.

BIBLIOGRAFIA

- Bławat A., *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań: Pallottinum 1995, 40–51.
- Cichosz W., *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk: Zakłady Graficzne im. KEN, 2001.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2002.
- Kuc L., *Personalizm*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 1998.
- Lepa A., *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 18 (2009) 1, 177–184.
- Lepa A., *Media a postawy*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2001.
- Lepa A., *Telewizja w rodzinie*, Częstochowa: Kuria Metropolitalna w Częstochowie – Tygodnik Katolicki „Niedziela” 2008.
- Nissim G.M., *Wychowanie do odbioru mediów jako naglące zadanie*, w: *Kultura i media* 2, red. B. Spurgasz, Warszawa: Wydawnictwo Kontrast 1996, 20–35.
- Nowak M., *Pedagogika postmodernizmu*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów 2007, 553–556.
- O’Collins G., de Farruggia E.G., *Zwięzy słownik teologiczny*, tłum. J. Ożóg, Kraków: Wydawnictwo WAM 1993.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak 2007.
- Pius XI, *Divini illius magistri* (wydanie polskie: tłum. M. Klepacz, Kielce 1947).
- Przeclawski K., *Wychowanie (z punktu widzenia religii)*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa: Fundacja Innowacja 1993, 913–916.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Deklaracje. Dekrety*, Poznań: Pallottinum 2002, 509–606.
- Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Deklaracje. Dekrety*, Poznań: Pallottinum 2002, 303–324.

von Schoenebeck H., *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowywać*, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza 2007.

Szkudlarek T., Śliwerski B., *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 1992.

Wons K., *Niewysłuchana cisza. Z ks. Krzysztofem Wensem SDS rozmawia R. Paluch*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2009.

Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2001.

Życiński J., *Kuszenie Pana Cogito*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000.

Życiński J., *Pan Cogito czy Mister Tarzan*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2001.

Źródło internetowe: <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/633>

EDUCATION FOR RECEPTION OF MEDIA ON THE BACKGROUND OF A NEW SHAPE OF EDUCATION IN POSTMODERNISM

Summary

Postmodernism is a contemporary philosophical direction that affects, among others, trends in pedagogical sciences, and so it influences the upbringing process as well. An alternative to postmodern ideas is the Christian model of education based on traditional values and the importance of authorities, especially wise parents and educators. The family is a very important environment for shaping moral attitudes and for education for proper media reception.

Key words: anti-pedagogy, postmodernism, Christian model of education, Christian personalism, media reception, attitudes, silence, media coverage

Nota o Autorze

Ksiądz **Rafał WÓJCIK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii z zakresu teologii moralnej, absolwent studiów doktoranckich z teologii praktycznej – specjalizacja: teologia moralna. Przygotowuje pracę doktorską na UKSW w Warszawie pod kierunkiem ks. prof. UKSW dra hab. Stanisława Skobla, poświęconą ukazaniu człowieka jako podmiotu moralności w pismach arcybiskupa Józefa Życińskiego. Kontakt e-mail: r_wojcik@op.pl

Książk Tomasz Jelonek, *Historia Izraela. Początki Izraela*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2019, ss. 105.

Biblistkę dzieli się na cztery dyscypliny naukowe: introdukcję biblijną, egzegezę, teologię biblijną oraz nauki pomocnicze. W ramach tych ostatnich wyróżnia się jeszcze filologię hebrajską, aramejską i grecką oraz archeologię biblijną, geografę biblijną i historię biblijną.

Wybitnym znawcą ostatniej z wymienionych dziedzin, a mianowicie historii biblijnej, jest ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, Autor recenzowanej książki: *Historia Izraela. Początki Izraela*, która nakładem Wydawnictwa „Petrus” ukazała się w Krakowie w 2019 r. Już z tytułu publikacji wynika, że Autor swymi badaniami objął jedynie początkowy etap formowania się narodu wybranego. Podzielił ją zaś na trzynaście rozdziałów, które zatytułował: *Wprowadzenie* (s. 5–8), *W niezwykłych okolicznościach grupa Semitów opuszcza Egipt* (s. 9–14), *Zrozumieć i zapamiętać* (s. 15–28), *Dziesięć plag* (s. 29–34), *Spotkanie z Bogiem* (s. 35–46), *Uwagi na temat Mojżesza* (s. 47–49), *Zorganizowanie zalążków Izraela* (s. 50–52), *Uciekinierzy stają się społeczeństwem* (s. 53), *Przymierze* (s. 54–73), *Refleksje nad Przymierzem* (s. 74–97), *W Kanaanie* (s. 98), *Izraelici w Lewancie (Zrozumieć Księgę Jozuego; s. 99–103) oraz Zakończenie* (s. 104).

We *Wprowadzeniu* (s. 5–8) ks. prof. Jelonek przypomniał, że bibliści – podobnie jak historycy – dostrzegają swoiste napięcie zachodzące między faktem a jego opisem (bądź opisami). Zauważają, iż nie ma „znaku równości” między wydarzeniem (= faktem) a jego opisem (bądź opisami). Dodał przy tym, że każdy opis to tylko przybliżona wersja tego, co się wydarzyło, bardzo często poszerzona o tendencyjną interpretację. W toku dalszych analiz nadmienił także, że Biblia nie jest księgą historyczną w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Jest ona co najwyżej historią religijną, a więc historią opowiedzianą i zinterpretowaną językiem teologii bądź teologią mniej lub bardziej wyraźnie osadzoną w ramach historii. We *Wprowadzeniu* Autor wspomniał również, że opisy powstawania Izraela, zanim przybrały kanoniczną postać, przeszły długą drogę: od tradycji ustnej, sięgającej czasów Abrahama (XVIII w. przed Chr.), przez wstępne spisanie, które zaczęło się w czasach Dawida (X w. przed Chr.), aż po ostateczną redakcję w epoce powygnaniowej (V w. przed Chr.).

Pierwsza zasadnicza część książki nosi tytuł: *W niezwykłych okolicznościach grupa Semitów opuszcza Egipt* (s. 9–14). Autor odnotował najpierw, że dzięki Nilowi starożytny Egipt słynął z urodzaju i dobrobytu. Nadmienił także, że do państwa faraonów regularnie przybywali mieszkańcy sąsiednich krain, którzy szukali schronienia w czasie, gdy ich kraje niszczyła susza. W Egipcie nie istniało niewolnictwo systemowe. Udowodnił, że owszem przebywali tam niewolnicy, ale tylko jednostki, a nie grupy czy całe nacje. Wspomniał, że podania biblijne dotyczące Żydów zniewolonych w Egipcie są mocno przesadzone i zdecydowanie nie odzwierciedlają prawdy historycznej. W toku dalszych analiz ks. Tomasz Jelonek podaje, że potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba przybyli do Egiptu w czasie, gdy władali nim semicy Hyksosi, a uciekali za rządów rodowitych Egipcjan. W tym miejscu warto wspomnieć, iż zdaniem Autora Izraelici opuścili Egipt nie w XIII w. przed Chr. – jak powszechnie się uważa – lecz w XV w. przed Chr.; nie za panowania Ramzesa II, ale w trakcie rządów Tutmosisa III.

Zrozumieć i zapamiętać (s. 15–28) to tytuł drugiego rozdziału recenzowanej książki. We fragmencie tym ks. prof. Jelonek przytoczył m.in. bardzo obszerny zapis kanoniczny, opowiadający o wyjściu Izraelitów z Egiptu (zob. Wj 7, 1–10, 29; 11, 1; 12, 29–33), a następnie go zinterpretował. W trakcie zaś egzegezy przedstawił m.in., że tekst ten to swoisty „mit założycielski Izraela”. Jest to opowiadanie o charakterze pedagogicznym, w którym pisarz biblijny (V w. przed Chr.) mocno uwypuklił prawdę, że Żydzi bez zbawczej inicjatywy Boga nigdy nie opuściliby Egiptu, tak i bez Jego pomocy, nigdy nie weszliby do Ziemi Obiecanej.

Trzecia część nosi tytuł: *Dziesięć plag* (s. 29–34). W rozdziale tym Autor w interesujący sposób omówił m.in. analogię zachodzącą między passusem o stworzenia świata (Rdz 1, 1–2, 25) a opowiadaniem o wyjściu Żydów z niewoli egipskiej (Wj 7, 1–10, 29; 11, 1; 12, 29–33). Odnosił mianowicie, jak wynika z pierwszego fragmentu, że Jahwe najpierw „pokonał” pierwotny chaos, a następnie stworzył świat i ludzi, po czym tych ostatnich umieścił w Raju (Rdz 1, 1–2, 25), tak z drugiego z wyszczególnionych tekstów wynika, że Bóg najpierw złamał wolę faraona, uciskającego Żydów, a następnie z tych ostatnich stworzył sobie lud, który prowadził do Ziemi Obiecanej (Wj 7, 1–10, 29; 11, 1; 12, 29–33).

Czwartemu rozdziałowi ks. Tomasz Jelonek nadał tytuł: *Spotkanie z Bogiem* (s. 35–46). W urywku tym przypomniał, że człowiek od zarania swych dziejów był istotą religijną (łac. *homo religiosus*), tęskniącą za Bogiem i szukającą z Nim kontaktu. W toku interesujących analiz udowodnił, że ludźmi poszukującymi Boga byli starożytni Grecy i Rzymianie. Takimi ludźmi byli również Izraelici – uciekinierzy z Egiptu – którzy po przekroczeniu Morza Czerwonego, u stóp góry Synaj (= Horeb) uznali Jahwe za swego Boga.

Kolejny rozdział to: *Uwagi na temat Mojżesza* (s. 47–49). Autor dowodzi, że podania o Mojżeszu kształtowały się przez setki lat. Najpierw głoszone je ustnie, następnie spisano w formie różnych gatunków i podgatunków literackich, np. opisów historycznych, sag czy legend, a dopiero później zrehabilitowano na kartach Pięcioksięgu. W toku interesujących analiz podkreślił, że podania te mają różną wartość historyczną. Oczywiście najwartościowsze z nich są zapisy *sensu stricto* historyczne. Autor nadmieniał również, że pierwszym zadaniem Mojżesza, jako pośrednika między Jahwe a Izraelitami, było wyjaśnianie rodakom sensu plag egipskich oraz interpretowanie im woli Bożej.

Zorganizowanie załóżków Izraela (s. 50–52) i *Uciekinierzy stają się społeczeństwem* (s. 53) to tytuły dwóch następnych części monografii. Autor wyakcentował, iż Izrael od zarania swych dziejów był państwem teokratycznym, był narodem rządzonym przez Boga i Jego „pomazańców”.

Następne dwa rozdziały to: *Przymierze* (s. 54–73) oraz *Refleksje nad Przymierzem* (s. 74–97). Ksiądz prof. ks. Tomasz Jelonek wyjaśnił m.in. najbardziej kluczowe terminy oznaczające Przymierze, a mianowicie hebrajski rzeczownik ברית (berith) oraz grecki – διαθήκη (diatheke). Następnie w ciekawy sposób objaśnił, iż w starożytności znane były przymierza horyzontalne, zawierane między równymi sobie kontrahentami, oraz wertykalne, do których przystępowali suweren i wasal (bądź wasale). W toku dalszych analiz Autor udowodnił, że Izraelici, zawsze zawierali z Bogiem przymierza wertykalne, poprzez które całkowicie podporządkowywali się Jahwe, a w przymierzach tych nigdy nie widzieli oni formy zniewolenia, lecz – szansę na prawdziwą i pełną wolność.

Dziesiąty rozdział zatytułowany jest *W Kanaanie* (s. 98). W syntetyczny sposób Autor opisał, jak synowie Jakuba, uciekając z Egiptu, kierowali się w stronę Lewantu, ku Kanaanowi. Ziemia Obiecana, do której zdążyli, była dla nich zarówno darem, jak i zadaniem. Darem, ponieważ otrzymywali ją od Boga, z kolei zadaniem, bo mieli zdobyć ją militarnie, przepędzając dotychczasowych jej mieszkańców.

Ostatni rozdział nosi tytuł: *Izraelici w Lewancie (Zrozumieć Księgę Jozuego; s. 99–103)*. Ksiądz prof. Jelonek przypomniał w nim, że bez pomocy Boga Izraelici nigdy nie staliby się narodem. Przytoczył także najbardziej kluczowe informacje dotyczące Księgi Jozuego, która składa się z trzech części, pierwsza to opis zdobywania przez Żydów Ziemi Obiecanej (Joz 1–12), druga – to opowiadanie o podziale Kanaanu pomiędzy potomków Jakuba (Joz 13–21) i wreszcie trzecia – to duchowy testament Jozuego (Joz 22–24). Kończąc niniejszy rozdział, Autor recenzowanej książki podaje, że kształtowanie się państwowości Izraela nie było jednorazowym aktem, lecz dynamicznym procesem rozłożonym na kilkaset lat.

W krótkim *Zakończeniu* (s. 104) ks. prof. Tomasz Jelonek podsumował wyniki swych analiz. Pisanie historii Izraela, to tylko tworzenie nowego przyczynku do powstania następnych książek i podręczników na ten temat. Izrael to bowiem wyjątkowy naród, ciągle jeszcze mający swoje tajemnice, które nadal czekają na odkrywców.

Konkludując niniejszą recenzję, należy stwierdzić, iż *Historia Izraela. Początki Izraela* – to bardzo wartościowa publikacja, a jej Autor – ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek – to wybitny biblista, który w przystępnym wywodzie potrafi pisać o historii biblijnej. Nie pozostaje już nic innego, jak tylko zachęcić do lektury jego książki. A polecić ją można wszystkim zainteresowanym historią biblijną zarówno specjalistom (teologom, biblistom), jak i studentom teologii i miłośnikom Biblii.

*dr Jarosław Ćwikła**

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej
w Bydgoszczy

* **Jarosław ĆWIKŁA** – dr teologii biblijnej, wykładowca biblistyki, promotor i recenzent prac magisterskich, absolwent Prymasowskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (1989–1994) oraz Podyplomowych Studiów Teologicznych na WT UAM w Poznaniu (1997–2001) i Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla Teologów także na WT UAM w Poznaniu (2004–2005). Od 2013 r. należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich i publikuje swoje prace naukowe. ORCID: 0000-0002-4325-1462
Kontakt e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com

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 Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
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.