

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

Wrocław
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI
PRZEGLĄD
TEOLOGICZNY

Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXXI 2023 Nr 1

e-ISSN 2544-6460

Year XXXI 2023 No. 1

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGŁĄD TEOLOGICZNY
WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW
ISSN 1231-1731
e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

- Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniewski – przewodniczący / chairman (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Prof. Yaakov Deutsch (David Yellin College of Education, Jerusalem, Israel)
Rev. Prof. Dr Hab. Bogdan Ferdek (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Józef Grzywaczewski, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Zbigniew Kubacki (Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Bobolanum, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Krzysztof Pawlina (Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum, Poland)
Dr Adrian Podaru, Associate Professor (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania)
Prof. Franz Posset (independent scholar, Beaver Dam, Wisconsin, USA)
Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. René Roux (Theological Faculty Lugano, Lugano, Switzerland)
Rev. Prof. Stefano Tarocchi (Theological Faculty of Central Italy, Florence, Italy)
Rev. Prof. Dr Hab. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

- Rev. Prof. Dr Hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / editor-in-chief
Dr Hab. Sławomir Zarwadowski – sekretarz redakcji / secretary
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. +48 767 244 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl / wpt@ojs.academicon.pl

REDAKTORZY DZIAŁÓW / SECTION EDITORS

- Rev. Prof. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) – biblistyka / Biblical Studies
Rev. Dr. Hab. Waldemar Linke, Associate Professor (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland) –
biblistyka / Biblical Studies
Rev. Prof. Bogdan Ferdek (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) – teologia systematyczna / Systematic Theology
Rev. Dr. Hab. Robert Woźniak, Associate Professor (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland) –
teologia systematyczna / Systematic Theology
Bp Prof. Andrzej Siemieniewski (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) –
teologia duchowości / Theology of Spirituality
Rev. Dr. Hab. Bogdan Gienza, Associate Professor (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) –
teologia pastoralna / Pastoral Theology
Rev. Prof. Mieczysław Kogut (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) – historia Kościoła / History of the Church
Rev. Dr. Hab. Jerzy Tupikowski, Associate Professor (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) – filozofia / Philosophy
Rev. Dr. Hab. Kazimierz Papciak, Associate Professor (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) –
katolicka nauka społeczna / Catholic Social Sciences
Rev. Dr. Andrzej Tomko, Associate Professor (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) –
nauki pomocnicze teologii / Auxiliary Theological Sciences

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING

- Monika Szela – język angielski / English
Jacek Szela – język angielski / English
Piotr Zgondek – język niemiecki / German

KOREKTA / COPY EDITOR
Aleksandra Sitkiewicz

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

M.J. Szela Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Patrycja Czerniak

Wersją pierwotną czasopisma Wrocławski Przegląd Teologiczny jest wersja elektroniczna.
The electronic version of Wrocław Theological Review journal is its original version.

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

DRUK / PRINT

Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Monika Gądek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
monika.gadek@doktorant.upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3566-5585

Własność czy obecność? Teologia Imienia w Dziele Deuteronomistycznym

Presence or an Act of Ownership?
The Name Theology in the Deuteronomistic Work

ABSTRACT: The article explores the issue of the Name Theology as one of the elements that characterize and represent the Deuteronomistic redaction. In light of the arguments that have been appearing for several decades challenging the interpretation of the Name Theology or denying its existence, the author attempts to re-examine the biblical material from which the concept originated, in an attempt to answer the question of whether the Name Theology in the Deuteronomistic Work is present and whether it actually refers to the issue of God's presence on earth. The „Name formulas” in both Deuteronomy and the Deuteronomistic History are subjected to textual, lexical and grammatical analysis. An important point of the article is the reference to a comparative study of extra-biblical materials, with particular emphasis on Akkadian literature, since it is on these that the hypotheses undermining the so-called Name Theology are commonly based.

KEYWORDS: The Name, Name Theology, God's presence, God's dwelling, Deuteronomist

ABSTRAKT: Artykuł porusza zagadnienie teologii Imienia jako jednego z elementów charakteryzujących i reprezentujących redakcję deuteronomistyczną. Wobec pojawiających się od kilku dekad głosów podważających interpretację teologii Imienia czy też negujących jej istnienie autorka podejmuje próbę ponownej analizy materiału biblijnego, z którego koncepcja ta się wywodzi, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy teologia Imienia w Dziele Deuteronomistycznym występuje i czy w istocie odwołuje się do problematyki Bożej obecności na ziemi. Język i formuły Imienia – zarówno w Księdze Powtórzonego Prawa, jak i w Historii Deuteronomistycznej – poddane są analizie lingwistycznej i kontekstualnej. Istotnym punktem prowadzonych analiz kontekstualnych będzie odwołanie się do tekstów pozabiblijnych, ze szczególnym

uwzględnieniem literatury akademickiej, jako że to na nich opierają się hipotezy podważające teologię Imienia.

SŁOWA KLUCZOWE: Imię, obecność Boża, obecność, teologia Imienia, redakcja deuteronomistyczna

Wstęp

Klasyczna teologia Imienia jest teorią z zakresu studiów nad tradycją deuteronomiczno-deuteronomistyczną¹. Zrodziła się z faktu systematycznego występowania w zależnym od tej tradycji materiale biblijnym formuł Imienia, a więc struktur frazeologicznych na różne sposoby wyrażających ideę obecności Imienia Boga w Świątyni Jerozolimskiej, nazywając ją „domem dla Imienia” lub miejscem, w którym Imię Boga „zamieszkuje, znajduje się” lub „zostało umieszczone”. Według klasycznego ujęcia formuły te są teologiczną konstrukcją redakcji deuteronomistycznej. Za ich pośrednictwem wyrażała ona własną koncepcję Bożej obecności na ziemi. Jej fundamentem była tzw. korekta deuteronomistyczna, która – sprzeciwiając się dotychczasowej idei Boga zamieszkującego świątynię na sposób ludzki, widzialny, immanentny – dokonała swego „transferu” Boga do nieba, pozostawiając na ziemi jedynie niesprecyzowane Imię. Pionierem tej myśli był Gerhard von Rad². Teolog w swojej publikacji pisał:

Deuteronomiczny teologumen o imieniu Jahwe wyraźnie mieści w sobie pierwiastek polemiczny, albo – inaczej mówiąc – jest teologiczną korektą. To nie sam Jahwe jest obecny w sanktuarium, lecz tylko Jego Imię [...]. Księga Powtórzonego Prawa zastępuje dawną dosłowną ideę obecności i przebywania Jahwe w sanktuarium ideą teologicznie subtelniejszą³.

¹ „Tradycja deuteronomiczno-deuteronomistyczna” jest pojęciem odnoszącym się łącznie do elementów tradycji deuteronomicznej (związanej z teologią i redakcją Księgi Powtórzonego Prawa) i deuteronomistycznej (związanej z zależnymi od Pwt księgami historycznymi, zaliczanymi do redakcji Deuteronomistycznej, tj. Joz, Sdz, 1–2 Sm i 1–2 Krl).

² Do zwolenników tej teorii zalicza się także G.E. Wrighta, M. Weinfelda czy R.E. Clementsa.

³ G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, London 1961, s. 38–39 [tłum. własne]. Tekst oryginalny: *The Deuteronomic theologumenon of the name of Jahweh clearly holds a polemic element, or, to put it better, is a theological corrective. It is not Jahweh himself who is present at the shrine, but only his name [...]. Deuteronomy is replacing the old crude idea of Jahweh's presence and dwelling at the shrine by a theologically sublimated idea.*

Teoria ta, choć współcześnie wciąż akceptowana i uznawana za klasyczne wytłumaczenie formuł Imienia, spotykała się – od lat 60. XX wieku – z próbami podważenia. Przeciwników podzielić można zasadniczo na dwie grupy: tych, którzy kwestionują jej funkcję teologicznej korekty, oraz tych, którzy całkowicie lub częściowo odrzucają jej istnienie. Do pierwszej grupy zaliczyć należy przede wszystkim Rolanda de Vaux⁴ czy Iana Wilsona⁵, a do drugiej Sebastiana D. McBride’a⁶ oraz – wśród najnowszych badań – Sandrę L. Richter⁷.

Szczególna uwaga należy się badaniom Sandry Richter, która dokonała najobszerniejszej dotychczas analizy religijno-porównawczej. Na podstawie zestawienia terminów i wyrażen pokrewnych hebrajskim formułom Imienia, występujących głównie w korpusie pism akadyjskich, Richter rozwinęła i ugruntowała tezę, według której te pierwsze są niczym innym jak zapożyczonymi z literatury akadyjskiej idiomami, oznaczającymi – podobnie jak ich pierwowzory – wyłącznie rodzaj królewskiego aktu własności⁸. Co za tym idzie, nie mają nic wspólnego z tematem Bożej obecności. Oparta na takiej interpretacji teoria odrzuca klasyczną koncepcję teologii Imienia, sugerując, że takowa w tradycji deuteronomistycznej nie występuje, a cała teoria korekty jest z założenia fałszywa.

Niniejsza praca stawia sobie za cel ponowne przyjrzenie się formułom Imienia wraz z ich biblijnym i pozabiblijnym kontekstem, zwłaszcza w świetle najnowszych badań S. Richter. Tym samym podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy istotnie formuły Imienia odnoszą się do koncepcji Bożej obecności, a co za tym idzie – czy Dzieło Deuteronomistyczne reprezentuje systematyczną refleksję teologiczną, którą można nazwać „teologią Imienia”.

⁴ Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, [w:] *Das ferne und nahe Wort: Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 31.11.1966 Gewidmet*, serie: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105, Hrsg. F. Maass, Berlin 2019.

⁵ Zob. I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*, Atlanta 1995.

⁶ Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomistic Name Theology*, Cambridge 1969.

⁷ Zob. S.L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: “leškkēn šemô šām” in the Bible and the Ancient Near East*, Berlin–New York 2002; S.L. Richter, *Placing the Name, Pushing the Paradigm: A Decade with the DTR Name Formula*, [w:] *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, serie: *Forschungen zum Alten Testament* 56, eds. K. Schmid, R.F. Person Jr., Tübingen 2012.

⁸ Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomistic Name Theology*, dz. cyt., s. 204–207.

Formuły Imienia

W całym dziele deuteronomistycznym wyróżnić można cztery podstawowe kategorie formuł Imienia⁹:

- 1) לְשֹׁכַן שְׁמוֹ – „aby jego Imię tam zamieszkało”. Formuła klasyczna dla Pwt, pojawia się sześciokrotnie w tzw. kodeksie deuteronomicznym¹⁰. Do tych formuł odwołują się także: Jr 7,12; Ezd 6,12; Ne 1,9;
- 2) לָשׂוּם שְׁמוֹ – „aby umieścić tam jego Imię”. Druga z klasycznych formuł Pwt, gdzie pojawia się trzykrotnie¹¹. Ponadto w zbliżonej formie znajduje się w: 1 Krl 9,3; 2 Krl 21,7¹², odnosząc się do świątyni, a także w 1 Krl 11,36, 14,21¹³; 2 Krl 21,4, gdzie dotyczy Jerozolimy;
- 3) וְשֵׁם הָיָה i וְשֵׁם הָיָה – formuły mówiące o tym, że Imię (שֵׁם) „jest” lub „znajduje się” (הָיָה): 1 Krl 8,16¹⁴, 8,29; 2 Krl 23,27; 2 Krn 7,16 (w świątyni); 2 6,6, 33,4 (w Jerozolimie);
- 4) וְשֵׁם בֵּית – formuły mówiące o domu dla Imienia: 2 Sm 7,13; 1 Krl 3,2, 5,17.19, 8,17.18.19.20¹⁵, 8,44.48¹⁶; 1 Krn 22,7.8.10.19, 28,3, 29,16; 2 Krn 1,18, 2,3, 20,9¹⁷.

Pierwszą istotną obserwacją jest fakt, że formuły dzielą się na dwie grupy. Te klasyczne, tj. dwie pierwsze, są typowe dla Pwt. Nie występują w tej księdze formuły trzeciego i czwartego typu. W drugą stronę wyłącność jest niepełna. Formuły pierwszego typu nie występują w historii deuteronomistycznej¹⁸ (poza Pwt znajdują się jedynie jej echa w Jr 7,12; Ezd 6,12 i Ne 1,9). Natomiast formuły typu drugiego pojawiają się zarówno w Pwt, jak i w historii deuteronomistycznej¹⁹. Odmienność tych kategorii wynika także z faktu, że לְשֹׁכַן שְׁמוֹ i לָשׂוּם שְׁמוֹ bez wyjątku stanowią w Pwt rozszerzenie formuł centralizacyjnych²⁰. Drugą

⁹ Poza wymienionymi formułami do tego motywu mogą się odnosić także: Iz 18,7, 60,9 i Jr 3,17.

¹⁰ Zob. Pwt 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2. Por. też Pwt 12,5.

¹¹ Por. Pwt 12,5.21, 14,24. Przedstawiona tu klasyfikacja opiera się na tekście masoreckim. Krytyka tekstu dostarcza wartościowych spostrzeżeń, które zostaną zaznaczone w dalszych krokach.

¹² Por. 2 Krn 33,7.

¹³ Por. 2 Krn 12,13.

¹⁴ Por. 2 Krn 6,5.

¹⁵ Por. 2 Krn 6,7.8.9.10.

¹⁶ Por. 2 Krn 6,34.38.

¹⁷ Zob. także 2 Krn 20,8 (świątynia dla Imienia); Ps 74,7 (mieszkanie dla Imienia).

¹⁸ Dalej DH (*Deuteronomistic History*).

¹⁹ Zob. przyp. 10.

²⁰ Krótkie formuły centralizacyjne, bez rozszerzenia, zob. Pwt 12,18; 14,25; 15,20; 16,15.16; 31,11.

grupę, a więc kategorie 3. i 4., reprezentują natomiast formuły, które nie odwołują się bezpośrednio do centralizacji kultu, lecz stanowią już swoistą interpretację myśli o Imieniu Boga zamieszkującym świątynię.

Już sam fakt tej niejednorodności sprawia, że zawartość teologiczną formuł obu grup należy analizować osobno.

Obecność w Księdze Powtórzonego Prawa

W pierwszej kolejności analizy domagają się formuły pierwszych dwóch kategorii. W świetle celu tej pracy pytanie kształtuje się następująco: czy formuły Imienia obecne w Pwt zawierają tzw. teologię Imienia?

Pewnej wstępnej informacji dostarcza już krytyka tekstu. Jak zauważono powyżej, Pwt zawiera dwa warianty formuł: $\text{לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ} \text{ } \text{שָׁם}$ („aby jego Imię tam zamieszkało”) oraz $\text{לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ} \text{ } \text{לְשֵׁם}$ („aby umieścić tam jego Imię”). Ta pierwsza formuła jest klasyczna dla Pwt i nie pojawia się w DH. Druga zaś – rzadsza – występuje również w DH. Krytyka tekstu rzuca jednak na formułę $\text{לְשֵׁם שְׁמוֹ} \text{ } \text{שָׁם}$ pewne podejrzenia. Spośród trzech wystąpień dwa charakteryzują się niepewnym tekstem. Lekcja Septuaginty oraz Pięcioksięgu Samarytańskiego wskazuje na obecność formuły לְשֵׁכֶן w Pwt 14,24 i 12,21. Werset Pwt 12,5, w którym występuje kombinacja obu form, byłby więc jedynym w całym Deuteronomium zawierającym formułę $\text{לְשֵׁם שְׁמוֹ} \text{ } \text{שָׁם}$. Choć nie sposób tego udowodnić, to jednak z faktu, że występuje on w kontekście wyrażnie deuteronomistycznym, można przypuszczać, iż nosi znamiona rewizji²¹. Jeśli ta obserwacja jest słuszna, formuła לְשֵׁם pozostaje właściwa wyłącznie dla DH, a w Pwt odnajdujemy jedynie najstarszą formułę – $\text{לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ} \text{ } \text{שָׁם}$.

Aby ustalić jej właściwe znaczenie, należy przyjrzeć się kwestii leksykalnej, a szczególnie czasownikowi שָׁכַן . Standardowo oznacza on: „zamieszkać, rozbić obóz, zatrzymać się” (w formie Piel i Hifil: „pozwolić zamieszkać”)²². W kontekście biblijnym termin ten nie rodzi dwuznaczności, stąd standardowe tłumaczenie tej formuły – „aby jego Imię tam zamieszkało”. Według niej traktowano tę formułę jako przynależącą, a nawet fundamentalną dla teologii Imienia. Wątpliwości wzbudziła dopiero leksykalna analiza porównawcza terminu שָׁכַן i jego form pokrewnych w innych językach semickich. Szczególne znaczenie

²¹ Por. Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982, s. 56.

²² Por. שָׁכַן , [w:] L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Leiden 1994 (dalej: HALOT), s. 1496–1499.

miał korpus pism akadyjskich. Na te pokrewieństwa zwracali uwagę już tacy badacze jak wspomniani R. de Vaux²³ czy D.S. McBride²⁴, a w ostatnim czasie S.L. Richter²⁵. Zauważali, że w literaturze akadyjskiej występują formy podobne do hebrajskich, mówiące o „zamieszkaniu Imienia”, poprzez związek terminów *šumu*²⁶ oraz *šakānu*²⁷. Termin *šakānu* – mimo niewątpliwie pokrewnego rdzenia z hebrajskim שָׁכַן – w języku akadyjskim ma znaczenie odmienne: „umieścić”²⁸. Kontekst użycia tych struktur, wiążących imię z *šakānu*, ma zazwyczaj charakter królewski lub wojenny: „umieścić gdzieś swoje imię” oznacza tyle, co zainstalować stelę lub posąg czy budynek z wypisanym własnym imieniem. Taka czynność nosiła znamiona swoistego „aktu własności” – czy to budynku, na którym umieszczono imię, czy też ziemi (np. właśnie podbitej), na której umieszczono stelę z imieniem władcy²⁹.

Na podstawie tego podobieństwa przeciwnicy teologii Imienia wyciągnęli wniosek, że w przypadku hebrajskich formuł miało miejsce zapożyczenie z języka akadyjskiego nie tylko samej struktury frazeologicznej, ale także jej idiomatycznego znaczenia oraz całego kontekstu. Dotyczy to zarówno formuły לְשׁוֹן, jak i לְשׁוֹם. Ta druga miałaby stanowić już nie tylko kalkę językową, ale i właściwie przetłumaczone zapożyczenie idei. Inaczej mówiąc – według Richter i poprzedzających ją badaczy obie hebrajskie formuły Imienia w Pwt należy tłumaczyć słowami „aby umieścić tam swoje imię”, co powinno być rozumiane jako akt własności ze strony Boga – w tym wypadku wobec Świątyni Jerozolimskiej.

Wobec tej hipotezy pojawiają się jednak zastrzeżenia. W formułach pozabiblijnych, na które najczęściej powołują się badacze³⁰, czasownik *šakānu* występuje w formie G-stem (odpowiednik hebrajskiego Qal) i jako taki ma znaczenie „umieścić”. Tymczasem w tekście hebrajskim sytuacja jest inna.

²³ Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé...*, dz. cyt.

²⁴ Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomic Name Theology*, dz. cyt.

²⁵ Zob. S.L. Richter, *The Deuteronomistic History...*, dz. cyt.; S.L. Richter, *Placing the Name...*, dz. cyt.

²⁶ Akad. „imię”. Zob. H. ben Yosef Tawil, *An Akkadian Lexical Companion to Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalence with Supplement on Biblical Aramaic*, Jersey City 2009, s. 404–407.

²⁷ Akad. „umieścić”. Zob. H. ben Yosef Tawil, *An Akkadian Lexical Companion...*, dz. cyt., s. 396–397.

²⁸ *šakānu*, [w:] *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 17/1, ed. M.T. Roth i in., Chicago 1989, s. 116.

²⁹ Zob. EA 287:59–61; 288:4–7; RIMA 1, A.0.39, 1:81–87; RIME 4, E.4.6.8, 2:51–66; RIME 4, E.4.11.2, 1:12–21. Zob. także H.W.F. Saggs, *The Nimrud Letters, 1952: Part IV*, „Iraq” 20/2 (1958), s. 196–197.

³⁰ A więc EA 287:59–61 i EA 288:4–7.

W ogólnym ujęciu ןִשָּׁ występuje zarówno w Qal („mieszkać”), jak i w Piel lub Hifil („pozwolić/sprawić, aby zamieszkał”). Formuły ןִשָּׁ zawierają czasownik w formie Piel, a więc niezgodnej ze ich rzekomym akadyjskim pierwowzorem³¹.

Można oczywiście założyć – i tak robi Richter – że forma została zmieniona w procesie zapożyczenia celowo. Na przykład po to, aby nieprzechodniemu „mieszkać” nadać znaczenie podobne do przechodniego „umieścić”³². Nie jest to oczywiście niemożliwe, jednak autorka nie dopuszcza jednocześnie możliwości, że świadoma korekta nastąpiła nie na poziomie formalnym, ale kontekstualnym, a więc i semantycznym³³. Takiemu scenariuszowi niewątpliwie sprzyja fakt, że znaczenie ןִשָּׁ w Starym Testamencie jest jednoznaczne – zarówno w Qal, jak i Piel. Tłumaczenie formuł ןִשָּׁ według akadyjskiego paradygmatu („umieścić / wziąć w posiadanie”) byłoby absolutnie wbrew udokumentowanemu biblijnemu znaczeniu. Nigdzie w Starym Testamencie ןִשָּׁ nie ma nawet zbliżonego znaczenia. Ponadto znaczenie rdzenia *škn* jako „zamieszkać, rozbić namiot” jest poświadczone także w ugaryckim³⁴ i aramejskim³⁵, a więc językach bliższych hebrajskiemu niż akadyjski. Oczywiście taką niedoskonałość można wytłumaczyć faktem, że badane wystąpienia ןִשָּׁ mają niestandardowy kontekst i tym samym mogą – niezależnie od formy – mieć znaczenie idiomatyczne, zatem różne od standardowego, dosłownego. Możliwość taką Richter popiera przykładem dwujęzycznej (akadyjsko-aramejskiej) inskrypcji z Tell el Fakhariya, która zawiera przykład użycia frazy „umieścić imię” w znaczeniu: akt własności³⁶.

Jeśli trop ten jest słuszny, wówczas należałoby założyć, że formuła ןִשָּׁ została zapożyczona z języka akadyjskiego jako struktura frazeologiczna wraz z unikalnym znaczeniem i to ów idiomatyczny kontekst pozwala na tłumaczenie czasownika ןִשָּׁ poza jego nominalnym znaczeniem. Taki scenariusz nie wydaje się nieprawdopodobny.

Nieco więcej światła rzuca dalsze badanie kontekstu biblijnego. W interpretacji Septuaginty forma ןִשָּׁ w formułach Pwt została zinterpretowana i przełożona za pomocą terminu $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ ³⁷ – aorystu strony biernej czasownika

³¹ Zob. Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz. cyt., s. 56.

³² Zob. S. Richter, *The Deuteronomistic History...*, dz. cyt., s. 120–121.

³³ Taką opcję sugeruje m.in. McBride, który uważa, że zapożyczone akadyjskie formuły stały się jedynie formalnym nośnikiem zupełnie innej treści – teologii wybrania oraz Imienia (obecności). Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomistic Name Theology*, dz. cyt., s. 204–209.

³⁴ Por. *Škn*, [w:] I.K.H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, serie: *Alter Orient und Alter Testament* 340, Münster 2008, s. 322.

³⁵ Por. ןִשָּׁ , [w:] M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushlami, and the Midrashic Literature*, vol. 2, London 1903, s. 1575.

³⁶ Por. KAI 309:16–17.

³⁷ Z wyjątkiem Pwt 12,5, gdzie znajduje się $\epsilon\pi\omicron\nu\omicron\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$.

καλέω („wołać/wzywać”) w konstrukcji ACI. Tym samym tłumaczy formułę jako „aby Jego Imię zostało wezwane”. Jest to tłumaczenie dalekie od standardowego „aby Jego Imię zamieszkało”. Wyjaśnienia dla tak nieoczywistej interpretacji może dostarczać kontekst innej popularnej starotestamentowej formuły łączącej imię z czasownikiem „wołać” (קָרָא/καλέω), mianowicie formuły ...עַל שְׁם קָרָא (,,imię zostało wezwane nad kimś/czymś”)³⁸. Biblijny kontekst takiego formułowania nie pozostawia dwuznaczności: wyraźnie wskazuje na to, że wezwanie nad kimś lub czymś imienia jest niczym innym jak deklaracją własności³⁹. Szczególne nagromadzenie przykładów tej formuły występuje w Księdze Jeremiasza, która siedmiokrotnie wspomina o Imieniu Boga wezwanym nad świątynią⁴⁰, co zgodnie z kontekstem należy rozumieć jako wyraz wzięcia świątyni w posiadanie przez JHWH. W tym świetle zrozumiała staje się interpretacja formuły קָרָא w Septuagincie, a korelacja tych dwóch faktów sprzyja odczytywaniu ich w kluczu deklaracji własności. Warto odnotować, że podobne znaczenie przyjmuje niekiedy także czasownik קָרָא („pamiętać/przypominać”), który w kontekście kultu oznacza „wzywać/ogłaszać/wyznawać”⁴¹. W takim znaczeniu pojawia się m.in. we fragmencie, który musi budzić skojarzenia z formułami z Pwt. W Kodeksie Przymierza – Wj 20,24 – pojawia się stwierdzenie, że właściwym miejscem kultu jest to, w którym Bóg קָרָא swoje Imię⁴². Forma sprawcza Hifil każe tłumaczyć tę frazę jako „sprawi, aby jego Imię było ogłoszone”⁴³.

Powyższe przykłady mogą świadczyć o popularności w Biblii hebrajskiej związku między imieniem (wzywanym, ogłaszanym czy umieszczanym) a jakąś formą wybrania przez Boga. Ponadto, jeśli ta analogia jest słuszna, formuły Imienia znajdujące się w Pwt odnosiłyby się do kultu, a konkretnie do sprawowania go w miejscu, które Bóg wybrał i wziął na własność poprzez ogłoszenie lub umieszczenie tam swojego Imienia. Jest to o tyle prawdopodobne, że w Pwt funkcjonują one jako rozwinięcie formuł centralizacyjnych. W takim kontekście należałoby oddać słusność S. Richter oraz tym badaczom, którzy twierdzą, że

³⁸ Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé...*, dz. cyt., s. 222.

³⁹ Por. Pwt 28,10; 2 Sm 12,28; Iz 4,1; 63,19; Am 9,12. W kontekście świątyni szczególnie interesujące Dn 9,18n.

⁴⁰ Por. Jr 7,10.11.14.30, 25,29 (o Jerozolimie); 23,34, 34,15.

⁴¹ Por. Wj 23,13; Joz 23,7; Iz 26,13; 48,1; Am 6,10.

⁴² Werset ten może zarówno wskazywać na każde takie miejsce (jak wskazuje tekst masorecki), jak i jedno wybrane miejsce (jak sugeruje wariant poświadczony w Pięcioksięgu Samarytańskim).

⁴³ R. de Vaux sugeruje, że ogłoszenie Imienia może oznaczać np. teofanię, co byłoby w zgodzie choćby z wydarzeniem zmiany nazwy miasta Luz na Betel (dom Boga) po objawieniu. Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé...*, dz. cyt., s. 224.

formuły Imienia z Pwt nie odnoszą się bezpośrednio do zagadnienia Bożej obecności, a więc i nie zawierają w sobie w ten sposób rozumianej teologii Imienia.

Interesujące są również wnioski z analizy sposobu, w jaki Deuteronomium odnosi się do zagadnienia obecności Boga, niezależnie od formuł. Istotnego materiału dostarczają te fragmenty Pwt, które opisują wydarzenia znane także z Wj i Lb, a które odnoszą się do Bożej obecności pośrednio lub bezpośrednio⁴⁴. Z porównania narracji wynika, że odwołanie wprost do ziemskiej obecności Boga w Pwt pojawia się nawet częściej niż w analogicznych materiałach⁴⁵. To pokazuje, że autor nie miał większych obiekcji względem teofanijnego, fizycznego opisywania Bożej obecności, co nie stoi w zgodzie z hipotezą deuteronomistycznej korekty. Podobnych wniosków dostarcza analiza wystąpień formy לִפְנֵי הָיָה („wobec Pana”). Fraza ta jest popularna w Starym Testamencie i zasadniczo charakterystyczna dla określania obecności przed Bogiem twarzą w twarz⁴⁶, a więc odwołuje się do obecności rozumianej najbardziej dosłownie, fizycznie, realnie. W Pwt występuje dwadzieścia dwa razy⁴⁷, co oznacza, że częściej to sformułowanie pojawia się jedynie w Księdze Kapłańskiej oraz Liczb. Co istotne dla badanego tematu, znakomita część tych wystąpień dotyczy kultu „przed Panem”, sprawowanego w „wybranym miejscu”, a więc tym, które – jak wykazano wcześniej – oznaczone jest Imieniem Boga. Biorąc pod uwagę, że – jak wykaże dalsza analiza – teologia Imienia w DH bardzo niechętnie łączy obecność Imienia z kultem ofiarniczym, należy tym bardziej uznać, że obecność Boga poprzez Imię to idea, której Pwt nie zna.

Powyższa analiza formuł Imienia w Pwt przedstawia więc sytuację następująco: hipoteza zapożyczenia formuł לִפְנֵי הָיָה oraz לִפְנֵי הָיָה z pism akadyjskich jest mocno ugruntowana. Choć znana była od kilku dziesięcioleci, to analiza S. Richter ukazała przekonująco, że występowanie analogii oraz zapewne procesu zapożyczenia struktury frazeologicznej prawdopodobnie miało miejsce. Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie o to, czy tę formułę zapożyczono wraz z jej znaczeniem idiomatycznym oraz z kontekstem czy jedynie wykorzystano strukturę literacką na swoiste potrzeby redakcji biblijnej. Przeciwno pełnemu

⁴⁴ Szczegółowej analizie pod tym kątem dokonał I. Wilson. Fragmenty wybrane przez niego do analizy to: Pwt 1,9–18.29–30.32–33.42.45; 3,18; 4,10–11.12; 5,4.5.22.23–27.31; 9,10.12.18; 10,1–5. Zob. I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire...*, dz. cyt.

⁴⁵ Zob. I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire...*, dz. cyt., s. 44, 104, 128.

⁴⁶ O ile odnosi się do obecności w ogóle. לִפְנֵי – rozumiane jako „wobec” może mieć także – analogicznie do znaczenia w języku polskim – kontekst relacyjny, odnoszący się do takich sformułowań jak „obowiązek względem Pana” (zob. Lb 32,22).

⁴⁷ Por. Pwt 4,10; 5,4; 9,18.25; 10,8; 12,7.12.18; 14,23.26; 15,20; 16,11.16; 18,7; 19,17; 26,5.10.13; 27,7; 29,9.14; 31,11.

zapożyczeniu mogą świadczyć nieścisłości gramatyczne oraz tło semantyczne czasownika *שָׁכַן*. Z drugiej strony za scenariuszem pełnego zapożyczenia przemawia kontekst biblijny. Użycie czasowników *קָרָא* oraz *נָכַר* poświadcza o zależności między wzywaniem lub ogłaszaniem Bożego Imienia a proklamacją własności czy wybrania, szczególnie w kontekście wybranego miejsca kultu. Ponadto stosunek Pwt do zagadnienia Bożej obecności nie przejawia znamion, jakich należałoby spodziewać się po klasycznej teologii Imienia, a więc zastąpienia obecności Boga obecnością Jego Imienia czy też odżegnywania się od immanentnej i ziemskiej obecności JHWH. Tym samym, choć nie sposób tej kwestii jednoznacznie rozstrzygnąć, należy przyznać, że przeważające są dowody świadczące o pełnym zapożyczeniu, a zatem jest przynajmniej bardzo prawdopodobne, że Księga Powtórzonego Prawa jako taka nie zawiera teologii Imienia.

Obecność w historii deuteronomistycznej

W drugiej kolejności analizy domagają się formuły Imienia, które są typowe dla DH, a które w Pwt nie występują. We wstępnej klasyfikacji zostały oznaczone jako formuły trzeciej i czwartej kategorii. Pytanie pozostaje niezmiennie: czy w tym materiale można odnaleźć teologię Imienia jako systematyczną refleksję, reinterpretującą fenomen Bożej obecności?

Na wstępie należy zaznaczyć fakt fundamentalnie istotny dla tej kwestii. Mianowicie redakcja deuteronomistyczna operowała zasadniczo na materiale dotyczącym okresu monarchii. Okres ten na wcześniejszym etapie redakcyjnym był zdominowany przez tradycję jerozolimską i jej teologię Syjonu, której podstawowym dogmatem była obecność JHWH w świątyni jako wielkiego Króla zasiadającego na tronie z cherubów⁴⁸. Według klasycznej koncepcji to właśnie

⁴⁸ Wyczerpująco nt. teologii Syjonu zob. Tryggve N.D. Mettinger, *Yhwh Sabaoth: The Heavenly King on the Cherubim Throne*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Tokyo 1982; Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz. cyt.; J.J.M. Roberts, *The Davidic Origin of the Zion Tradition*, „Journal of Biblical Literature” 92/3 (1973), s. 329–344; J.J.M. Roberts, *Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire*, [w:] *Studies in the Period of David...*, dz. cyt.; J.J.M. Roberts, *Solomon's Jerusalem and the Zion Tradition*, [w:] *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, serie: *Society of Biblical Literature Symposium Series* 18, eds. A.G. Vaughn, A.E. Killebrew, Atlanta 2003; B.C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield 1987; A. Laato, *The Origin of Israelite Zion Theology*, London 2020.

ten sposób obecności Boga w świątyni miała negować deuteronomistyczna teologia za pomocą języka Imienia⁴⁹.

Pierwsza obserwacja jest stosunkowo banalna i oczywista. Formuły trzeciej kategorii wprost informują, że tym, co (Kto) znajduje się w świątyni, jest Imię Boga. Wszystkie te formuły odnoszą się do motywu wybrania Jerozolimy przez JHWH na miejsce Jego przebywania. Motyw ten znany jest starszej tradycji i wyrażał ideę nowej jakości: stałego zamieszkania JHWH na ziemi, pośród swego ludu⁵⁰. Formuły Imienia są wyraźnym rozwinięciem czy modyfikacją tej idei, a więc bezsprzecznie odnoszą się do Bożej obecności – zaznaczając jednak, że to Imię przebywa w świątyni. Podobny wniosek można wyciągnąć z formuł czwartej kategorii. Poza 2 Krn 20,9 – wszystkie dotyczą budowy świątyni, która jest nazywana domem dla Imienia. Stoi to w kontraście przede wszystkim do wyroczni Natana, odrzucającej pomysł wybudowania domu dla Pana (2 Sm 7,5.7), a jednocześnie zapowiadającej budowę domu dla Jego Imienia (w. 13)⁵¹.

Podobnych wniosków dostarcza także obserwacja szeroko rozumianego języka Imienia, również poza formułami. Tam, gdzie się on pojawia, a więc w materiale deuteronomistycznym, zanikają starsze motywy tradycji jerozolimskiej, opisujące obecność Boga w świątyni⁵². Deuteronomista stanowczo unika skojarzeń z popularnym wcześniej antropomorficznym obrazem Boga-króla zasiadającego na tronie. Nigdzie w podstawowym dziele deuteronomistycznym JHWH nie jest określany jako król⁵³ ani opisywany jako siedzący na tronie⁵⁴. Typowy dla tego obrazu tytuł Pana Zastępów praktycznie zanika w redakcji

⁴⁹ Na potrzeby analizy warto wprowadzić termin „język Imienia”. Jest to pojęcie wygodne dla poniższej analizy. Nie zamyka się ono bowiem jedynie w stosunkowo niewielkiej liczbie wersetów, zawierających formuły, ale dotyczy całokształtu narracji, w której autor biblijny odnosi się do relacji Bóg–świątynia za pomocą pojęcia Imienia Boga. Oryginalnie określenie to wprowadza M. Hundley. Zob. M. Hundley, *To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, „Vetus Testamentum” 59/4 (2009), s. 533–555.

⁵⁰ Por. Ps 68,17; 74,2; 78,68n; 132,13.

⁵¹ Należy jednak wystrzegać się prostej i jednoznacznej interpretacji 2 Sm 7. Istnieje wiele hipotez dotyczących kompozycji tego passusu, jak i interpretacji powodów, dla których wyraża on odmowę budowy świątyni. W kontekście rozważanego tu problemu istotny jest jedynie fakt, że zawiera on deuteronomistyczną wzmiankę o budowie domu dla Imienia, kontrastującą z poprzedzającymi ją wersetami.

⁵² Obszernie na ten temat zob. Trygve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz. cyt.

⁵³ Wyjątkiem jest 1 Sm 12,12 – jednak werset ten nie odnosi się do wyobrażenia JHWH jako króla zasiadającego w świątyni na tronie, ale porusza problem teokracji i wyboru króla w Izraelu.

⁵⁴ 1 Krl 22,19 jest zależne od wizji Izajasza z Iz 6,1.

deuteronomistycznej. Spośród trzynastu wystąpień⁵⁵ żadne nie odnosi się do świątyni. Pięć ma kontekst prorocki⁵⁶, a pozostałe pośrednio lub bezpośrednio odnoszą się do tradycji sanktuarium w Szilo, z którą tytuł ten jest pierwotnie związany⁵⁷, co każe sądzić, że pochodzą one z przeddeuteronomistycznej warstwy redakcyjnej. Nie dziwi więc fakt, że deuteronomista odżegnuje się również od idei cherubów jako tronu dla JHWH zamieszkującego świątynię. Zarówno w opisie budowy świątyni, jak i przeniesienia Arki cheruby pełnią funkcję zasłony dla Arki Przymierza, a nie tronu⁵⁸. Jedyna pozostałość po tym motywie (nie licząc wspomnianych wyżej przypadków użycia tytułu Pana Zastępów zasiadającego na cherubach) znajduje się w 2 Krl 19,15. Swoją rolę jako podnóżka tronu⁵⁹ traci również Arka Przymierza, stając się jedynie miejscem przechowania tablic przymierza⁶⁰. Biorąc pod uwagę, że obraz Boga-króla był podstawowym sposobem wyrażania dawnej idei obecności w świątyni, deuteronomista – odrzucając go – bez wątpienia ma na celu teologiczną korektę tej idei.

Język Imienia wprowadza także zmianę na poziomie leksykalnym. Redukcji ulega najpopularniejszy dotychczas czasownik odnoszący się do obecności Boga w świątyni – ישב („siedzieć/mieszkać/przebywać”⁶¹). Termin ten nierzadko – zwłaszcza w Księgach Królewskich – przybiera kontekst królewski i wówczas określa monarchę zasiadającego na tronie⁶². Nosi takie znaczenie przede wszystkim w kontekście świeckim, ale wraz z całym zakresem semantycznym został użyty również na potrzeby obrazu Boga-króla. Przede wszystkim w tytule Pana Zastępów zasiadającego (ישב) na cherubach, ale także w innych fragmentach opisujących JHWH jako wielkiego Króla⁶³. Tymczasem w DH określenie to występuje w odniesieniu do Boga jedynie w dwóch kontekstach. Pierwszy to wspomniane wyżej przeddeuteronomistyczne fragmenty odnoszące się do Pana Zastępów. Na drugi kontekst składają się dwa fragmenty, które wydają się rodzajem konfrontacji odmiennych koncepcji Bożej obecności – dwóch sposobów zamieszkiwania Boga w świątyni. Pierwszy pojawia się znów w wy-

⁵⁵ Por. 1 Sm 1,3,11; 4,4; 15,2; 17,45; 2 Sm 6,2,18; 7,8,26–27; 1 Krl 18,15; 2 Krl 3,14; 19,31.

⁵⁶ Zasadniczo tytuł Pana Zastępów występuje w dwóch kontekstach. W kontekście wyroczni prorockich oraz w kontekście określenia Boga jako Pana Zastępów zasiadającego na cherubach.

⁵⁷ Por. 1 Sm 1,3; 4,4; 2 Sm 6,2. Zob. C.L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, serie: *Harvard Semitic Monographs* 44, Atlanta 1989, s. 11.

⁵⁸ Por. 1 Krl 6,23–27; 8,6–7.

⁵⁹ Por. Ps 132,7–8; 1 Krn 28,2 i in.

⁶⁰ Por. 1 Krl 8,9,21.

⁶¹ Por. HALOT, s. 444–445.

⁶² Por. 1 Krl 1,13,17,20,24,27,30,35,46,48; 2,12,19,24; 3,6; 8,20,25; 16,11; 22,10; 2 Krl 15,20.

⁶³ Por. Ps 29,10; 47,9; 55,20; 68,17; 102,13; Lm 5,19 i in.

roczni Natana w odpowiedzi na spostrzeżenie Dawida, że on sam mieszka (יָשַׁב) w pałacu cedrowym, a Bóg (Arka) mieszka (יָשַׁב) w namiocie⁶⁴. Pomysł spotyka się jednak ze sprzeciwem ze strony Boga:

Ty zbudujesz mi dom na mieszkanie (לְיֹשֶׁבֶת)? Nie mieszkałem (לֹא יָשַׁבְתִּי) bowiem w domu od dnia, w którym wyprowadziłem z Egiptu Izraelitów, aż do dnia dzisiejszego. Przebywałem (אָהַלְתִּי) w namiocie albo w przybytku (w. 6).

Bóg sprzeciwia się pomysłowi Dawida, aby miał On zamieszkać na ziemi na sposób ludzki. Zamiast tego zapowiada, że zamieszka na ziemi Jego Imię, w domu, który wybuduje Salomon (w. 13).

Drugim fragmentem są początkowe wersety modlitwy konsekracyjnej Salomona recytowanej po wybudowaniu świątyni. W pierwszym wersecie Salomon ogłasza: „Już zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce przebywania Twego [לְיֹשֶׁבֶתְךָ] na wieki” (1 Krl 8,13). Tu w usta Salomona włożona jest stara koncepcja mieszkania dla Boga, używa on czasownika יָשַׁב. Jednak już parę wersetów dalej król wypowiada rewolucyjne pytanie: „Czy jednak naprawdę zamieszka [יָשַׁב] Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (w. 27). Obecność na sposób ludzki zostaje zanegowana. Od tego momentu obraz Boga zamieszkującego świątynię na sposób יָשַׁב jest już „nieaktualny”, a Salomon kontynuuje modlitwę, odwołując się do świątyni jako domu dla Imienia⁶⁵. Jako miejsce zamieszkania Boga (מְקוֹם יֹשֶׁבֶתְךָ) Salomon wskazuje zaś niebo⁶⁶.

Ostatnia obserwacja dotyczy relacji języka Imienia do wspomnianego wcześniej określenia הָיָה לְפָנַי („wobec Pana”). W tradycji jerozolimskiej przestrzeni הָיָה לְפָנַי jest świątynia, w której „wobec Pana” można przebywać, stać⁶⁷, modlić się⁶⁸, sprawować kult ofiarniczy⁶⁹ etc. W takim kontekście w DH określenie to pojawia się stosunkowo rzadko, ale niewątpliwie jest obecne⁷⁰. Każe to przypuszczać, że chociaż deuteronomista mógł nabrać pewnego dystansu do mówienia o JHWH przebywającym w świątyni w sposób ludzki, to jednak wciąż uznawał tę obecność za realną. Jednocześnie nigdy w formule לְפָנַי nie występuje język Imienia. Ponadto warto zauważyć, że o ile niemal wszystkie

⁶⁴ Por. 2 Sm 7,2.

⁶⁵ Por. 1 Krl 8,29.44.48.

⁶⁶ Por. 1 Krl 8,30.34.36.39.43.49.

⁶⁷ Por. 1 Sm 6,20; Ps 116,9 i in.

⁶⁸ Por. 1 Sm 1,12.19; Ps 95,6 i in.

⁶⁹ Por. 1 Sm 11,15; 21,7; 2 Sm 6,17 i in.

⁷⁰ Por. 1 Krl 8,62.64.65; 9,25; 2 Krl 16,14; 19,14.5; 23,3.

czynności, których podmiotem lub przedmiotem jest Imię Boga, można odnieść do Niego samego⁷¹, o tyle nigdzie – poza jednym wyjątkiem⁷² – Imię Boga nie jest adresatem kultu ofiarniczego.

Ta krótka analiza języka Imienia w DH ukazuje, że sytuacja jest zgoła odmienna niż w Pwt. Obszerniejsze wnioski i powody tego dysonansu domagają się osobnego podsumowania. Tu jednak należy pokrótce zebrać konkluzje wynikające z powyższych obserwacji. Pojawienie się języka Imienia w DH nie jest tylko prostym leksykalnym zastąpieniem Boga Jego Imieniem. Odrzucenie antropomorficznego obrazu JHWH zasiadającego w świątyni na tronie niczym król; zanegowanie terminologii kojarzonej z obecnością na sposób ludzki; wprowadzenie języka Imienia do znanych wcześniej motywów odwołujących się do obecności Boga (wybranie miejsca czy budowa świątyni); włożone w usta Salomona odrzucenie pokusy „zamknięcia Boga” w świątyni i wskazywanie na niebo jako wieczne mieszkanie JHWH – to są fakty, które każą wierzyć, że deuteronomista świadomie odnosi się do zagadnienia Bożej obecności i dokonuje korekty właśnie za pomocą języka Imienia. Trzeba więc stwierdzić, że w DH teologia Imienia jest wyraźnie zauważalna.

Wzajemna relacja formuł Imienia

Rodzi się pytanie, jak pogodzić obecność teologii Imienia w DH z jej brakiem w Pwt. Relacja formuł Imienia typowych dla DH do formuły לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ bardziej opiera się na różnicach niż podobieństwie. Właściwie jedynym, co je łączy, jest związek języka Imienia ze świątynią. Strukturalnie różni je natomiast niemal wszystko. Formuła לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ jest sztywną strukturą stylistyczną, o wyraźnie idiomatycznym charakterze, która dodatkowo jako taka mogła przebyć drogę adaptacji z innego języka. Tymczasem język Imienia w DH – wręcz przeciwnie. Nie tylko nie posługuje się najwyraźniej dwuznacznym czasownikiem לְשֵׁכֶן , ale po prostu łączy Imię z najbardziej bezpośrednimi i opisowymi formami wyrażania fenomenu obecności, mówiąc o przebywaniu Imienia w wybranym miejscu i budowie domu dla niego. Deuteronomista posługuje się zatem znanym Pwt językiem Imienia na potrzeby wyrażenia nowej, autorskiej myśli. Dokonał więc interpretacji specyficznych wyrażen w duchu wypracowanej teologii

⁷¹ Zarówno Imię, jak i sam Bóg często są zamiennie przedmiotami wychwalania (1 Krl 8,45; Iz 25,1; Ps 54,8; 99,3; 106,47; 148,5,13; 149,3 i in.), przysięgania (Jer 44,26; 51,14 por. Jer 49,13) czy zaufania (Iz 50,10; Ps 33,21n).

⁷² Por. Ml 1,11.

obecności. Spektrum semantyczne terminu שְׁמוֹ sprawia, że istniejące w Pwt związki Imienia ze świątynią stały się doskonałym fundamentem formalnym dla wypracowanej w środowisku deuteronomistycznym teologii. Taki scenariusz znajduje też potwierdzenie w losach „zaginionej” formuły שְׁמוֹ . Jej obecność w DH, brak analogii w ANE oraz prawdopodobne zastąpienie nią trzech oryginalnych formuł Imienia w Pwt każą rozumieć ją jako twórczość redaktora deuteronomistycznego, który był świadom pierwotnego znaczenia formuł שְׁכֵן i w sposób przemyślany dokonywał reinterpretacji. Należy jednak mieć na względzie, że choć deuteronomistyczna reinterpretacja wpłynęła na rozwinięcie teologii Imienia w DH, to jednak z dużym prawdopodobieństwem nie wpłynęła na rozumienie w środowisku formuł שְׁכֵן w Pwt. Septuaginta nie tylko zaświadcza o wyłącznym występowaniu formuły שְׁכֵן w Pwt, ale także – jak wspomniano – tłumaczy ją za pomocą formy $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$, pozostającej w semantycznym i formalnym związku z formą שְׁכֵן występującą u Jeremiasza. To sugeruje, że (przynajmniej w części środowiska) zachowało się oryginalne znaczenie formuł z Pwt, a więc to oznaczające własność i odnoszące się do wyboru miejsca kultu. Trudno więc zgodzić się z McBride'em⁷³. Uznał on שְׁכֵן za archaizm, który m.in. z powodu niezrozumienia został zreinterpretowany i zastąpiony przez שְׁמוֹ .

Podsumowanie

Odrębna analiza formuł Imienia występujących w Pwt i tych w DH dopuszcza postawienie tezy, że charakteryzuje je odmienna wymowa teologiczna. Pozornie współbrzmiające formuły są w rzeczywistości wyrazem dwóch różnych idei: własności związanej z wyborem właściwego miejsca kultu oraz idei obecności poprzez Imię. Ich związek opiera się na procesie reinterpretacji. Taka hipoteza znajduje poparcie w danych leksykalnych i w ogólnym kontekście biblijnym. Ponadto pozwala „obronić” istnienie teologii Imienia w Biblii Hebrajskiej, akceptując jej korektę oraz przyznając rację S. Richter i jej poprzednikom w kwestii interpretacji formuły שְׁמוֹ w kluczu własności⁷⁴. Hipoteza reinterpretacji wyjaśnia również, czemu tak solidnie ugruntowana teoria pozostawała na

⁷³ Por. S.D. McBride, *The Deuteronomic Name Theology*, dz. cyt., s. 207.

⁷⁴ S. Richter w swoich badaniach nie ograniczyła się jedynie do wykazania językowej zależności i procesu zapożyczenia. Wychodząc z tego założenia, poczyniła również dalsze kroki. Sformułowała hipotezy nie tylko trudne do zaakceptowania, ale również będące poza zakresem tematycznym niniejszego artykułu. Zob. S.L. Richter, *The Place of the Name in Deuteronomy*, „Vetus Testamentum” 57/3 (2007), s. 342–366.

pierwszy rzut oka w niezgodności z szerszym kontekstem biblijnym. Jednocześnie nie ma podstaw, aby sądzić, że formuły te były jedynie rodzajem archaizmu, który zatracił pierwotne znaczenie wraz z deuteronomistyczną reinterpretacją. Można zatem zasadnie stwierdzić, że o ile DH w istocie reprezentuje teologię Bożej obecności wyrażaną przez Imię Boga, o tyle w Pwt teologii Imienia po prostu nie ma.

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2002.
- Elliger K., Rudolph W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967–1977.
- Frayne D.R., *Old Babylonian Period (2003–1595 B.C.)*, serie: *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods* 4, Toronto 1990.
- Grayson A.K., *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennium B.C. (To 1115 B.C.)*, serie: *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods* 1, Toronto 1988.
- Halayqa I.K.H., *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, serie: *Alter Orient und Alter Testament* 340, Münster 2008.
- Hundley M., *To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, „*Vetus Testamentum*” 59/4 (2009), s. 533–555.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushlami, and the Midrashic Literature*, t. 2, London 1903.
- Köhler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994.
- Laato A., *The Origin of Israelite Zion Theology*, London 2020.
- McBride S.D., *The Deuteronomic Name Theology*, Cambridge 1969.
- Mettinger N.D. Tryggve, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982.
- Mettinger N.D. Tryggve, *Yhwh Sabaoth: The Heavenly King on the Cherubim Throne*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Tokyo 1982.
- Ollenburger B.C., *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield 1987.
- Rad G. von, *Studies in Deuteronomy*, London 1961.
- Rahlf's A., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece Iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart 1965.
- Richter S.L., *Placing the Name, Pushing the Paradigm: A Decade with the DTR Name Formula*, [w:] *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, serie: *Forschungen zum Alten Testament* 56, eds. K. Schmid, R.F. Person Jr., Tübingen 2012.
- Richter S.L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: “Leškkēn šemō šām” in the Bible and the Ancient Near East*, Berlin–New York 2002.
- Richter S.L., *The Place of the Name in Deuteronomy*, „*Vetus Testamentum*” 57/3 (2007), s. 342–366.

- Roberts J.J.M., *Solomon's Jerusalem and the Zion Tradition*, [w:] *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, serie: *Society of Biblical Literature Symposium Series* 18, eds. A.G. Vaughn, A.E. Killebrew, Atlanta 2003.
- Roberts J.J.M., *The Davidic Origin of the Zion Tradition*, „*Journal of Biblical Literature*” 92/3 (1973), s. 329–344.
- Roberts J.J.M., *Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Tokyo 1982, s. 93–108.
- Saggs H.W.F., *The Nimrud Letters, 1952: Part IV*, „*Iraq*” 20/2 (1958), s. 182–212.
- Seow C.L., *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, Atlanta 1989.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 17, ed. M.T. Roth i in., Chicago 1989.
- The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*, serie: *Handbook of Oriental Studies* 110, cz. 1: *The Near and Middle East*, eds. A.F. Rainey, W.M. Schniedewind, t. 1–2, Leiden 2015.
- Vaux R. de, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, [w:] *Das ferne und nahe Wort. Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 31.11.1966 gewidmet*, serie: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105, Hrsg. F. Maass, Berlin 2019.
- Wilson I., *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*, Atlanta 1995.
- Yosef Tawil H. ben, *An Akkadian Lexical Companion to Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalence with Supplement on Biblical Aramaic*, Jersey City 2009.

MONIKA GĄDEK – w 2019 roku ukończyła studia teologiczne na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W tym samym roku na macierzystym uniwersytecie rozpoczęła studia do licencjatu naukowego, które zakończyła w 2021 r., uzyskując stopień licencjata kanonicznego. W roku akademickim 2021/22 rozpoczęła kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie z projektem rozprawy pt. *Rozwój i dojrzewanie koncepcji Bożej obecności w Starym Testamencie*.

Graham H. Twelftree

London School of Theology, Anglia
graham.twelftree@lst.ac.uk
ORCID: 0000-0002-8697-7722

Jezus z czwartej Ewangelii – uzdrowiciel przynoszący życie od Boga¹

Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God

ABSTRACT: Compared to the Synoptic Gospels, in the Fourth Gospel there is a striking absence of stories of Jesus healing. There are no stories of the lame, those with fevers, withered limbs, dropsy, hemorrhages or lepers or those who are deaf, mute or demonized being healed. It has been supposed, then, that healing is feebly represented in the Fourth Gospel. This essay counters that view and seeks to set out the image of Jesus as healer the Fourth Gospel intended to offer. Notably, four of the seven miracle stories and the associated dialogues in this Gospel are related to healing. In his vocabulary John uses the term 'signs' for miracles giving the impression that there were more than the representative seven and, in turn, creating the impression that Jesus' ministry was characterized by performing miracles that were primarily healings. Also, John's overlapping use of the term 'work' for both Jesus' ministry and for his miracles infuses Jesus' entire ministry with the notion of the miraculous creative work of God as healer, conveying his life and presence as Saviour. In the stupendous miracle stories Jesus is portrayed as one with unparalleled power. In his healings Jesus is identified as the Messiah who brings life from God, so that in these stories God is most clearly seen as truly incarnate. In all the healing stories the Passion is echoed and adumbrated so that for John's readers their experience of the presence of Jesus as healer is an experience of resurrection power that brings God's life to them and the basis for their faith and evangelism.

KEY WORDS: Fourth Gospel, healer, healings, signs, miracles, work of Jesus, Passion

ABSTRAKT: W porównaniu z Ewangelią synoptycznymi, w czwartej Ewangelii zwraca uwagę brak relacji o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa. Nie ma

¹ Artykuł *Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God* został pierwotnie opublikowany w: *Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Christological Spectrum*, ed. C.R. Koester, London 2019, s. 77–90. Tekst został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy.

opowieści o uzdrawianiu chorych, chorych na gorączkę, cierpiących z powodu uschłej kończyny, puchliny czy krwotoku; nie pojawiają się trędowaci, głusi, niemi ani opętani. Stąd pojawiło się przekonanie, że czwarta Ewangelia prawie nie zamieszcza relacji z uzdrowień. Autor niniejszego artykułu przeciwstawia się temu pogładowi i stara się przedstawić taki obraz Jezusa jako uzdrowiciela, jaki zamierzał zaoferować czwarty ewangelista. W tekście podkreślono, że cztery z siedmiu opowieści o cudach i związane z nimi dialogi w tej Ewangelii są związane z uzdrawianiem. W swoim słownictwie Jan używa terminu „znaki” w odniesieniu do cudów, sprawiając wrażenie, że było ich więcej niż siedem, co z kolei może sugerować, że posługa Jezusa charakteryzowała się dokonywaniem cudów, które były przede wszystkim uzdrowieniami. Zwrócono również uwagę, że nakładające się na siebie użycie przez Jana terminu „dzieło” zarówno w odniesieniu do posługi Jezusa, jak i jego cudów nasycą całą służbę Jezusa pojęciem cudownego, twórczego dzieła Boga jako uzdrowiciela, przekazującego swoje życie i obecność jako Zbawiciela. W opowieściach o zdumiewających cudach Jezus jest przedstawiany jako posiadający niezrównaną moc. W swoich uzdrowieniach Jezus jest identyfikowany jako Mesjasz, który przynosi życie od Boga, więc w tych historiach Bóg jest najwyraźniej postrzegany jako prawdziwie wcielony. Odnotowano również, że we wszystkich opowieściach o uzdrowieniach pobrzmiewa echo Męki Pańskiej, tak że dla czytelników Jana doświadczenie obecności Jezusa jako uzdrowiciela jest doświadczeniem mocy zmartwychwstania, która przynosi im życie Boże i stanowi podstawę ich wiary i ewangelizacji.

SŁOWA KLUCZOWE: czwarta Ewangelia, uzdrowiciel, uzdrowienia, znaki, cuda, dzieło Jezusa, Męka Pańska

Wstęp

Charles H. Dodd stwierdził, że „działalność Jezusa jako uzdrowiciela, zajmująca tak znaczną część narracji synoptycznej, a także mów podsumowujących Jego działalność, jak kerygmat z Dziejów Apostolskich 10,38, jest słabo reprezentowana w czwartej Ewangelii”². Rzeczywiście, z tej Ewangelii zniknęły historie o wyganianiu złych duchów, dominujące w narracji synoptycznej³, czy opowieści o uzdrowieniach chorych lub ludzi z uschniętymi kończynami⁴. Nie ma w tej księdze oczyszczeń trędowatych. Nie ma opisów uzdrawiania z gorączki, powstrzymywania krwotoków ani leczenia puchliny;

² C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 174.

³ Zob. G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus: Exorcism Among Early Christians*, Grand Rapids 2007, s. 183–205, który zauważa, że śmierć na krzyżu w czwartej Ewangelii jest jednocześnie aktem uwolnienia od złego ducha (J 12,31).

⁴ Obok „niewidomych” (τυφλός) i „sparaliżowanych” (ξηρός), słowa „chromi” (χολός) używa się w odniesieniu do niektórych spośród „wielu chorych” (πλήθος των ασθενούντων) szukających uzdrowienia przy sadzawce Betesda (J 5,3).

nie ma głuchych, którym przywracany jest słuch, ani niemych, którzy zaczynają mówią. Nie ma też wzmianek o uciszeniu burzy czy uschnięciu drzewa figowego. Co więcej, opowiadania są ułożone w innej kolejności, a słownictwo w nich użyte jest charakterystyczne.

W świetle tych obserwacji niniejsze rozważania mają na celu ustalenie, jaki obraz Jezusa jako uzdrowiciela zamieszcza czwarta Ewangelia i jaką rolę ten obraz odgrywa w zamyśle ewangelisty. Wykażemy, że – po pierwsze – wybór, a następnie układ opowieści o cudach zawiera wskazówki dotyczące intencji autora. Następnie rozważymy, jak należy rozumieć Jezusa jako uzdrowiciela w świetle charakterystycznego słownictwa związanego z opowiadaniem o cudach. W ostatniej części zostanie przeanalizowany materiał odnoszący się bezpośrednio do Jezusa jako uzdrowiciela, dzięki któremu można bardziej szczegółowo zrozumieć obraz nakreślony przez Jana i cel pracy ewangelisty. Zobaczymy, że obraz Jezusa jako uzdrowiciela jest wyraźnie zaznaczony, że dzieło Jezusa jako uzdrowiciela jest przedstawione jako zdumiewające i o niezrównanej mocy, i że ten obraz jest konieczny dla zrozumienia Jezusa jako będącego u Boga – jako Boga wcielonego – i jako pośrednika życia od Boga.

W dalszej części przyjmujemy, że czwarta Ewangelia rozwijała się w kilku etapach lub rewizjach, zaczynając od zbioru opowiadań o cudach, na których oparto materiał narracyjny⁵. Autor tych dwóch etapów prac dodał prolog, zaś z czasem inny autor – uzupełnienie⁶. Przyjmujemy również, że czwarty ewangelista w sposób twórczy korzystał z ewangelii synoptycznych, zamierzając uzupełnić i skorygować to, co czytelnicy pod koniec I wieku znali z tych innych tradycji o Jezusie⁷. Dla wygody nieznany autor będzie określany jako Jan lub czwarty ewangelista. W niniejszej pracy nie będziemy rozważać, czy Ewangelia została napisana dla konkretnej wspólnoty czy dla szerszego grona czytelników⁸.

⁵ Por. B. Lindars, *Traditions behind the Fourth Gospel*, [w:] *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, ed. M. de Jongc, serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 44, Gembloux 1977, s. 107–124.

⁶ Por. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 2007, s. 32–44, 137.

⁷ Por. F. Neirynck, *John and the Synoptics*, [w:] *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, ed. M. de Jongc, serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 44, Leuven 1987, s. 73–106; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, serie: *Black's New Testament Commentaries*, London–New York 2005, s. 38.

⁸ Por. R. Bauckham, *The Audience of the Gospel of John*, [w:] R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007, s. 113–123.

Wybór i układ opowieści o cudach

Gdybyśmy mogli zrozumieć, dlaczego niektóre typy opowieści o cudach – szczególnie te związane z uzdrowieniem – zostały wykluczone z czwartej Ewangelii, moglibyśmy lepiej wytłumaczyć te, które zostały zostawione do stworzenia obrazu Jezusa jako uzdrowiciela. Być może pewne umniejszenie obrazu Jezusa jako uzdrowiciela zostało zamierzone przez czwartego ewangelistę jako rodzaj korekty obrazów synoptyków⁹, ale nie jako główna intencja. Chociaż w czwartej Ewangelii liczba opowiadań o uzdrowieniu jest znacznie ograniczona, to jednak – uwzględniając wskrzeszenie Łazarza jako opowiadanie o uzdrowieniu (J 11,1–57)¹⁰ – cztery¹¹ z siedmiu opowieści o cudach w tekście tej Ewangelii przedstawiają Jezusa jako uzdrowiciela¹².

Intencja czwartego ewangelisty, by wykluczyć opowieści o wyganianiu złych duchów i inne uzdrowienia z obrazu Jezusa jako uzdrowiciela, staje się wyraźna, gdy zwrócimy uwagę na rodzaje wybranych przez niego opowiadań. Po pierwsze, wszystkie przekazy o cudach, które znalazły się w Ewangelii, łącznie z uzdrowieniami, były z rodzaju spektakularnych. Woda staje się winem; bliski śmierci chłopiec zostaje uzdrowiony na odległość trzydziestu kilometrów; sparaliżowany od lat mężczyzna zaczyna chodzić; tysiące ludzi zostaje nakarmionych niewielką ilością pożywienia; Jezus chodzi po morzu; człowiek niewidomy od urodzenia – widzi; a zmarły przed czterema dniami – ożywa.

Po drugie, opowieści o cudach wykorzystane przez czwartego ewangelistę miały być odczytywane jako wynik boskiego działania. Na przykład niezwykła relacja o chodzeniu Jezusa po morzu (J 6,16–21), włączona do tekstu Ewangelii

⁹ Czasownik *ἰάομαι* („uzdrowiać”) występuje tylko w 4,47; 5,13 i 12,40 (cytując Iz 6,10), czasownik *θεραπεύω* („uzdrowiać”) jedynie w J 5,10. Chociaż rzeczownik *ἀσθενεία* („słabość” lub „choroba”) występuje tylko w 5,5 i 11,4, czasownik *ἀσθενέω* („słaby” lub „chory”) pojawia się dziewięć razy (4,46; 5,3.7.13; 6,2; 11,1.2.3.6), a w pozostałych Ewangeliach występuje wyłącznie w Mt 10,8; 25,36.39; Mk 6,56; i Łk 4,40; 9,2.

¹⁰ Istnieją wyraźne wskazówki, że Ewangelista rozumiał tę historię jako uzdrowienie. Łazarz jest opisany jako mający „chorobę” (*ἀσθενεία*, J 11,4), a kilka razy mówi się o nim, że jest „chory” (*ἀσθενέω*, 11,1.2.3.6). Następnie, odnosząc się wstępnie do swojej działalności, Jezus wymieniając zarówno światło dnia jako czas swojej pracy, jak i „światło tego świata” (11,9), przywołuje to samo połączenie idei w uzdrowieniu niewidomego (9,4–5; por. A.T. Lincoln, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 316). Również w pytaniu Żydów: „Czy Ten, który otworzył oczy niewidomemu, nie mógł sprawić, by on nie umarł?” (11,37) opowiadanie ponownie nawiązuje do tych wydarzeń, które dotyczą uzdrowienia.

¹¹ Por. J 4,46–54; 5,1–9; 9,1–7.

¹² Por. J 2,1–11; 4,46–54; 5,1–9; 6,1–15, 16–21; 9,1–7; 11,1–57.

prawdopodobnie bez większych zmian¹³, miała przywoływać na myśl działalność bogów i herosów, którzy chodzili po morzach i przez rzeki¹⁴.

W powyższych spostrzeżeniach tkwią najprawdopodobniej główne przyczyny wykluczenia opowieści o uwalnianiu od złych duchów. Uwolnienia nie były spektakularne, raczej zwykłe i nie zawsze klarowne¹⁵. Nie miały na celu przedstawienia pochodzenia czy tożsamości Jezusa ani boskiego wymiaru Jego działalności. Z tego też zapewne powodu inne rodzaje uzdrowień nie występują w czwartej Ewangelii¹⁶.

Układ opowiadań czwartego ewangelisty wskazuje również na to, co Alan Culpepper nazwał „ogromem Jezusa u Jana”¹⁷. Już z poetyckiego prologu wynika, że Jezus, który zostanie przedstawiony jako uzdrowiciel, jest przede wszystkim wcieleniem preegzystującego Logosu (J 1,14), działającego – jak dowiedzą się czytelnicy – w każdym czasie¹⁸. Co więcej, opowiadania o uzdrowieniu, na czele których nie znajduje się uzdrowienie jak u synoptyków (Mt 8,1–4; Mk 1,21–28; Łk 4,31–37), ale nieoczekiwana przemiana przez Jezusa kilkuset litrów wody w „dobre wino” (κακὸν οἶνον, 2,10), zostają podniesione do rangi i funkcji cudów nad naturą. Jezus u Jana zatem nie tyle dokonuje uzdrowień i cudów nad naturą, co – działając jako Bóg – czyni wielkie cuda, z których większość to uzdrowienia. Ponadto, mimo że w tekście Ewangelii jest tylko siedem cudów z powiązaniem i rozwijającym ich treść materiałem narracyjnym, opowiadania o cudach stają się dominantą tekstu, zasadniczym i nieodzownym medium posługi Jezusa oraz środkiem objawienia Boga w ludzkim doświadczeniu¹⁹.

Zanim zatem przyjrzymy się bliżej obrazowi Jezusa jako uzdrowiciela, możemy dostrzec, że wybór i układ opowiadań nakreśliły już z grubsza postać, która oprócz zaspokajania najgłębszych ludzkich potrzeb poprzez to, co można by nazwać cudami nad naturą, działa jako Bóg, objawia Boga i jest

¹³ Zob. dyskusje w R.T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, serie: *Society for New Testament Studies* 11, Cambridge 1970, s. 64; R.T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Philadelphia 1988, s. 92.

¹⁴ Por. np. Homer, *Iliada* 13,27–30; Dion Chryzostom, *Orationes* 3,30–31; por. np. Hiob 9,8.

¹⁵ Por. Mt 12,24; Łk 11,15; G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus...*, dz. cyt., s. 192–194.

¹⁶ Brak opowiadania o usychaniu drzewa figowego może wynikać z tego, że jest ono mniej bezpośrednio związane z zaspokojeniem ludzkiej potrzeby, co jest charakterystyczne dla wszystkich Janowych opowiadań o cudach. Włączenie opowiadania o Jezusie chodzącym po wodzie prawdopodobnie zniwelowało potrzebę włączenia mniej spektakularnego zażegnania burzy.

¹⁷ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, s. 106.

¹⁸ Por. R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel...*, dz. cyt., s. 106.

¹⁹ Por. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 207.

Bogiem (por. J 1,1–18). Tę perspektywę wzmacnia słownictwo zastosowane przez ewangelistę.

Słownictwo dotyczące uzdrawiania

Zwraca uwagę fakt, że rzeczownik *δύναμις* („moce”), często kojarzony z cudami z Ewangelii synoptycznych i oznaczający ogólnie uzdrowienia, nie jest przez czwartego ewangelistę w ogóle stosowany²⁰. Zamiast tego często pojawia się czasownik *δύναμαι* („być w stanie coś zrobić” lub „móc”)²¹. W ten sposób akcent zostaje przesunięty z cudownego czynu na moc Jezusa²².

Najbardziej wyrazistym i charakterystycznym terminem, jakiego czwarta Ewangelia używa w odniesieniu do cudów, co ma ogromne znaczenie dla obrazu Jezusa jako uzdrowiciela, jest *σημείον* („znak”)²³. Użycie tego słowa przez Jana najłatwiej zrozumieć w świetle LXX²⁴. W tych Pismach „znak” był prawie zawsze używany w odniesieniu do Boga ukazującego się jako Wszechmocny poprzez wydarzenia zbawcze związane z Mojżeszem²⁵. Wydarzenia te są znakami w tym sensie, że są czymś więcej niż tym, czym się na początku wydają²⁶: ich autorem jest sam Bóg, ujawniający się w tych wydarzeniach jako Zbawiciel.

²⁰ Zob. Mt 7,22; 11,20.21.23; 13,54.58; 14,2; Mk 6,2.14; Łk 10,13; 19,37. Odnośnie do liczby pojedynczej *δύναμις* tłumaczonej jako „cud” lub jego przyczyna w Ewangeliach synoptycznych zob. Mk 5,30; 6,5; 9,39; Łk 5,17; 6,19; 8,46; 9,1; W. Grundmann, *dynamai / dynamis*, [w:] *Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1960, s. 284–317, zwłaszcza 302–304, 310–313.

²¹ W Ewangeliach *δύναμαι* występuje u Mateusza 27 razy; u Marka 33; u Łukasza 26; u Jana 36 razy.

²² Por. W. Grundmann, *dynamai...*, dz. cyt., s. 303. Także np. zob. J 3,2: „Nikt bowiem nie mógłby (*δύναται*) czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim”.

²³ Wszystkie z wyjątkiem dwóch (J 2,18 i 6,30) użycia *σημείον* są prawdopodobnie redakcyjne. Por. U. Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John: An investigation of the place of the fourth Gospel in the Johannine school*, Minneapolis 1992, s. 149.

²⁴ Zob. też np. R. Formesyn, *Le Semeion johannique et le Semeion hellénistique*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law” 38 (1962), s. 861–894, zwłaszcza 870–877; M. Whittaker, „Signs and Wonders”: *The Pagan Background*, „Studia Evangelica” 5 (1968), s. 155–158.

²⁵ Por. np. Pwp 26,8; Jer 32,20–21; Por. Filon, *De vita Moisis* 1,210; Josephus, *Antiquities of the Jews* 2.274–80; G.H. Twelftree, *Signs, Wonders, Miracles*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, serie: *The IVP Bible Dictionary Series*, eds. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Downers Grove IL 1993, s. 875.

²⁶ Por. R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel...*, dz. cyt., s. 182.

Uwierzytelniają one również tożsamość Bożego pośrednika, uzasadniają i zachęcają do zaufania mu²⁷. Jako „znak” uzdrowienie staje się więc w czwartej Ewangelii czymś więcej niż cudem²⁸, wskazując na prawdziwą tożsamość lub chwałę Jezusa i Jego synowską relację, na równość z Ojcem²⁹, a także na różne przejawy zbawczego daru, który przynosi. To, że cuda są czymś więcej niż fenomenami, funkcjonującymi jako znaki Janowej chrystologii, zostało ujęte w towarzyszących im narracjach, które podchwytyują i rozwijają znaczenie cudu.

Chociaż większość zastosowań słowa „znak” ogólnie dotyczy cudów, to jednak³⁰ czytelnicy odnoszą wrażenie, że wśród nich dużą rolę odgrywa uzdrowienie. O ile bowiem w kilku przypadkach „znak” odnosi się do tzw. cudów nad naturą, o tyle³¹ większa liczba odnosi się do uzdrowień³². Innymi słowy, użycie słowa „znak” przez czwartego ewangelistę sugeruje, że to Jezus jako uzdrowiciel ma nappełnić treścią pojęcie cudu.

Pod koniec Ewangelii, w podsumowaniu, czytelnicy otrzymują informację, że „Jezus czynił jeszcze wiele innych znaków” (J 20,30). Sprawia to wrażenie nie tylko, że było ich o wiele więcej, ale także, że można je przyjąć jako charakteryzujące posługę Jezusa³³. Krótko mówiąc, czwarty ewangelista używa terminu „znak”, aby sprawić wrażenie, że było ich więcej niż reprezentatywnych siedem, ale także że uzdrowienia zajmowały wśród nich poczesne miejsce.

Drugim terminem, którego czwarta Ewangelia używa w odniesieniu do cudów, a który również pomaga zrozumieć Jezusa jako uzdrowiciela, jest *ἔργον* („dzieło”). Z dwudziestu siedmiu wystąpień *ἔργον* w siedemnastu Jezus odnosi się do wykonywania dzieła swojego Ojca³⁴. Rzeczywiście, Jezus nigdy nie mówi, że

²⁷ Por. np. Wj 3,12; 4,1–9; 1 Sam 10,1–9.

²⁸ Inaczej zob. C.H. Dodd, *The Interpretation...*, dz. cyt., s. 140. Odwrotnie, cuda synoptyczne realizowały nadejście królestwa Bożego. Zob. Mt 1,2–6/Łk 7,18–23; Mt 12,28/Łk 11,20.

²⁹ Zob. J 3,2; 7,31; 9,16; 20,30–31.

³⁰ Zob. J 2,23; 3,2; 7,31; 10,41; 11,47; 12,37; 20,30.

³¹ Zob. J 2,11; 6,14.26.

³² Warto zwrócić uwagę na J 6,2: „Szedł za Nim wielki tłum, bo widziano znaki, jakie czynił na tych, którzy chorowali” (por. 3,2). Zobacz również 4,48.54; 9,16; 12,18. Lyle Story zwrócił moją uwagę na użycie przez Jansa słowa *σημαίνω* („oznaczać”, 12,33; 18,32; por. 21,19) w wyjaśnieniu śmierci Jezusa.

³³ Zob. dyskusję w: G. van Belle, *The Meaning of σημεια in Jn 20,30–31*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law” 74 (1998), s. 300–325, zwłaszcza 321–325.

³⁴ Zob. J 4,34; 5,20.36 (× 2); 9,3.4; 10,25.32 (× 2).33.37.38; 14,10.11.12; 15,24; 17,4. Por. 7,3, gdzie bracia Jezusa mówią, że powinien on udać się do Judei, aby jego uczniowie mogli zobaczyć „dzieła”, których dokonuje.

są to Jego własne dzieła. Kiedy odnosi się do swoich dzieł, zawsze czyni to w kontekście swojej relacji z Ojcem, który przekazuje dzieło Jezusowi (por. J 5,36)³⁵.

Czasami „dzieło” odnosi się ogólnie do posługi Jezusa³⁶. Niekiedy słowa Jezusa są przedstawiane jako „dzieła”³⁷. Nie można jednak podążać za Rudolfem Bultmannem w jego programie zdegradowania objawieniowego znaczenia cudów Jezusa przez utożsamienie Jego dzieł ze słowami³⁸. Niekiedy bowiem dzieła Jezusa są konkretnie Jego cudami³⁹.

Prawie wszystkie te odniesienia dotyczą Jezusa jako uzdrowiciela⁴⁰. Chociaż termin ten pokrywa się znaczeniowo z terminem „znak”, w tym sensie, że oba są używane w odniesieniu do cudów jako aktywności Boga, w terminie „dzieło” cała działalność Jezusa zostaje nasycona pojęciem cudu. Z kolei jeśli założymy, że interpretacja ἐργον będzie oparta na LXX⁴¹, w posłudze Jezusa, w tym w jego uzdrowieniach, staje się widoczne, że to Bóg działa twórczo jako Zbawiciel (J 14:10)⁴².

Opowieści o uzdrowieniu

Oprócz sugestii w treści narracji⁴³ zauważyliśmy, że w czterech historiach Jezus jest wyraźnie przedstawiony jako uzdrowiciel. Interesujące, co te historie wnoszą do zrozumienia Jezusa jako uzdrowiciela⁴⁴.

³⁵ Por. K.H. Rengstorf, σημεῖον, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, eds. G. Kittel, G. Friedrich, transl. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1971, s. 200–261, k. 248.

³⁶ Zob. J 4,34; 10,37.38; 14,11; 15,24; 17,4; por. 9,3; 10,25.

³⁷ Zob. J 8,28; 14,10; 15,22.24.

³⁸ Por. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, t. 2, London 1951–1955, 2.59–61.

³⁹ Zob. J 5,20; 7,3.21; 9,4; 10,32 (× 2).33; 14,11–12. Rozróżnienie czwartego ewangelisty między dziełami a słowami można zauważyć w 10,32–38; 14,8–12.

⁴⁰ Zob. J 5,20 (por. 21); 7,21. W 9,4 ἐργον implikuje odniesienie do mającego nastąpić uzdrowienia (por. 9,6–7); w 10,32 (× 2) i 33, choć również odnosi się ogólnie do działalności Jezusa, poprzez wzmiankę o tym, że Jezus czyni siebie Bogiem (por. 5,18), ἐργον zawiera odniesienie do uzdrowienia Jezusa.

⁴¹ Por. G. Bertram, *ergon ktl*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, eds. G. Kittel, G. Friedrich, transl. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, s. 635–652.

⁴² Np. zob. Rdz 2,2; Wj 34,1; Ps 66,5; 77,12.

⁴³ Zob. J 2,23; por. 4,45.48.

⁴⁴ Bardziej szczegółowe i zniuansowane omówienie uwzględniłoby potencjalną różnicę między źródłem a redakcją w odniesieniu do tych opowiadań. Np. zob. R.T. Fortna, *Source and Redaction in the Fourth Gospel's Portrayal of Jesus' Signs*, „Journal of Biblical Literature” 89/2 (1970), s. 151–166.

Uzdrowienie syna urzędnika (J 4,46–54)

Poprzedzenie tego opowiadania, w którym Jezus zostaje formalnie przedstawiony jako uzdrowiciel, uwagą przypominającą czytelnikom, że jest to ten sam Jezus, który przemienił wodę w wino (4,46) i że jest to Jego drugi znak (4,54), wzmacnia oczekiwanie i zwraca uwagę na ogromną moc Jezusa jako uzdrowiciela (por. 4,46–47).

Odpowiedź Jezusa na prośbę ojca brzmi: „Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie (ἔδητε, liczba mnoga), nie uwierzycie (πιστεῦσῃτε, liczba mnoga)” (J 4,48). Ewangelista najprawdopodobniej wstawił to stwierdzenie do opowiadania⁴⁵. Nie dość bowiem, że przerywa ono narrację opowiadania, to jeszcze użyta została liczba mnoga. Wstawienie tego wersetu wyraża co najmniej dwa aspekty poglądów czwartego ewangelisty na Jezusa jako uzdrowiciela.

Po pierwsze, użycie terminu „znaki i cuda”, które Karl Rengstorf nazwał „opatentowanym biblicyzmem” (*patent biblicism*)⁴⁶, stanowi ważne okno na Janowe rozumienie Jezusa jako uzdrowiciela. W tekście Janowym wyrażenie „znaki i cuda” wskazuje na zbawczą moc Boga rozpoznawaną w teraźniejszości⁴⁷. Zwrot ten opisuje również zjawiska, które uwierzytelniają przedstawiciela Boga⁴⁸. Innymi słowy, fraza „znaki i cuda” miałyby przekazać czytelnikom Jana, że w cudach Jezus jest identyfikowany jako sprawujący i wyrażający zbawczą moc Boga.

Po drugie, wstawiony werset zawiera założenie, że świadomość Jezusa jako uzdrowiciela może być podstawą wiary dla czytelników⁴⁹. Co znamienne, w liczbie mnogiej Jezus jako uzdrowiciel zwraca się nie tylko do urzędnika (πρὸς αὐτόν), ale także, w kontekście narracji, do tych – w tym czytelników⁵⁰ – którzy wiedzieli o Jego działalności w Jerozolimie (J 4,45, por. 47) i dlatego są w stanie uwierzyć. A jednak upomnienie wyczuwalne w tych słowach stawia pytania o wiarę uzależnioną od cudów⁵¹. O urzędniku i jego rodzinie mówi

⁴⁵ Zob. też np. R. Schnackenburg, *Zur Traditionsgeschichte von Joh 4:46-54*, „Biblische Zeitschrift” 8 (1964), s. 58–88, zwłaszcza 59–62; R.T. Fortna, *Source and Redaction...*, dz. cyt., s. 41; R.T. Fortna, *The Fourth Gospel...*, dz. cyt., s. 5.

⁴⁶ K.H. Rengstorf, σημείον, dz. cyt., s. 241.

⁴⁷ Por. Pwp 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 29,3; 34,11; zob. też 28,46.

⁴⁸ Zob. np. Wj 4,1–17. Por. Filon, *De vita Moisis* 1,95, także 1,210; *De Spec. Leg.* 2,218.

⁴⁹ Na temat znaków jako centrum i podstawy wiary zob. J 2,11.23 oraz C.R. Koester, *Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John*, „Biblica” 70/3 (1989), s. 327–348.

⁵⁰ Zob. N. Chibici-Revneanu, *Königlicher Glaube: der basilikos in Joh 4,46-54 als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers*, „Biblische Notizen” 136 (2008), s. 85–104, zwłaszcza 97.

⁵¹ Zob. np. B. Lindars, *The Gospel of John*, serie: *New Century Bible Commentary*, London 1972, s. 203; F.J. Moloney, *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel: Jan 1-4*, Minneapolis 1993, s. 185.

się, że uwierzyli (J 4,53), choć przedmiot tej wiary nie jest określony, co pozostawia czytelnikom przypuszczenie, że było to słowo, „które Jezus powiedział do niego” (4,50)⁵².

Ponieważ to właśnie „słowu” Jezusa (τὸ λόγιον) urzędnik ma uwierzyć, zanim wróci do domu, gdzie zastanie uzdrowionego syna, Jan wyraża pogląd, że podczas gdy początkowe lub ogólne zaufanie do Jezusa jako uzdrowiciela było oparte na „znakach i cudach”, to właśnie wiara w słowo Jezusa zaowocuje konkretnymi uzdrowieniami, przypuszczalnie również wśród czytelników.

Deklaracja, że chłopiec będzie żył (J 4,50.51.53), jest wyrazem bogatego w tej Ewangelii przekonania⁵³ i, jak zobaczymy, ważnym motywem w trzech z czterech opowiadań o uzdrowieniu. „Życie” jest zawsze tym, co daje Bóg (np. 4,10; 6,58), także tym, co ma Jezus po powstaniu z martwych (14,19). Użycie czasownika „ożywiać” (ζωοποιέω) w kolejnej perykopie stawia Syna, który „ożywia”, na równi z Ojcem, który „wskrzesza umarłych i ożywia” (5,21). W działaniu Jezusa jako uzdrowiciela jest więc nie tylko zapowiedź i przedsmak zmartwychwstania, ale także ukazanie jedności Jezusa z Bogiem.

Uzdrowienie paralityka (J 5,1–9)

Poprzez układ narracji⁵⁴ Jan⁵⁵ wzmacnia wrażenie, że uzdrawianie było charakterystyczną działalnością duszpasterską Jezusa, i wykorzystuje inną historię uzdrowienia, aby rozpocząć opis drugiego etapu publicznej posługi Jezusa w Jerozolimie (J 5,1)⁵⁶.

⁵² Wiara w Jezusa wyrażona przez ojca, poganina (J 4,46), a także Samarytan (4,39–42) i „wielu”, przypuszczalnie Żydów, w Jerozolimie (2,23; por. 3,1; 12,11), kontrastuje z antagonyzmem i odrzuceniem przedstawionym przez większość Żydów i władze żydowskie (np. 5,16.18; 6,52; 7,1–8,59; 10,19–39; 11,8.45–53; 18,12; 19,7.21.38).

⁵³ Por. J. Ashton, *Understanding...*, dz. cyt., s. 399–405.

⁵⁴ Na temat problemu układu materiału w tym miejscu, np. zob. A.T. Lincoln, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 50–58; oraz J. Ashton, *Understanding...*, dz. cyt., s. 44–48, który zauważa (45 n. 12), że dawno temu Tatian „puts John 6 in chs 18–20 of the Diatessaron, before John 4–5 (in chs 21–2)”.

⁵⁵ W świetle charakterystycznego dla Jana zwrotu μετὰ ταῦτα („potem”; zob. następna uwaga) oraz terminów ἐορτή („uczta”) i „Żydzi” w różnych formach, 5,1 przyjmuje się na ogół za napisany przez Jana. Zob. R.T. Fortna, *Source and Redaction...*, dz. cyt., s. 49 (n. 1, cytując F. Spitta, H.H. Wendt i W. Wilkens); oraz J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, serie: *New Testament Library Series*, Louisville KY 2003, s. 72.

⁵⁶ Zaczynając od μετὰ ταῦτα („potem”), szczególnie Janowy zwrot (zob. J 3,22; 5,1; 14; 6,1; 7,1; 13,7; 21,1) sugeruje nowy epizod w narracji.

Potencjalny symbolizm w trzydziestoosmioletniej chorobie (por. Pwp 2:14) nie jest przedmiotem zainteresowania Jana. Zwraca raczej uwagę na fakt ciężkości choroby, aby przedstawić nadzwyczajną mocą Jezusa jako uzdrowiciela i jego wiedzę, że człowiek ten „czeka już dłuższy czas” (J 5,6). Następujące po tym przynoszące uzdrowienie polecenie Jezusa (J 5,8) staje się tym bardziej niezwykle.

Gdyby pytanie Jezusa „Czy chcesz wyzdrowieć?” (J 5,6) nie wywołało żadnego wyznania wiary⁵⁷, czytelnicy prawdopodobnie doszliby do wniosku, że Jezus jest w stanie uzdrowić bez wiary (por. Mt 8,14–15). Ponadto najbardziej naturalną interpretacją tego dialogu jest to, że chociaż rozmowa ujawnia beznadziejny stan chorego, to jednak człowiek ten składa ukrytą prośbę, aby Jezus pomógł mu wejść do sadzawki⁵⁸. Jan podkreśla w ten sposób, że rozmowa jest wyrazem niewiedzy mężczyzny o tożsamości Jezusa, a zatem dla czytelnika stwierdzeniem o człowieczeństwie Jezusa jako uzdrowiciela.

W poprzednim opowiadaniu powiedziano, że urzędnik uwierzył „słowu, które Jezus powiedział do niego” (J 4,50). W omawianym opowiadaniu, jeśli wiara jest cechą, to cechuje ona osobę Jezusa. Jan mówi bowiem: „Człowiek ów odszedł i doniósł Żydom, że to Jezus go uzdrowił” (J 5,15).

Polecenie Jezusa brzmi: „Wstań, weź swoje łoże i chodź” (J 5,8). Zamierzeniem Jana prawdopodobnie było, aby czytelnicy wzięli to polecenie pod uwagę nie tylko powierzchownie. Z trzynastu przypadków użycia przez Jana słowa *εγείρω* („podnieść”)⁵⁹ pięć pojawia się w wersetach o przywróceniu Jezusa do życia⁶⁰. W niniejszej perykopie czasownik ten jest użyty w dopełniającym historię dialogu. Jezus mówi: „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce” (J 5,21). Innymi słowy, zgodnie ze słowami dialogu, Męka nie jest zapowiadana, jak przypuszczał Ernst Käsemann, z opóźnieniem, jako być może postscriptum⁶¹. Jezus jako uzdrowiciel

⁵⁷ Inne przykłady Janowej cechy niezrozumienia Jezusa przez rozmówcę np. zob. J 2,20; 3,4; 4,10–15; 6,7,52; 7,35; 8,22,57; 11,23–24; 12,29; 13,28; 14,5,8,23; 16,17.

⁵⁸ Por. L.T. Witkamp, *The Use of Traditions in John 5.1-18*, „Journal for the Study of the New Testament” 8/25 (1985), s. 24. Na temat możliwej polemiki odnośnie do możliwości uzdrawiania przez pogańskie bóstwa zob. M. Del Verme, *La città di Gerusalemme come polo soteriologico: religioni di salvezza a Bēthzathā/Bēthesda (Gv 5,1-9)*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 75/1 (2009), s. 145–198. Choć polemika mogła być oczywista dla tych, którzy jako pierwsi przekazali tradycję, to wątpliwe jest, by czytelnicy nieznający Jerozolimy wychwycili ten polemiczny motyw.

⁵⁹ Zob. J 2,19,20,22; 5,8,21; 7,52; 11,29; 12,19,17; 13,4; 14,31; 21,14.

⁶⁰ Zob. J 5,8,21; 7,52; 11,29; 13,4; 14,31.

⁶¹ Por. E. Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, serie: *The New Testament Library*, London 1968, s. 7.

przynosi życie; Boża moc przywracania życia już pojawia się w narracji. I znów jako uzdrowiciel, który ożywia, Jezus jest przedstawiony w jedności z Bogiem.

Opowiadanie kończy się dość gwałtownie, lub zostaje przerwane, wzmianką o szabacie (J 5,9b)⁶². Szabat nie odgrywał dotąd żadnej roli w opowiadaniu, a wprowadzenie go do narracji przez Ewangelistę odbywa się dokładnie w ten sam sposób jak w opowiadaniu o uzdrowieniu niewidomego⁶³ (por. J 9,14)⁶⁴. Poza znacznikami czasowymi w narracji pasyjnej (J 19,31; 20,1.19), wszystkie odniesienia do szabatu kojarzą się z Jezusem jako uzdrowicielem i związanymi z tym kontrowersjami⁶⁵. W późniejszym opowiadaniu, gdy konflikt Jezusa z władzami religijnymi nawiązuje do tego uzdrowienia (J 7,1–52, por. 21), Jan wykorzystuje szabat, aby pokazać, że dawanie pierwszeństwa prawu prowadzi do niezrozumienia tożsamości Jezusa. W tej historii Jezus twierdzi, że pracuje lub uzdrawia w szabat (J 5,17) na podstawie założenia, że jego Ojciec nie odpoczywał, ale kontynuował pracę w szabat⁶⁶. W ten sposób opowiadanie dostarcza Janowi argumentów do wnioskowania, że Jezus jako uzdrowiciel jest równy Bogu (5,18) i dlatego działa jako Bóg.

Wynikające z tego prześladowanie (διώκω) Jezusa przez Żydów (J 5,16), które jest gdzie indziej tylko wspomniane w słowach: „Jeżeli Mnie prześladowali (ἐδίωξαν), to i was będą prześladować (διώξουσιν)” (J 15,20), sugeruje, że Jan ma na myśli wyraźnie swoich czytelników (interpretacja rozwinięta przez Louisa Martyna)⁶⁷. Oznacza to, że tak jak podczas fizycznej nieobecności Jezusa uzdrowiony człowiek doświadczał prześladowań z powodu wyznania o Jezusie

⁶² Dla omówienia zakresu tradycji Jana zob. L.T. Witkamp, *The Use of Traditions...*, dz. cyt., s. 19 (razem z przyp. 4) oraz 26–38. Nie zostało ustalone, w którym momencie opowieść jest wznowiana. Zob. omówienie różnych sugestii przez R.T. Fortna, *Source and Redaction...*, dz. cyt., s. 52–53. Zgodnie z krytyką formy opowiadania o cudzie najbardziej naturalną kontynuacją i zakończeniem opowiadania jest J 5,15: „Człowiek ów odszedł i doniósł Żydom, że to Jezus go uzdrowił”.

⁶³ Zob. J 5,9c i 9,14: ἡν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ („Jednakże dnia tego był szabat”). Na temat paraleli pomiędzy historiami o uzdrowieniu w J 5 i 9 zob. J.J. Pilch, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000, s. 126–127.

⁶⁴ Zob. np. R.T. Fortna, *Source and Redaction...*, dz. cyt., s. 52; B. Lindars, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 215; R.T. Fortna, *The Fourth Gospel...*, dz. cyt., s. 115–16.

⁶⁵ Zob. J 5,9, 10.16.18; 7,22.23 (por. 5,1–9); 9,14.16.

⁶⁶ Zob. np. Philo, *Allegorical Interpretation of Genesis* 1,5–6; por. Iz 58,6–7.

⁶⁷ Zob. J. Louis Martyn, *History and Theology...*, dz. cyt. Nawet jeśli, jak przypuszcza R. Bauckham, *The Audience...*, dz. cyt., s. 116–117, dwupoziomowa strategia lektury Martyna nie sprawdza się w przypadku całej Ewangelii, to istnieją, jak się tu argumentuje, przynajmniej pojedyncze miejsca w tekście, w których historia wspólnoty wydaje się odzwierciedlona. Por. J. Ashton, *Understanding...*, dz. cyt., s. np. 110–113.

i swoim uzdrowieniu, tak czytelnicy doświadczali prześladowań wynikających z wyznania Jezusa jako uzdrowiciela⁶⁸.

Uzdrowienie człowieka, który urodził się niewidomy (J 9,1–7)

Dwie wypowiedzi, jedna o pełnieniu dzieł „dopóki jest dzień” (J 9,4)⁶⁹, i druga o tym, że Jezus jest światłością świata (J 9,5), są powszechnie uznawane jako pochodzące spod ręki ewangelisty⁷⁰. Niespodziewana liczba mnoga w pierwszej wypowiedzi Jezusa: „Potrzeba nam (ἡμεῖς)⁷¹ pełnić dzieła [...], dopóki jest dzień” (J 9,4) – jak słusznie argumentował Martyn – jest świadectwem silnej obecności Jezusa w rzeczywistych wydarzeniach, których doświadczali Kościół Janowy⁷². Jednak rozwój narracji odnoszący się do uzdrowienia sugeruje, że wydarzenia doświadczane przez Kościół Janowy to nie tylko podziały wspólnotowe (główna troska Martyna), ale także uzdrowienia. Wspomniana wypowiedź nie oznacza, że czytelnicy tkwią w nocy po ziemskiej posłudze Jezusa⁷³, ale że dzieło Jezusa jako uzdrowiciela jest kontynuowane w ich uzdrowieniach (por. J 14,12).

Dalsza część opowiadania, wraz z towarzyszącym mu dialogiem (J 9,9–41), rzuca światło na Jezusa jako uzdrowiciela w tej Ewangelii. Po pierwsze, użycie plwociny jest znaczące nie jako technika uzdrawiania, ale w fakcie naruszenia przez Jezusa szabatu poprzez pracę nad utworzeniem odrobiny błota (J 9,6.14)⁷⁴.

⁶⁸ Zob. podsumowującą dyskusję w L.T. Witkamp, *The Use of Traditions...*, dz. cyt., s. 34–35. Takie odczytanie jest potwierdzone przez tradycje żydowskie. Np. Tosefta opowiada o R. Ismaelu, znanym z antypatii do heretyków (*b. Ber.* 56b; *b. Szabb.* 116a), odmawiającym Jakubowi z Kefar Sama zgody na uzdrowienie R. Eleazara b. Dama przy użyciu imienia Jezusa (*t. Hui.* 2:22–23). Zob. omówienie w P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, s. 52–62.

⁶⁹ Zob. C.H. Dodd, *Historical Tradition...*, dz. cyt., s. 186, gdzie autor sugeruje, że J 9,4 może być zależny od tradycyjnego przysłowia.

⁷⁰ Zob. R.T. Fortna, *Source and Redaction...*, dz. cyt., s. 72, cytując Wellhausena, Wendta, Bultmanna, Wilkensa, Hartke i Schnackenburga. Także zob. np. C.H. Dodd, *Historical Tradition...*, dz. cyt., s. 185–86; J. Bligh, *Four Studies in St John, I: The Man Born Blind*, „Heythrop Journal” 7/2 (1966), s. 132–133; E. Haenchen, *John 2: A Commentary on the Gospel of John, Chapters 7–21*, serie: *Hermeneia*, Philadelphia 1984, 2:41.

⁷¹ Zob. omówienie w: B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, s. 194.

⁷² Zob. J. Louis Martyn, *History and Theology...*, dz. cyt., s. 40.

⁷³ Por. R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel: A Commentary*, Oxford 1956, s. 202.

⁷⁴ W czynieniu błota może być również aluzja do Bożej kreatywności w Rdz 2,7, zatem czyn Jezusa jest jednym z dzieł stworzenia. Zob. C.S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Peabody MA 2003, 1:780. Jednak niezależnie od J 9,32 („Od wieków nie słyszano, aby ktoś

Ponownie, pozwala to pokazać, że tożsamość Jezusa jest zbudowana nie w odniesieniu do prawa, ale uzdrowienia, które On oferuje. Skoro błoto było używane przez innych uzdrowicieli, czynność ta może również odzwierciedlać zwyczajność lub człowieczeństwo Jezusa, ponieważ pierwszy opis Jezusa przez uzdrowionego człowieka brzmi: „Człowiek zwany Jezusem uczynił błoto” (J 9,11). Tak więc, zgodnie z wprowadzonym motywem Słowa, które stało się ciałem (J 1,14), dokonując takich czynów, Jezus pozostaje człowiekiem. Po drugie, o ile pójście niewidomego do sadzawki Siloam w celu obmycia się z błota jest aktem wiary, o tyle wiara raczej poprzedza doświadczenie Jezusa jako uzdrowiciela (por. J 4,50).

Po trzecie, ponieważ zarys tej historii odzwierciedla życie Jezusa, pomaga ona w rozpoznaniu Jezusa⁷⁵. To znaczy, zarówno Jezus, jak i człowiek, który urodził się niewidomy, są przedmiotami sporów o ich tożsamość i powodują podział w swoich rodzinach. Kiedy uzdrowiony człowiek jest przesłuchiwany, używa tej samej samoidentyfikacji co Jezus („ja jestem”). Obaj mężczyźni wywołują i znoszą nieprzychylnie odpowiedzi. Co więcej, jakby zapowiadając proces Jezusa, władze nie wierzą uzdrowionemu mężczyźnie. Ponownie Męka przysłania posługę Jezusa, także jako uzdrowiciela.

Po czwarte, uzdrowiony człowiek przechodzi w rozmowie o tożsamości Jezusa od „człowieka” (J 9,11) przez „proroka” (J 9,17) do „od Boga” (J 9,33)⁷⁶. Skoro uzdrowiony człowiek zostaje wyrzucony (J 9,34–35), narrator twierdzi, że każdy, kto „uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi” (J 9,22), a Mesjasz jest „od Boga” (J 7,25–29; 17,3), to deklaracja uzdrowionego, że Jezus jest od Boga (J 9,33), stanowi deklarację, że Jezus jest Mesjaszem⁷⁷. Możemy więc przypuszczać, że Jezus jako uzdrowiciel był jednocześnie podstawą wyznania wiary czytelników (por. J 20,30–31)⁷⁸ i zarazem przyczyną podziału, który spowodował ich wykluczenie z synagogi.

otworzył oczy niewidomemu od urodzenia”) czwarty ewangelista nie wyraża (dalszego) zainteresowania tym motywem.

⁷⁵ Por. C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003, s. 44.

⁷⁶ Por. C.R. Koester, *Symbolism...*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁷ W drugiej części dialogu, tym razem z Jezusem (J 9,35–41), uzdrowiony człowiek wyznaje Jezusa jako Syna Człowieczego (J 9,35) i Pana oraz oddaje Mu pokłon (J 9,38).

⁷⁸ Zob. H. Roose, *Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums*, „Biblica” 84 (2003), s. 326–343.

Wskrzeszenie Łazarza (J 11,1–53)⁷⁹

Siódmym i kulminacyjnym znakiem zamykającym pierwszą część Ewangelii jest opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza. Ponieważ jest to także najdłuższa, obok Męki Pańskiej, ciągła narracja, nie ma wątpliwości, że właśnie to opowiadanie ma dla czwartego ewangelisty ogromne znaczenie⁸⁰. Raz jeszcze tożsamość Jezusa jest nierozzerwalnie związana z jego mocą uzdrawiania, przynoszącą życie – życie wieczne (por. 11, 25–26) – za cenę własnego⁸¹.

W tym, co stanowi prawdopodobnie teologiczny punkt kulminacyjny narracji (J 11,23–27)⁸², Jezus jako uzdrowiciel jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25); to także „Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat” (J 11,27). Warto zauważyć, że zwrot „Mesjasz, Syn Boży” występuje gdzie indziej tylko w zdaniu zwińczającym Ewangelię (J 20,31)⁸³. Wynika z tego jasno nie tylko, że Jezus jest postrzegany przez pryzmat uzdrowiciela⁸⁴, ale także, że jako uzdrowiciel jest On przedmiotem wiary dla czytelników. Rola Jezusa, jak również Jego tożsamość są związane z uzdrowieniem w tym sensie, że uzdrowienia są znakami (por. J 11,47), w których widoczna jest chwała Boża (J 11,40), a On i Syn są uwielbieni (J 11,4)⁸⁵.

⁷⁹ Na temat zakresu opowieści o Łazarzu np. zob. A.T. Lincoln, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 316–317.

⁸⁰ O tym, że obecna forma opowieści o Łazarzu jest wynikiem połączenia dwóch odrębnych relacji o tej historii, zob. D. Burkett, *Two Accounts of Lazarus' Resurrection in John 11*, „Novum Testamentum” 36/3 (1994), s. 209–232.

⁸¹ Zob. B. Byrne, *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1–46*, serie: *Zacchaeus Studies: New Testament*, Collegeville MN 1991, s. 84.

⁸² Por. O. Hofius, *Die Auferweckung des Lazarus: Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 102/1 (2005), s. 17–34.

⁸³ Określenie „Syn Boży” jest też silnie związane z Jezusem jako uzdrowicielem: J 5,25; 10,36; 11,4,27; 19,7 (por. 5,17–18; 10,32–33). Zob. też 1,34,49; 3,18; 20,31. Na temat *ανθρωπου* (z człowieka) zamiast *θεου* („z Boga”) jako preferowanej interpretacji 9,35, zob. B.M. Metzger, *A Textual Commentary...*, dz. cyt., s. 194.

⁸⁴ To opowiadanie o uzdrowieniu jest jedynym pewnym miejscem w Ewangelii, gdzie jakaś postać odnosi się do Jezusa jako Pana (J 11,2). Na temat problemów tekstowych związanych z J 4,1 i J 6,23 np. zob. E. Haenchen, *John 2: A Commentary...*, dz. cyt., s. 1:218, 280–281. Dopiero po zmartwychwstaniu (J 20,2,13,18,20,25,28), także w dodatku (J 21,4–14), jedna z postaci odnosi się do Jezusa jako „Pana” w sensie transcendentnym (J 21,7,12).

⁸⁵ Choć Jan nie zwraca uwagi na nazwę zwyczajową *Ελεάζαρος* (np. Josephus używa jej dziewięćdziesiąt sześć razy), czasem, jak w tym opowiadaniu, jest ona skrócona do *Λάζαρος*, aby czytelnicy mogli zauważyć, że oznacza „Bóg pomaga”; *Λάζαρος*, [w:] W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957, s. 581.

Jednak, mimo początkowego śmiałego wyznania Marty o Jezusie jako Mesjaszu, opowiadanie przedstawia najbardziej ludzki obraz Jezusa jako uzdrowiciela, do tej pory jedynie sugerowany (zob. J 9,11; por. wcześniej J 5,1–9). Na widok smutku żałobników Jezus „wzruszył się w duchu, rozrzewnił” (J 11,33)⁸⁶. A na wieść o śmierci Łazarza, którego kochał (J 11,36, por. J 11,3), „Jezus zapłakał” (J 11,35), a następnie „ponownie, okazując głębokie wzruszenie, przyszedł do grobu”⁸⁷.

Jak zauważył Barnabas Lindars, opowiadanie to jest, ze wszystkimi szczegółami dotyczącymi oplakujących kobiet, kamienia zakrywającego pieczarę, opasek i chusty (por. J 20,7) oraz wyjścia Łazarza z grobu, swego rodzaju próbą generalną przed zmartwychwstaniem⁸⁸. Tak więc, ponownie dla czwartej Ewangelii, doświadczenie Jezusa jako uzdrowiciela jest doświadczeniem Jego mocy zmartwychwstania⁸⁹.

Moment uzdrowienia przy grobie (J 11,38) – punkt kulminacyjny narracji⁹⁰ – to Jezus wołający „donośnym głosem: «Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!»” (J 11,43). Po tej kulminacji następuje reakcja na głos Jezusa: „wyszedł zmarły” (J 11,44). Zarówno w poleceniu, jak i reakcji Jezus jako uzdrowiciel zaczyna odgrywać swoją obiecaną eschatologiczną rolę powoływania: „wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego” (J 5,28; por. J 5,25–29)⁹¹.

Opowiadanie sugeruje silny związek między wiarą a uzdrowieniem przez Jezusa (J 11,15.48). Wskreszenie uzasadnia istniejącą wiarę w Jezusa (J 11,45, por. J 11,27), która pozwoli wierzącym żyć, nawet jeśli umrą (J 11,25.26). Dla poszukujących cudów wiara ma poprzedzać doświadczenie cudu (J 11,40); dla innych cud staje się podstawą wiary (J 11,45.48). Z kolei cud uzdrowienia staje się podstawą stale składanego świadectwa⁹² i osiągnięć w pozyskiwaniu wiernych

⁸⁶ Na temat trudności, jakie tłumacze mieli z ἐνεβριμῆσατο τὸ πνεῦμα καὶ ἐτράξεν ἑαυτὸν, np. zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Philadelphia 1978, s. 398–400.

⁸⁷ J 11,38 (πάλιν ἐμβριμώμενος). Motyw ten ma charakter redakcyjny – zob. R.T. Fortna, *The Fourth Gospel...*, dz. cyt., s. 107. Lyle Story zwrócił mi uwagę, że wobec tego, iż ἐμβριμάομαι jest w innych przypadkach używany w Nowym Testamencie w odniesieniu do mocnego lub surowego upomnienia (*Wielki Słownik Grecko-Polski* podaje znaczenia „parskać z gniewu”; „karcieć, ganieć”; „wzruszać się, wstrząsać się”) (Mt 9,30; Mk 1,43; 14,5; por. ἐμβριμάομαι, [w:] W. Bauer, *A Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 322), użycie słowa przez Jana mogło sugerować czytelnikom, że Jezus „skarcił się” za emocje lub brak podjęcia działań wcześniej. Por. B. Lindars, *Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11*, „New Testament Studies” 38/1 (1992), s. 89–104.

⁸⁸ Por. B. Lindars, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 382.

⁸⁹ Por. Paweł np. w Rz 8,11; 1 Kor 6,14; 15,12.14.17; 2 Kor 4,14.

⁹⁰ Por. E. Reinmuth, *Lazarus and his Sisters – What was John's Point?*, „Review of Theological Literature” 11 (1999), s. 7–20.

⁹¹ Por. B. Lindars, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 402.

⁹² Zob. J 12,17: „Dawał więc świadectwo ten tłum” (ἐμαρτύρει, imperfect active, por. 12,17–18).

(J 12,19). Można więc wnioskować, że ciągle doświadczenie Jezusa jako uzdrowiciela byłoby istotną częścią ewangelizacji prowadzonej przez czytelników.

Wnioski

Tekst Ewangelii Jana jest tak ściśle powiązany z tożsamością Jezusa jako dającego życie (J 1,4; 20,31), że analiza jednego motywu – w naszym przypadku uzdrowienia – prowadzi czytelnika do wszystkich pozostałych. Widzieliśmy, po pierwsze, że chociaż nie jest to główny temat Ewangelii, obraz Jezusa jako uzdrowiciela nie jest bynajmniej niewyraźny⁹³. Uzdrowienie jest tematem czterech z siedmiu opowiadań o cudach i związanych z nimi dialogów. Termin „dzieło” nadaje całej posłudze Jezusa charakter cudu, ponieważ działa On twórczo jako Bóg Zbawiciel, a słowo „znak” pogłębia wrażenie, że czynienie cudów charakteryzowało posługę Jezusa i że wśród Jego cudów dominującym było uzdrawianie. Jednak akt uzdrowienia nie był tylko przywróceniem funkcji cielesnych. Biorąc pod uwagę, że dla czytelników Janowych choroba nie była jedynie fizycznym uszczerbkiem, ale stanem pozbawionym wartości, który upośledzał relacje⁹⁴, uzdrowienie przez Jezusa wносиło w życie wartość i naprawiało relacje.

Ponadto, po drugie, widzieliśmy, że obraz Jezusa jako uzdrowiciela jest obrazem osoby o niezrównanej mocy. Rzeczywiście, programowe opowiadanie o przemianie wody w wino i nadzwyczajny charakter wszystkich opowiadań o cudach czynią z uzdrowienia integralną część posługi Tego, który w prologu został przedstawiony jako będący u Boga – jako Bóg – od początku działający jako pośrednik Boga, aby zaspokoić ludzkie potrzeby (J 1,1–18). Jednak, choć Bóg w Jezusie ukazuje się poprzez blask cudów⁹⁵, to właśnie w uzdrowieniu najwyraźniej widać, że Bóg jest prawdziwie wcielony⁹⁶.

Po trzecie, jasne jest, że Jezus jako uzdrowiciel przynosi życie. W różnym stopniu w każdym opowiadaniu o uzdrowieniu wspomniana i zarysowywana jest Jego Męka⁹⁷. Z perspektywy czytelników obecność Jezusa jako uzdrowiciela jest wyrazem przynoszącej życie mocy zmartwychwstania (por. J 9,4; 11,24–26) oraz podstawą ich wiary i ewangelizacji. Z deklaracji Marty o wierze w Jezusa jako uzdrowiciela – „Ty jest Mesjasz, Syn Boży” (J 11,27), odzwierciedlonej

⁹³ Por. C.H. Dodd, *Historical Tradition...*, dz. cyt., s. 174.

⁹⁴ Por. np. J.J. Pilch, *Healing in the New Testament...*, dz. cyt., s. 12–13.

⁹⁵ Por. E. Käsemann, *The Testament of Jesus...*, dz. cyt., s. 21.

⁹⁶ Por. J 1,14; 11,33.35.38.

⁹⁷ Zob. J 4,50.51.53; 5,21; 11,16.44.46–53.

w deklaracji celu Ewangelii, która opiera się na znakach (J 20,30–31) – czytelnicy są zobowiązani wyciągać wnioski nie tylko dotyczące wyraźnie nakreślonej tożsamości Jezusa jako uzdrowiciela, ale także o tym, że wiara w Niego, zwłaszcza jako właśnie uzdrowiciela, przynosi życie pochodzące od Boga.

Bibliografia

- Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 2007.
- Barrett C.K., *The Gospel According to St. John*, Philadelphia 1978.
- Bauckham R., *The Audience of the Gospel of John*, [w:] R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007, s. 113–123.
- Bauer W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957.
- Belle C. van, *The Meaning of σημεια in Jn 20,30–31*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law” 74 (1998), s. 300–325.
- Bertram G., *ergon ktl*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, eds. G. Kittel, G. Friedrich, transl. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, s. 635–652.
- Bligh J., *Four Studies in St John, I: The Man Born Blind*, „Heythrop Journal” 7/2 (1966), s. 129–144.
- Bultmann R., *Theology of the New Testament*, t. 2, London 1951–1955.
- Burkett D., *Two Accounts of Lazarus’ Resurrection in John 11*, „Novum Testamentum” 36/3 (1994), s. 209–232.
- Byrne B., *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11:1–46*, serie: *Zacchaeus Studies: New Testament*, Collegeville MN 1991.
- Chibici-Revneanu N., *Königlicher Glaube: der basilikos in Joh 4,46–54 als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers*, „Biblische Notizen” 136 (2008), s. 85–104.
- Culpepper Alan R., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- Dodd C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Formesyn R., *Le Sêmeion johannique et le Sêmeion hellénistique*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law” 38 (1962), s. 861–894.
- Fortna R.T., *Source and Redaction in the Fourth Gospel’s Portrayal of Jesus’ Signs*, „Journal of Biblical Literature” 89/2 (1970), s. 151–166.
- Fortna R.T., *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Philadelphia 1988.
- Fortna R.T., *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, serie: *Society for New Testament Studies* 11, Cambridge 1970.
- Grundmann W., *dynamai / dynamis*, [w:] *Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, Stuttgart 1960, s. 284–317.
- Haenchen E., *John 2: A Commentary on the Gospel of John, Chapters 7–21*, serie: *Hermeneia*, Philadelphia 1984.
- Hofius O., *Die Auferweckung des Lazarus: Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 102/1 (2005), s. 17–34.

- Käsemann E., *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, serie: *The New Testament Library*, London 1968.
- Keener C.S., *The Gospel of John: A Commentary*, Peabody MA 2003.
- Koester C.R., *Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John*, „Biblica” 70/3 (1989), s. 327–348.
- Koester C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003.
- Lightfoot R.H., *St. John's Gospel: A Commentary*, Oxford 1956.
- Lincoln A.T., *The Gospel According to Saint John*, serie: *Black's New Testament Commentaries*, London–New York 2005.
- Lindars B., *Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11*, „New Testament Studies” 38/1 (1992), s. 89–104.
- Lindars B., *The Gospel of John*, serie: *New Century Bible Commentary*, London 1972.
- Lindars B., *Traditions behind the Fourth Gospel*, [w:] *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, ed. M. de Jongc, serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 44, Gembloux 1977, s. 107–124.
- Martyn Louis J., *History and Theology in the Fourth Gospel*, serie: *New Testament Library Series*, Louisville KY 2003.
- Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994.
- Moloney F.J., *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel: Jan 1-4*, Minneapolis 1993.
- Neirynck F., *John and the Synoptics*, [w:] *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, ed. M. de Jongc, serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 44, Leuven 1987, s. 73–106.
- Pilch J.J., *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000.
- Reinmuth E., *Lazarus and his Sisters – What was John's Point?*, „Review of Theological Literature” 11 (1999), s. 7–20.
- Rengstorff K.H., σημειόν, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, eds. G. Kittel, G. Friedrich, transl. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1971, s. 200–269.
- Roose H., *Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums*, „Biblica” 84 (2003), s. 326–343.
- Schäfer P., *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.
- Schnackenburg R., *Zur Traditions-geschichte von Joh 4:46-54*, „Biblische Zeitschrift” 8 (1964), s. 58–88.
- Schnelle U., *Antidocetic Christology in the Gospel of John: An investigation of the place of the fourth Gospel in the Johannine school*, Minneapolis 1992.
- Twelftree G.H., *In the Name of Jesus: Exorcism Among Early Christians*, Grand Rapids 2007.
- Twelftree G.H., *Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God*, [w:] *Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Christological Spectrum*, ed. C.R. Koester, London 2019, s. 77–90.
- Twelftree G.H., *Signs, Wonders, Miracles*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, serie: *The IVP Bible Dictionary Series*, eds. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Downers Grove IL 1993, s. 875.
- Verme Del M., *La città di Gerusalemme come polo soteriologico: religioni di salvezza a Bēthzathá/Bēthesda (Gv 5,1-9)*, „Studi e materiali di storia delle religioni” 75/1 (2009), s. 145–198.

Whittaker M., „*Signs and Wonders: The Pagan Background*,” *„Studia Evangelica”* 5 (1968), s. 155–158.

Witkamp L.T., *The Use of Traditions in John 5.1-18*, „*Journal for the Study of the New Testament*” 8/25 (1985), s. 19–47.

GRAHAM H. TWELFTREE (PROF.) – emerytowany profesor katedry Nowego Testamentu i Wczesnego Chrześcijaństwa Charlesa L. Holmana oraz Regent University School of Divinity w Wirginii, obecnie jest profesorem Nowego Testamentu i Wczesnego Chrześcijaństwa w London School of Theology. Wykształcenie zdobył na uniwersytetach w Adelajdzie i Oksfordzie, a doktorat na Uniwersytecie w Nottingham. Jego ostatnia publikacja to *The Gospel According to Paul: A Reappraisal* (Cascade). Obecne zainteresowania badawcze obejmują biblijne tradycje dotyczące cudów (Brill) oraz wczesne chrześcijaństwo i problem magii (Cambridge University Press).

Chiara Bertoglio

Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Italy
chiarabertoglio@me.com
ORCID: 0000-0001-7459-8525

The Musicality of the Triune God in Selected Medieval Writings

Muzykalność Trójjedynego Boga
w wybranych pismach średniowiecznych

ABSTRACT: The ineffable mystery of the Holy Trinity has always represented a complex challenge for authors and theologians wishing to express meaningful truths about it through words. In the quest for a language which could be not entirely inappropriate and inadequate, musical terms have found their way in theological writings. This happened already in the Patristic era, when, for instance, terms such as *symphonia* and *harmonia* were employed, by both orthodox and heretical writers, in their discussions about the Trinity. When the lexicon for a proper orthodox discussion of Trinitarian subjects was finally established and became commonly employed in theological and spiritual writings, musical or musically related terms were set aside in favour of the theologically sanctioned vocabulary; yet, in the Middle Ages, some remnants of these early practices survived. Not only so; in fact, they gave life to a whole new stream of theological and spiritual literature, which, in turn, was deeply intertwined with the mystical experiences of holy men and women who claimed to have experienced the Trinitarian mystery in visions or in contemplation, and who related about the “musicality” of their experiences of the Triune God. Spiritual poetry, in turn, frequently employed musical metaphors or analogies for expressing something of God’s Trinitarian nature, thus strengthening a shared narrative and the role of music in it. Paying homage to Joseph Ratzinger / Benedict XVI’s masterful theology of music, to his experience as a musician and to the depth of his understanding of how music and theology intertwine, this article discusses some themes connecting music and the Trinity, as found in the spiritual theology of medieval authors.

KEYWORDS: music, Trinity, harmony, *harmonia*, symphony, *symphonia*, medieval writings

ABSTRAKT: Próby wyrażenia niewysłowionej tajemnicy Trójcy Świętej były zawsze wyzwaniem dla autorów i teologów pragnących ująć istotne prawdy o Bogu

za pomocą słów. W poszukiwaniu odpowiedniego i adekwatnego języka w pismach teologicznych odwoływano się do terminów muzycznych. Terminy takie jak *symfonia* i *harmonia* były używane już w epoce patrystycznej zarówno przez ortodoksyjnych, jak i heretyckich pisarzy w dyskusjach na temat Trójcy Świętej. Po ostatecznym ustaleniu i upowszechnieniu się właściwego słownictwa dla ortodoksyjnej dyskusji na tematy trynitarne terminy muzyczne lub związane z muzyką zostały odłożone na bok na rzecz teologicznie usankcjonowanych. W średniowieczu jednak przetrwały pewne pozostałości tych wczesnych praktyk i dały życie całemu nowemu nurtowi literatury teologicznej i duchowej, która z kolei była głęboko spleciona z mistycznymi doświadczeniami świętych mężczyzn i kobiet, twierdzących, że doświadczyli tajemnicy trynitarnej w wizjach lub kontemplacji i opowiadających o przeżyciach muzycznych w doświadczeniu Trójjedynego Boga. Z kolei poezja duchowa często wykorzystywała muzyczne metafory lub analogie, aby wyrazić różne aspekty trynitarnej natury Boga, wzmacniając w ten sposób przekaz i rolę muzyki w nim. Oddając hołd mistrzowskiej teologii muzyki Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, jego doświadczeniu jako muzyka i głębi jego zrozumienia, w jaki sposób muzyka i teologia przeplatają się, niniejszy artykuł omawia wybrane tematy łączące muzykę i Trójcę Świętą, zawarte w duchowej teologii średniowiecznych autorów.

SŁOWA KLUCZOWE: muzyka, Trójca Święta, harmonia, symfonia, pisma średniowieczne

Introduction

The ineffable mystery of the Holy Trinity has always represented a complex challenge for authors and theologians wishing to express meaningful truths about it through words. In quest of a language which could be more appropriate and adequate, musical terms have found their way into theological writings. This happened already in the Patristic Period, when, for instance, terms such as *symphonia* and *harmonia* were employed by both orthodox and heretical writers in their discussions about the Trinity.

When the lexicon for a proper orthodox discussion of Trinitarian subjects had finally been established and began to be commonly employed in theological and spiritual writings, musical or musically related terms were set aside in favour of the theologically sanctioned vocabulary; yet, in the Middle Ages, some remnants of these early practices survived. Even more: they gave life to a whole new stream of theological and spiritual literature, which, in turn, was deeply intertwined with the mystical experiences of holy men and women who claimed to have experienced the Trinitarian mystery in visions or in contemplation, and who related about the “musicality” of their experiences of the Triune God. Spiritual poetry, in turn, frequently employed musical

metaphors or analogies for expressing something of God's Trinitarian nature, thus strengthening a shared narrative and the role of music in it.

Paying homage to Joseph Ratzinger's/Benedict XVI's masterful theology of music, to his experience as a musician and to the depth of his understanding of how music and theology intertwine, this article discusses themes connecting music and the Trinity, as found in the theology of medieval authors.

The Trinity as supreme harmony and concord

As briefly hinted above, in the Patristic Period the term *symphonia* was at times used to indicate the unity of the divine Persons; however, its employment in this context was deemed controversial by many, which led to its abandonment. Still more problematic is the use of *harmonia*, where the difference is even more clearly emphasised, representing, as it does, a *concordia discors*, which can hardly be predicated about the Holy Trinity. If, therefore, *harmonia* was only sparsely utilised in the Trinitarian discourse of the Patristic Period, some of these controversial terms could be recovered at a later date after which the orthodox formulations of the Trinitarian dogma have been used for many centuries. The solid foundations of the Trinitarian doctrine made it possible to make use of once controversial expressions without risking heresy.

A particular viewpoint is that expressed by Richard of St Victor (d. 1173), an Augustinian monk and one of the greatest Christian thinkers of his time. He developed a mature, robust, and deeply spiritual Trinitarian theology in his *De Trinitate*. In Book III, he perceptively argues for the "necessity" that the divine hypostases be no more and no less than three. He maintains that the reciprocal love of two persons (not necessarily divine) needs a third person in order to become *co-love* (*condilectio*). Only insofar as two persons love a third person together, does "co-love" arise. Different from love of the self, and also from mere mutual love, "co-love" is the very principle of the Trinity's unity-in-diversity. Here, Richard employs the (Latin) word *concordia* repeatedly to indicate this shared, participative love.¹ The same words, and others deriving from it, are employed in III.20 to indicate the "concord" and "concordance" of the love between the divine Persons.²

¹ Cf. Richard of St Victor, *De Trinitate* [*On the Trinity*], III.19, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844 (hereafter: PL), vol. 196, col. 927; critical edition Richard of St Victor, *Richard de Saint-Victor: De Trinitate*, ed. J. Ribaillier, Paris 1958, p. 154.

² Cf. Richard of St Victor, *De Trinitate*, op. cit., III.20, PL 196, 927–928; Richard of St Victor, *Richard de Saint-Victor...*, op. cit., pp. 154–155.

Whilst *concordia* (of love) seems the most appropriate term to convey the idea of the union among the divine Persons, Richard does not eschew the use of *harmonia* when discussing the unity that can be *achieved* in the created world. In IV.25, he argues that the angels' nature can be considered as intermediate between divinity and humankind. In this capacity, angelic nature connects the opposing qualities of the divine Triunity and of human plurality, "as if by a sort of proportional criterion, and joins into one single harmony the dissonance of those contrasting [natures]."³ Here Richard's language is explicitly musical, inasmuch as harmony is the product of opposing qualities. Richard is too skilled a theologian to posit a harmony of *opposites* within the Trinity. Thus, in V.2 and V.14 he argues for the supreme beauty of the Trinity's unity-in-difference while carefully employing only *concordia* and its derivatives. Still, the musical resonance is not entirely lost: in fact, *concordia* in itself is a highly musical term.⁴ Furthermore, the combination of Richard's aesthetical theology of the Trinity with the musical appreciation of harmony suggests the presence of a musical concept behind his description of the Trinity's beauty. Therefore, what was problematic in the idea of a concord of *wills* among the divine Persons is entirely acceptable when concord regards *love*. A concord of *wills* implies a view of the hypostases as distinct individuals; whereas a concord of *love* regards the relationality of hypostases.

³ Richard of St Victor, *De Trinitate*, op. cit., IV.25, PL 196, 947; Richard of St Victor, *Richard de Saint-Victor...*, op. cit., p. 190. "Ecce quomodo angelica proprietates velut proportionali quadam ratione contrariorum dissidentiam sua interpositione connectit, et alternantium dissonantiam in unam harmoniam componit." As translated by Ruben Angelici in Richard of St Victor, *On the Trinity*, transl. R. Angelici, Eugene OR 2011, p. 166.

⁴ As Spitzer has pointed out, it has a double etymology: "Due to a particular coincidence not extant in Greek, there was in Latin a radical *cord-* susceptible to two interpretations: it could be connected not only with *cor*, *cordis*, 'heart' (which was the original meaning), but also with *chorda*, 'string', the Latin loan word from *chordé*; thus *concordia* could suggest either 'an agreement of hearts, peace, order' (*con-cord-ia*) or 'a harmony of strings, World Harmony' (**con-chord-ia*)." Cf. also L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word 'Stimmung'. Part II, "Traditio"* 3 (1945), pp. 307–364, 322. See for instance: Isidore of Seville's *Etymologies*: "Chordas autem dicitur a corde, quia sicut pulsus est cordis in pectore, ita pulsus chordae in cithara." Isidore of Seville, *Etymologiae*, I.3, c. 22, n. 7, PL 82, 167.

The contemplation of divine music

If these concepts are only faintly hinted at in Richard's work, a much more explicit stance is taken by James of Spain⁵ (c. 1267–1332). His *Speculum musicae* is a complex and complete treatment of musical theory, understood in theological terms.

Commenting on the Boethian tripartition of music as *mundana*, *humana*, and *instrumentalis*,⁶ Jacobus affirms that one further kind of music should be added to these, i.e. the one “which may be called celestial or divine.” This type of music regards “transcendent things pertaining to metaphysical or divine knowledge.”⁷ James seems to allude, therefore, to a musical reality which is part of God's self-revelation to the creatures.

He grounds his argument for “divine music” on three pillars. Firstly, he maintains that the proportions of music cannot regard just sensible music (otherwise the other two Boethian kinds of music would not exist). These proportions establish harmony, and, according to Isidore of Seville, “nothing [exists] without music.”⁸ Therefore, James argues, music “expands even to transcendent and divine things, for if God has indeed made all things in number, weight and measure, then all things which have proceeded from the primal origin of things are formed by reasons of numbers.”⁹ If *musica mundana* results

⁵ I follow Bent who convincingly demonstrates that the author hitherto known as Jacobus Leodiensis, or Jacques de Liège, should in fact be identified as James of Spain. Cf. M. Bent, *Magister Jacobus de Hispania, author of the Speculum musicae*, Farnham 2015.

⁶ Cf. James of Spain (Jacobus Leodiensis), *Speculum musicae* [*The Mirror of Music*], I.10. “Potest autem et alia musicae species, ut videtur, his adiungi, quae coelestis vel divina dici potest. Haec res intuetur a motu et sensibili materia separatas et secundum esse et secundum intellectum, res scilicet transcendentes ad metaphysicam vel divinam scientiam pertinentes.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis Speculum musicae*, ed. R. Bragard, Rome 1955, p. 37. As translated by Joscelyn Godwin in *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Vermont 1993, p. 130.

⁷ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., I.8. “Nam musica coelestis vel divina sub metaphysica reponitur”; Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 29.

⁸ Isidore of Seville, *Etymologiae*, op. cit., I.3, c. 17, n. 1, PL 82, p. 163Q. “Itaque sine musica nulla disciplina potest esse perfecta; nihil enim est sine illa. Nam et ipse mundus quadam harmonia sonorum fertur esse compositum, et caelum ipsum sub harmoniae modulatione revolvitur.” Isidore of Seville, *Isidori Hispalensis Episcopi: Etymologiarum sive Originum*, vol. 1, *Libros I-X*, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911, p. 148.

⁹ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., I.11. “Item, secundum Isodorum, musica extendit se ad omnia, quia nihil [est] sine illa. Ergo ad res dilatat se transcendentes et divinas, siquidem Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura, quia omnia, quae a primaria rerum origine processerunt, ratione numerorum formata sunt.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi*

from the movement of the spheres, this movement has its origins in the First Mover. For James, there must be some proportion between the mover and the moved, even though he maintains the ontological difference between Creator and creation. So, he argues, "In any species of music [...] it will be appropriate to examine the proportion, order, and concord of the separate movers with each other, with the first mover of all, and with the things which they move." Boethius' discussion of *musica mundana*, thus, should have been extended "to the mover of the celestial spheres." James then wonders:

What is wrong, therefore, if we extend harmonic modulation as generally accepted not only to corporeal, natural, and substantially numbered things, but also to metaphysical things, amongst which when numbered and compared a certain appearance of connection, order, concord, or proportion is perceived?¹⁰

After a rather specious second argument on the etymology of music, James' third point concerns the offering of divine praises.

A certain type of music has been provided for wayfarers in this transitory world by which God may be praised in this Church Militant, both in himself and in his Saints; and in order to further this, the ministers of the Church receive temporal gifts. Shall the Church Triumphant of that other, incorruptible world lack a type suitable for the citizens of that Church, who receive such priceless gifts? Certainly not! In that celestial Church, therefore, there will be a place for music by which God may be praised incessantly by those citizens. [...] And this type of music is

Leodiensis..., op. cit., p. 38. As translated by J. Godwin in *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 131.

¹⁰ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., I.11. "Insuper, si proportio sive coaptatio animae humanae ad corpus suum, quod movet, ut movens coniunctum, quaedam dicitur harmonica modulatio, quare non poterit coaptatio illa vel proportio, quae est inter motores illos separatos ad orbis, quos movent, harmonica vocari modulatio? Ad aliquam igitur musicae speciem pertinebit inspicere proportionem, ordinem, concordiam, quam habent motores illi separati inter se, et ad motorem omnino primum et ad sua mobilia. Et forsitan, si Boethius de musica mundana prosecutus in speciali fuisset, ipsum ad motorem orbium coelestium extendisset. Haec enim fuit Aristoteli via, per motum in cognitionem devenire substantiarum separatarum. Quid igitur inconveniens, si harmonicam modulationem generaliter sumptam extendamus, non solum ad res corporales, naturales et substantiales numeratas, sed etiam ad metaphysicales, inter quas invicem numeratas et collatas attenditur quaedam habitudo cuiusdam connexionis, ordinis, concordiae vel proportionis, ut contineatur non solum sub duabus partibus philosophiae theoriae, sed sub tribus, ut est prius dictum?" Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 38. As translated by J. Godwin in *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 131.

as much more excellent and perfect than the others as it is more perfect in its object, and as the citizens singing it are in a higher state: a beatific one.¹¹

Just as praise and love for God are more perfect in heaven than on earth, similarly the music through whom God is praised on earth must be paralleled and perfected by the sung worship in heaven. The protagonists of “divine” or “celestial” music are the blessed souls and the angels, i.e. spiritual beings (whilst *musica mundana* concerns physical elements, i.e. planets). The “heavenliness” of this music derives therefore from its being inherent to the blessed spirits’ status:

[T]his celestial type of music is named after those citizens of heaven not so much because it is objective toward them, but because it is subjective with them. For they have this music in perfection, they who no longer contemplate God in a glass darkly through any exterior representation, but behold him directly, face to face. And since they find in God whatsoever they desire, and know no evil at all nor covet any earthly thing in the least, how could they cease from the praises of God in whom is their consolation, whole and entire?¹²

In other words, James seems to suggest that the heavenly music of praise constitutes the spontaneous reaction of the blessed spirits to the contemplation of God. On the other hand, this contemplation seems to include also something akin to a music “of God,” as Jacobus affirms shortly after:

¹¹ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., I.11. “Provisum est viatoribus mundi huius transitorii de quadam musicae specie, qua, in Ecclesia hac Militante, Deus in se et in Sanctis suis collaudetur, et, ut amplius hoc faciant, Ecclesiae ministri distributiones recipiunt temporales. Privabiturne mundi alterius incorruptibilis illa Triumphalis Ecclesia quadam musicae specie competente illius Ecclesiae civibus, qui inappreciables adeo recipiunt distributiones? Minime. In Ecclesia igitur illa coelesti, musica locum suum tenet, qua Deus a civibus illis incessanter collaudatur, ut tactum est supra. Et haec musicae species tanto ceteris excellentior est atque perfectior, quanto de obiecto est perfectiore, et quanto cives illi hac vocantes in statu sunt altiore, in statu scilicet beatifico.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 39. As translated by J. Godwin in *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 132.

¹² James of Spain, *Speculum musicae*, I.12. “Adhuc ab illis coeli civibus haec musicae species coelestis nuncupatur, non tantum quia de illis est obiective, sed quia in eis est subjective; ipsi enim perfectissime hanc habent musicam, qui iam non in speculo et in aenigmate per aliquod extrinsecum repraesentatum Deum contemplantur, sed immediate facie ad faciem Deum intuentur, et cum in Deo inveniant quicquid desiderare queant, et nihil omnino mali sentiant, nihil terrenum penitus cupiunt, a Dei laudibus quomodo cessare possunt, in quo totum et plenum est eorum solatium?” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 41. As translated by J. Godwin in *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 133.

And no wonder, if they are seized up and hear what is not lawful for a man to utter, that they see what cannot be fully spoken of, namely the concord and the inseparable fellowship of the Divine Persons and their perfect union in one utterly simple essence, replete with every perfection, whereby the Son is in the Father and from the Father throughout all ages; the Father in the Son, not from the Son nor from any other; the Holy Spirit in both and from both through one inspiriting power. [...] They see their order without [any Person] being prior or posterior, their equality and similitude. They see the ideal Forms and exemplars, and contemplate in that voluntary and eternal mirror, in that Book of Life, things which cannot be told us.¹³

James explicitly connects the music of the heavenly citizens with their contemplation of the Trinity, characterized by a perfect *concordia*. This sight is a source of perfect knowledge, whereby the order and proportion of all created beings shines forth. By observing the “ranking” of the angelic choirs and the orderly unfolding of creation in front of its Creator, the blessed spirits contemplate the perfection of music, i.e. of harmonic proportionality. In seeing “the order, connection, and concord among themselves and with God,” they “find the most excellent harmonic modulation, so they also find the most perfect music.”¹⁴

The contemplation of the Triune God therefore is something akin to the reading of a musical score, in which the proportions and harmonies of the created world are displayed and can be read (and sung):

Therefore the best musicians are those who in their contemplation [*intuitive*] observe that eternal book. For in it there lies open and shines forth every

¹³ James of Spain, *Speculum musicae*, I.12. “Et quid mirum, si rapti sunt, qui audiunt quae non licet homini loqui, vident quae non possunt ad plenum effari, divinarum scilicet personarum inter se concordiam et societatem inseparabilem et earundem in essentia una simplicissima, et omnibus perfectionibus absolutis summam unionem, qualiter Filius est in Patre et a Patre per aeternam generationem, Pater in Filio, non a Filio nec ab alio aliquo, Spiritus Sanctus in utroque et ab utroque per vim unam spirativam? [...] Vident ordinem absque priore et posteriore, ipsarum aequalitatem et similitudinem. Formas vident ideales, exemplares, et alia nobis inenarrabilia in speculo illo contemplantur voluntario et aeterno, in vitae illo libro.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 42; J. Godwin in *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 134.

¹⁴ James of Spain, *Speculum musicae*, I.12. “Vident nec non ibi quorumcumque aliorum naturam specificam, illorum inter se et ad Deum ordinem, connexionem et concordiam. [...] In illis [...] sicut inveniunt excellentissimam modulationem harmonicam, sic et perfectissimam musicam.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 43; J. Godwin in *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 134.

proportion, every concord, every consonance, every melody; and whatever things are needed for music are written down there.¹⁵

Whilst this music is and remains a music of the heavenly court, it signifies the presence of God in his creatures. James rightfully points out that God inhabits the world in “potency, presence, and essence,”¹⁶ and therefore, one might argue, is the true inspirer of this heavenly music.

This view is reinforced by a point made by James in Book VI, where he discusses the origins of musical notation. Pitches were indicated through the same letters which are also employed for transmitting a verbal thought; thus, using the letters, “the meaning and the words are introduced through the eyes, not through the ears,” in order to “fix the concepts in memory.”¹⁷ Since Christ is the Alpha and Omega (Revelation 1.3; 21.6; 22.1¹⁸), James maintains that everything is encompassed by God, just as the entire alphabet, and the words it makes, are encompassed by Christ. And so, when one employs letters in order to transmit and preserve music, the “sweet song” can last “in memory and posterity.”¹⁹ In summary, James affirms that music, the most temporal of all arts, exists in God’s eternity, as one of the most perfect forms in which he is praised forever by the immortal beings. Music is one of the forms through which their love for him is expressed. The knowledge which is necessary for making music, and for making music together (a knowledge embodied by mu-

¹⁵ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., I.12. “Unde optimi sunt musici, qui intuitive librum illum aeternum conspiciunt. Nam ibi patet et relucet omnis proportio, omnis concordia, omnis consonantia, omnis melodia, et, quaecumque ad musicam requiruntur, sunt ibi conscripta.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 43. As translated by J. Godwin, *The Harmony of the Spheres...*, op. cit., p. 135. On the possibility of comparing the contemplation of God with the reading of a musical score, see: C. Bertoglio, *Musical Scores and the Eternal Present: Theology, Time, and Tolkien*, Eugene OR 2021.

¹⁶ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., I.12; Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 45.

¹⁷ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., VI.7. “Per ipsas enim absentium dicta nobis sine voce loquuntur, sensus et verba per oculos, non per aures, introducunt. Ad hoc enim usus repertus est litterarum, ut per ipsas firmentur in memoria conceptus hominum, necnon et facta diversarum rerum.” Cf. Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 21 (translation mine).

¹⁸ Cf. James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., VI.7. “Sicque hae duae ceteras includunt ut per hoc ostendatur quod in Deo continentur omnia, a quo sunt omnia, ad quem ordinantur cuncta.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 23 (translation mine).

¹⁹ James of Spain, *Speculum musicae*, op. cit., VI.8. “Melos quoque ipsum, scilicet dulcem cantum qui notulis illis signaretur in memoriam posteritatemque duraret.” Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis...*, op. cit., p. 24 (translation mine).

sical scores in our present and mortal experience) is replaced by the knowledge which the blessed spirits receive from their contemplation of God, in whom everything is simultaneously present and who is the source of all knowledge. By contemplating God, the blessed spirits also contemplate and know each other. This knowledge, springing from the vision of God, is what enables them to make music in harmony and beauty, and therefore glorifying God in love and perfection.

As will be seen later, James' perspective has many points in common with Dante's, but also corresponds to what several mystics and poets "saw" or imagined about heavenly music, inspired by the contemplation of the Triune God.

The Spirit attunes in harmony

This process of "reading" music in the contemplation of the Triune God is also found in Dante's *Commedia*, in particular when Dante's ancestor Cacciaguida (*Par.* 17:43-45) contemplates the unfolding of Time as a music, by virtue of his enjoyment of the beatific vision. Another image found in Dante's *Paradiso* is that of God as a musician who tunes and attunes the strings of the blessed spirits' heavenly lyre.²⁰ And this image can be juxtaposed to another passage from Richard of St Victor's works, in this case excerpted from his *Benjamin major*. Here Richard considers the variety and number of the human heart's passions. They are "tempered," or "tuned," by the action of the Holy Spirit, who creates a harmony out of their seeming disorder:

We have already indicated above how manifold and diverse the affection of the human heart are. Yet the Spirit of the Lord daily combines [*contemperat*] them little by little in His elect and skilfully forms [*conformat*] them into one harmony and by the plucking instrument of His graces fits them together in a certain harmonious consonance like a learned harp player who stretches [*extendendo*] these and loosens [*relaxando*] those, until a certain melody, mellifluous and sweet beyond measure, resounds from them into the ears of the Lord Sabaoth

²⁰ See: *Par.* 15:4-6: "silenzio puose a quella dolce lira, / e fece quietar le sante corde / che la destra del cielo allenta e tira." English translation by Mandelbaum: "imposing silence on that gentle lyre, / brought quiet to the consecrated chords / that Heaven's right hand slackens and draws taut." Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, transl. A. Mandelbaum, introduction E. Montale, notes P. Armour, New York 1995, p. 448. Cf. Honorius of Autun, *Liber duodecim quaestionum* [*Twelve Questions*], II.2, PL 172, 1179, who attributes to the Spirit the unifying action of "tuning" the cithara in the diversity of its sounds and strings.

as if from the playing of many harpers upon their harps (cf. Rev. 14:2). But if so marvelous a harmony and so manifold a consonance arises from one heart [*corde*] in so great a plurality of so many affections, what, I ask, or how much will be that consonant concord [*consona concordia*] and concordant consonance [*concorsque consonantia*] of supercelestial souls in so great a multitude of so many thousands of angels and so many holy souls exulting and praising Him who lives without end?²¹

Richard sees both the microcosm of the human being and the macrocosm of creation's praise as musical instruments tuned and attuned by the Holy Spirit. This theme was already abundantly found in the Patristic period (most notably developed by Clement of Alexandria), and it is skilfully rehearsed here by Richard of St Victor. The medieval writer, indeed, had at his disposal the convenient alliterations between *cor/cordis*, the heart, and *chorda*, the string, resulting in a "consonant concord" and "concordant consonance." The Spirit's action is what unifies and harmonises the discordant passions of the heart, channelling them toward the love of God, and the disharmony of human society, turning it into the mystical Body of Christ. Arguably, this *consona concordia concorsque consonantia* may be seen not only as the fruit of an action of the divine hypostases, but also as mirroring the *condilectio* which, as we have seen, characterises the very Being of the Godhead.

The idea of the human being as a "concert" whose harmony is due to the action of the Triune God, and has the purpose of praising him, is found also in Honorius of Autun (c. 1080–c. 1140). He rehearsed a rather usual subject,²² i.e. that the three main types of music correspond to the main faculties of the

²¹ Richard of St Victor, *Benjamin major*, III.24, PL 196, 134: "Hos utique ille Domini Spiritus quotidie in electis suis paulatim contemperat et in unam harmoniam conformat, et gratiae suae plectro quasi citharoedo doctissimus hos extendendo, illos relaxando ad concordem quamdam consonantiam coaptat, donec reboet ex his in auribus Domini Sabaoth melodia quaedam melliflua et supra modum dulcis, tanquam citharoedorum multorum citharizantium in citharis suis. Sed si tam mira harmonia et tam multiplex consonantia surgit de corde uno in tanta pluralitate tam multiplicium affectionum, quae, quaeso, vel quanta erit illa supercoelestium animorum consona concordia, concorsque consonantia in tanta multitudine tot millium angelorum, tot animarum sanctarum exultantium et laudantium viventem in saecula saeculorum." English translation by G.A. Zinn [in:] Richard of St Victor, *The Twelve Patriarchs; The Mystical Ark; Book Three of The Trinity*, transl. G.A. Zinn, preface by J. Châtillon, New York 1979, pp. 257–258.

²² See for instance: Augustine, *De musica* IV.14.24, PL 32, 1141; Isidore of Seville, *Etymologiae*, op. cit., I.3, c. 19, n. 1, PL 82, 164; Rabanus Maurus, *De origine rerum*, PL 111, 496; Odo, *De musica*, PL 133, 793, etc. See also: Rupert of Deutz below in this article.

human being. Music can be vocal (*voce*), or played on wind instruments (*flatu*), or on “touched” instruments (*pulsu*), such as the cithara. These three genres represent, in his view, the human being’s mind, spirit, and body, and these are called to “concelebrate” the praises of the Trinity.²³ Thus the three kinds of music mirror the three components of the human organism, and this threeness, in turn, mirrors the mystery of the Triune God it is called to celebrate.

If God can be said to be the player or tuner of the heavenly cithara (or lyre, or harp), artistic creativity and inspiration allow human beings to participate in this divine music. This theme is found in the writings of Herbert Bosham (c. 1120–1194), who wrote the *Liber melorum* (1186), i.e. a biography of St Thomas à Becket. In his book, Bosham constantly likens his poetical and literary activity to that of a cithara player. Even though the Trinitarian dimension is not equally pervasive, it is still clearly observable. For instance, the book’s three chapters become three “melodies,” each pouring forth from a harmony (*consonantia*) and he explicitly invokes the Trinity as the primary source of his poetical inspiration.²⁴

A heavenly concert honouring the Trinity

Similar to Richard of St Victor, Pope Innocent III (c. 1160–1216) depicted a grandiose vision of the heavenly liturgy. In a treatise he wrote on the sacrifice of the Mass, the Pope maintained that the intelligent beings created by the Triune God participate jointly in the holy sacrifice of the Mass, both in Time and outside Time. Innocent describes how the earthly and heavenly choirs are united by their shared praise of the Trinity:

²³ Cf. Honorius of Autun, *Expositio totius psalterii* [*An Exposition of the entire Psalter*], Psalm 150.6, PL 172, 307CD: “Notandum quod musica fit tribus modis, voce, flatu, pulsu. Voce per fauces et arterias canentis hominis; flatu per tibias; pulsu per citharas. Quae tria genera in istis nuptiis resonant; vox in choro, flatus in tuba, pulsus in cithara: quae mentem, spiritum, corpus significant, quae Trinitatem semper laudibus concelebrant.”

²⁴ Cf. Herbert of Bosham, *Liber melorum*. “Verum domina mea et creatrix mihi praedulcis et praeclara unitas, da mihi qualicunque citharoedo puero tuo de te in hac cithara tua sic audire vocis sonum, ut et sensus vel aliquem tribuas intellectum: tunc erit et mihi, qui prout ipsa dicere dignaris de te ipsa et per te pulso nunc citharam, melius hic dulcior, imo vere dulcissimus sono vocis vel aliquo sensus intellectu concordante et matri meae Ecclesiae, si forte et ipsi aliquo tempore audire placuerit, auditui suo melus hic et gratior erit et praedulcior.” Herbert Bosham, *Herberti de Boseham Opera quae extant omnia*, ed. I.A. Giles, vol. 2, Oxford 1846, p. 121.

Dignum et justum est... This proclamation of the sacred confession, thus rightly concludes the church, that with angels and humans sings this hymn with devoted heart: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*; that praise combines the hymns of angels and men. The voice of the angels commends the mystery of the Trinity and unity in God; the voice of men personifies the sacrament of divinity and humanity in Christ. [...] A vestige of the uncreated Trinity shines in all creatures, whether spiritually in an angel, or corporeally in the world, or spiritually and corporeally in men. [...] For the omnipotent God made two rational creatures, the angel and the human, which insist on divine praise, and he gave grace to their actions, while they concelebrate, joining as superior and inferior strings in the celestial cithara.²⁵

The triple invocation found in Isaiah's vision (6:3) and in Revelation (4:8) has always been interpreted as a praise to the Trinity by Christian exegetes. In Innocent's view, Scripture bears witness to how this hymn sounds in the eternal heavenly liturgy; by adopting it in the rite of the Mass, the earthly Church participates in this atemporal song. Innocent assigns to the heavenly host the representation of God's Triunity, whilst humankind responds by praising the hypostatic union of Christ's two natures. (Here we can discern a veiled echo of the "vision" of Ignatius of Antioch, allegedly originating the Church's antiphonal chant²⁶). By pointing out how "vestiges" of the Trinity are found in

²⁵ Pope Innocent III, *De sacrificio Missae* [*De sacro altari mysterio*], PL 217, 835–838. "*Dignum et justum est...* Hoc sacrae confessionis praeconium, ita recte concludit Ecclesia, ut cum angelis et hominibus decantet hunc devoti pectoris hymnum: *Sanctus, sanctus, sanctus*; oratio ista, vel hymnus partim angelorum, partim hominum verba compectitur. [...] Vox angelorum Trinitatis et unitatis in Deo commendat arcanum; vox hominum divinitatis et humanitatis in Christo personat sacramentum. [...] Quoddam enim increatae Trinitatis vestigium relucet in omnibus creaturis tam in angelo quam in homine et in mundo... Quaelibet autem trinitas, sive spiritualis in angelo, sive corporalis in mundo, sive spiritualis et corporalis in homine similitudinem quamdam divinae Trinitatis ostendit, ipsius tamen similitudinis non perficit veritatem. [...] Duas enim omnipotens Deus rationalibus condidit creaturas, angelicam et humanam, quae laudibus divinis insisterent, et ei gratiarum actiones redderent, quas dum pari voto concelebrant, tanquam superiores et inferiores chordae in coelesti cithara sociantur." Innocent III, *Il sacrosanto mistero dell'altare* (*De sacro altaris mysterio*), ed. and transl. S. Fioramonti, M. Sodi, Rome 2002, p. 198. Translation adapted from that by A.E. Gillette, *Depicting the Sound of Silence: Angel-Musicians in Trecento Sacred Art*, PhD thesis, Temple University, 2016, p. 13. The idea of a "symphony" of earthly and heavenly beings, united in their eucharistic singing of God's praise, particularly during the performance of Mass, is deeply felt in the Orthodox Church, and affirmed in the Cherubic hymn during Divine Liturgy.

²⁶ Cf. Socrates, *Historia Ecclesiastica* [*Ecclesiastical History*], VI.8, [in:] *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1864, vol. 67, 688–692. See also I.8–20.

all intelligent creatures, Innocent seems to suggest that some kind of music is found also in the Triune God. This is stated more explicitly when Innocent, similar to Richard of St Victor, hints that both the angels and the human beings are “strings” of the heavenly cithara, played by God himself.

The harmony of Christ’s two natures

For Innocent, the special task of humankind was to praise the hypostatic union of Christ’s two natures in the concert of creation. A special focus on Christ’s incarnation is found in the homilies of Amadeus of Lausanne (c. 1110–1159), abbot of the Cistercian abbey of Hautecombe and bishop of Lausanne. Writing at a time of personal and ecclesial crisis, Amadeus found rest and consolation in the contemplation of the Virgin Mary. His homilies take the form of mystical contemplations, almost of “visions,” full of imagery, colours, and beauty. Even though the declared protagonist of his sermons is the Mother of God, his deeply Trinitarian thought comes constantly to the fore, to the point that his arguments are frequently organised by groups of three elements.²⁷ The fourth Homily is dedicated to the mystery of Christ’s incarnation and birth and begins by considering the hypostatic union of Christ’s two natures. Boldly defining him “a giant of two natures,” Amadeus affirms that Christ

rejoiced to sing with tuneful voice and sweet airs to the lyre of our body and on the organ made of our flesh to send forth dulcet sounds to re-echo as it were with ineffable harmony [*ineffabili concordia*], so that he raised up stones, moved trees, drew wild beasts, led forth on high men delivered from their flesh. For by the sweetness of his wonderful song he raised up from stones sons of Abraham and the trees of the wood, that is the hearts of the Gentiles, he moved to faith. [...] Well did David, whose songs echo to the ends of the earth, fulfil the role of singer, for from his stock was that greater precentor to be born.²⁸

²⁷ See: Waddell in Bernard of Clairvaux and Amadeus of Lausanne, *Magnificat: Homilies in Praise of the Blessed Virgin Mary*, transl. M.-B. Saïd, G. Perigo, introduction by C. Waddell, Kalamazoo 1979, p. xiv.

²⁸ Amadeus of Lausanne, *Homilia IV. De Partu Virgines, seu Christi Nativitate*, PL 118, 1319–1320: “Exsultavit itaque gigas geminae substantiae, modulatis vocibus ex tinnulis suavissimis in cithara corporis decantare, et in carnis organo compacto dulcissimos sonos edere, et ineffabili concordia resonare; ut lapides suscicaret, ligna commoveret, feras traheret, homines abstractos a carne educeret in sublime. Nam suavitate mirificae cantilenae suscitavit de lapidibus filios Abrahae, et ligna silvarum, id est corda fluxa carnis voluptate

Christ as the new Orpheus is a theme frequently found in the Church Fathers, together with the related subject of Christ as the choir-leader, the *praecentor*. Here, however, what is notable in Amadeus' view is the close connection between the musical harmony realised by the incarnate Son of God and the economic action of the three divine hypostases in the process of Christ's incarnation. (In fact, in the preceding Homily Amadeus demonstrated how it is possible to affirm that Jesus Christ comes from each one of the three divine hypostases²⁹). The Trinitarian perspective is therefore firmly held by Amadeus and becomes the source of the divine music made by Christ on his human body.

Bonaventure and Trinitarian creativity

The idea briefly hinted at in the short mention of Bosham's treatise is much more fully developed by St Bonaventure (c. 1217–1274), the great Franciscan theologian and Doctor of the Church. This is of course not the place for summarising, even succinctly, the Trinitarian theology of Bonaventure; here, I will merely sketch a cursory view of how it may relate with musical subjects.³⁰

For Bonaventure, as for Aquinas, the fecundity of the intra-Trinitarian divine processions is the foundation of the Triune God's creative activity: the Trinity's life *ad intra* is the first cause of every operation *ad extra*. In Hayes' words, "The necessary prior condition for the production of the world, therefore, is the eternal production of another who is fully equal with God."³¹ The ultimate source of the divine procession is in the divine Person of the Father. And even though the divine processions happen eternally, and outside Time,

resoluta corrui. [...] Bene autem David, cujus voces resonant in extrema terrae, cantoris officio perfunctus est, quia de semine ejus magnus iste praecentor erat nasciturus." Amadeus of Lausanne, *Amédée de Lausanne, Huit homélies mariales*, ed. J. Deshusses, Paris 1960, p. 110. As translated by G. Perigo in Bernard of Clairvaux and Amadeus of Lausanne, *Magnificat: Homilies...*, op. cit., p. 87.

²⁹ See: Waddell in Bernard of Clairvaux and Amadeus of Lausanne, *Magnificat: Homilies...*, op. cit., p. xx.

³⁰ For this purpose, I will draw from the research by P.J. Casarella, *Carmen Dei: Music and Creation in Three Theologians*, "Theology Today" 62 (2006), pp. 484–500, and A. Andemicael, *The Music of God: Toward an Aesthetic Trinitarian Theology*, unpublished paper read at the Forum on Music and Christian Scholarship of the Society for Christian Scholarship in Music, Yale University (New Haven CT), 2013 (courtesy of the author). I wish here to thank Awet Andemicael for kindly sharing her unpublished work with me.

³¹ Z. Hayes, *Bonaventure's Trinitarian Theology*, [in:] *A Companion to Bonaventure*, eds. J.M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann, J. Goff, Leiden 2014, pp. 189–246: here 242.

they are the prerequisite for every temporal creative activity. In Casarella's words, "The boundlessness and eternal going forth of the Son from the Father wholly transcends our understanding, but the creative expression of the triune God is still intelligible through temporally unfolding forms."³² Thus, the observable (and hearable!) reality of the created world not only is a *consequence* of God's intra-Trinitarian processions, but is also a form of *revelation* through which something of his hiddenness becomes accessible to human senses and intellect. Temporal creation leads to the atemporal reality of the Creator. Of course, the Trinitarian processions are not only eternal and atemporal, but also simultaneous: in Casarella's words, "the simultaneity of producing, product, and means is absolute." However, the eternity of Trinitarian creativity is "*not* severed altogether from temporal reality."³³ If the "boundlessness and eternal going-forth of the Son from the Father wholly transcends our understanding," nonetheless "the dynamic self-expression of the triune God is still intelligible through analogous temporally unfolding forms."³⁴

Indeed, music is the form of art most closely associated with temporality. Thus, borrowing from Augustine,³⁵ Bonaventure affirms that the history of the universe may be understood as a beautiful song:

And so the whole course of this world is shown by Scripture to run in a most orderly fashion from beginning to end, like an artfully composed melody. In it, one can contemplate, by means of the succession of events, the diversity, multiplicity, and symmetry, the order, rectitude, and excellence, of the many judgments that proceed from the divine wisdom governing the universe. Just as no one can appreciate the loveliness of a song unless one's perspective embraces it as a whole, so none of us can see the beauty of the order and governance of the world without an integral view of its course. But since no mortal lives long enough to see all this with bodily eyes, nor can any individual foretell the future, the Holy Spirit has provided us with the book of Sacred Scripture, whose length corresponds to God's governance of the universe.³⁶

³² P.J. Casarella, *Carmen Dei...*, op. cit., 484–500: 491.

³³ P.J. Casarella, *Carmen Dei...*, op. cit., 484–500: 490. See: Bonaventure, 2 *Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 (Bonaventure of Bagnoregio, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, In secundum librum sententiarum*, ed. Fathers of the Collegium a S. Bonaventura, Quaracchi 1885, pp. 314–316).

³⁴ P.J. Casarella, *Carmen Dei...*, op. cit., 484–500: 491.

³⁵ Cf. Augustine, *De Civitate Dei [The City of God]* 11.18, [in:] Augustine of Hippo, *De Civitate Dei Libri XI-XXII*, eds. B. Dombart, A. Kalb, Wiesbaden 1993, p. 485.

³⁶ Bonaventure, *Breviloquium*, Prologue, 2.4; Bonaventure, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, Opuscula varia theologica*, ed. the Fathers of the Collegium a S. Bonaventura,

Similarly, elsewhere he describes the universe as a “beautiful song” (*pulcherrimum carmen*) organised on the basis of excellent consonances (*optimas consonantias*) and of an orderly compositional structure. In this beautiful song is revealed the omnipotence of the Father (*summa potentia, creans ex nihilo*), the wisdom of the Son (*sapientia*) and the grace of the Spirit (*summa bonitas*³⁷). The temporality of creation is therefore seen as the logical, intelligible, and beautiful unfolding in time of a properly composed song.

At the same time, Bonaventure establishes degrees of beauty: the world’s beauty is inferior to that of the Church, which, in turn, is but a pale reflection of the beauty of the Trinity.³⁸ God is the “Exemplar” of both the natural and of the supernatural order, and both bear the imprint of his beauty.³⁹ This is articulated in Trinitarian terms, with the Father being the *origo* (“origin”) of all beauty, the Son the *imago* (“image”), and the Spirit the *compago* (“bond”). The incarnate Son is also the one and only mediator between humankind and the Godhead. However, Bonaventure also acknowledges that music, in its rational nature made of numbers ruled by the divine Wisdom, can similarly act as a ladder leading us to God. Of course, this function of music is subordinated

Quaracchi 1891 (hereafter: Bonaventure 1891), p. 204. “Sic igitur totus ille mundus ordinatissimo decursu a Scriptura Sacra describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari, secundum decursum temporis, varietatem, et multiplicitem, et aequitatem, et ordinem, rectitudinem et pulchritudinem multorum divinorum iudiciorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis, nisi aspectus ejus feratur super totum versum; sic nullus videt pulchritudinem ordinationis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevis est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere; providit nobis Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cujus longitudo committitur se decursui regiminis universi.” As translated by D.V. Monti [in:] Bonaventure, *Breviloquium*, with introduction, translation, and notes by D.V. Monti, Saint Bonaventure NY 2005, pp. 10–11.

³⁷ Cf. Bonaventure, *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3 co; Bonaventure of Bagnoregio, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, In primum librum sententiarum I*, ed. the Fathers of the Collegium a S. Bonaventura, Quaracchi 1882, p. 786b: “Optime ordinatae sunt res in finem, salvo ordine universi, quia universum est tamquam pulcherrimum *carmen*, quod decurrit secundum optimas *consonantias*, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem. Unde sicut in productione rerum manifestatur potentia, sed in comparatione sive in ordine ad non-ens ostenditur summa potentia, creans ex nihilo: sic ordo rerum in universo in se ostendit sapientiam, et ordo ad finem bonitatem, sed in comparatione unius ad alterum ostenditur summa sapientia et summa bonitas, quia nihil potest hunc ordinem deordinare.”

³⁸ Cf. Bonaventure, *Breviloquium*, 3.3 (Bonaventure 1891, p. 222).

³⁹ Cf. Bonaventure, *De Reductione artium ad theologiam* [*On the Reduction of the Arts to Theology*], 4 (Bonaventure 1891, p. 320).

to its being an instrument of the Logos; still, it constitutes a unique trait of music within the economy of creation.⁴⁰ In Andemicael's perceptive analysis,

Bonaventure's epistemology implicitly points to the analogy of Christ as the music of God: just as objects generate intelligible music so that they may be knowable, God eternally generates the Son so that the unintelligible God would be sensible to the world. And just as this intelligible music unites with the various human sense organs so that their properties may be known to individuals, so Christ unites himself with individuals of rational natures, so that God the Father would be known to each soul.⁴¹

The very mystery of the Trinity is seen in musical terms by Bonaventure, since in the depths of the Godhead threeness and oneness are not in contradiction, but rather constitute a "wonderful concord and harmony" (*miram concordiam et harmoniam*⁴²). Conversely, the human beings' creative activity is a form of participation in the mystery of the Trinity's life. If the divine processions, as has been said, are the foundation of all creation, and of all creativity, and if God is the Exemplar of all beauty, then it follows that music-making can rightfully be seen as a form of *imitatio Dei*.⁴³

Rupert of Deutz

If St Bonaventure is rightly considered as one of the greatest theologians of the Middle Ages, but also as one of the pillars of Western mysticism, a similar combination of intellectual speculation and mystical contemplation is also found in the person and writings of Rupert of Deutz (1075–1129). A Benedictine monk, Rupert became the abbot of Deutz near Cologne, and is the author of numerous works where theological thought and prayerful perspectives intertwine. Here

⁴⁰ Cf. Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, II.10 (Bonaventure 1891, p. 320); see also I.3 (p. 297), IV.2 (p. 306) and VII.1 (p. 312) for Bonaventure's application of the image of the ladder to Christ.

⁴¹ A. Andemicael, *The Music of God...*, op. cit.

⁴² Bonaventure, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 2, a. 2 (Bonaventure 1891, p. 65).

⁴³ This has been maintained by Spargo and by McKenna. See: E.J.M. Spargo, *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*, Saint Bonaventure NY 1953, pp. 108–129; T.J. McKenna, *Bonaventure's Aesthetics: The Delight of the Soul in Its Ascent to God*, London 2020.

I will first discuss some excerpts from his theological oeuvre, and then briefly mention some of his mystical writings, which will introduce the following section of this Chapter, focusing on mystical experiences *stricto sensu*.

Similar to Bonaventure, Rupert develops a theology of the arts rooted in the mystery of the Holy Trinity. His Trinitarian treatise (written between 1112 and 1116) attempts to demonstrate that human arts embody the economic action of the Trinity.⁴⁴ The treatise is articulated into three parts, each focusing particularly on one of the three divine Persons: the Book of Genesis is interpreted in the light of the Father's activity, the other historical books of the Old Testament and the Gospels are seen as bearing witness to the Son, and the eschatological vision is read as driven by the power of the Spirit. In this last section of the treatise the human arts and sciences are discussed in Trinitarian terms. As concerns music, after outlining the origins of this art on the basis of Scripture (with the usual references to Jubal etc.), Rupert points out that music is a gift of the Holy Spirit for the purpose of helping us to grasp the divine teachings.⁴⁵ Interestingly, moreover, Rupert derives the proportions on which musical harmony is grounded from a Biblical passage. He notices that Abraham's "bargaining" with God on behalf of the inhabitants of Sodom reproduces the ratios of the main musical intervals. In Genesis 18:22-32, Abraham progressively decreases the number of righteous people by virtue of whom the city of Sodom will be spared from God's wrath. These numbers are 50, 45, 40, 30, 20, and 10. Rupert observes that their ratios correspond to the principal intervals of the Pythagorean scale: 9:8 (i.e. 45:40) identifies the Pythagorean tone, 4:3 (i.e. 40:30) corresponds to the interval of fourth, 30:20 (i.e. 3:2) to the fifth, 20:10 (2:1) to the octave, the most perfect of all intervals. Rupert argues that the numeric series proposed by Abraham is not casual, since, through it, the patriarch was teaching his descendants to sing God's mercy and justice. Thus the presence of musical intervals in Abraham's speech testifies to the divine (and, given the context of Rupert's discussion, Trinitarian) origins of music.⁴⁶

⁴⁴ See: R. Copeland, I. Sluiter, *Medieval Grammar and Rhetoric: Language and Literary Theory, AD 300-1475*, Oxford 2012, pp. 40, 373, 390.

⁴⁵ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII* [Forty-Two Books of Commentaries on the Works of the Holy Trinity], VII.16, PL 167, 1779. "Verum ad famulatum sapientiae, ad adiutorium sive cooperationem coelestis doctrinae, per praeceptum prophetarum David, hanc Spiritus sanctus introduxit."

⁴⁶ See: Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., VII.16, PL 167, 1779-1890. "...Cantans Domino misericordiam et iudicium, non ignorans numerum ipsum, in quo vis musicae consistit, quem et Pythagoras apud Graecos postea reperisse fertur ex malleorum sonitu. Nec mirum, cum et longe ante David, mira et venerabili ratione, Abraham et misericordiam et iudicium Domino cantaverit, non voce organica, neque instrumentis,

This exegesis, as has been said, is very original and highly unusual among the writings of the Christian authors. More traditionally, in his *Commentary on the Gospel of John*, Rupert develops the Scriptural subject of the song and dance of the divine Wisdom. Comparing the multiplicity of human music with the uniqueness of the divine Wisdom, Rupert asks: "What are we if not great musicians of God, his instruments? With harps and stringed instruments, which are truly our hearts and bodies, we are commanded to praise the Lord."⁴⁷ As Fernicola puts it, here Rupert rehearses a "grandiose cosmic vision." If the entire world resonates with God's praise, and the intelligent creatures (i.e. angels and humans) are the sounding strings, Christ is the

major string,⁴⁸ the most harmonic one, whereby the entire song receives its key. This cosmic symphony arises therefore from the entire universe: it is a universal harmony, an immense chorus orchestrated by Christ, whereby everything glorifies the Creator in the unison. Thus the cosmic vision and the Christological perspective merge in a wonderful unity.⁴⁹

sed tantum proportionabilibus numeris, in quibus vis musicae consistit. [...] Nunquid casu Abraham taliter numeros diminuebat, et non potius filios suos misericordiam et iudicium Domino cantare docebat. Sic namque divisit, sic diminuit proportionabiliter, ut nullam earum proportionum, quae musicos reddunt sonos omitteret. [...] Cum itaque nulla proportionum musicarum in istis desit numeris, non est arbitrandum quod homo tantus, praesertim cum Deo loquens; casu sine ratione, et quomodo in buccam venerunt, ita eos decerpserit."

⁴⁷ Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., PL 169, 211–212. "Nam quid sumus nos nisi magni musici Dei quaedam instrumenta? Unde et in citharis et in organis quae profecto corda et corpora nostra sunt, Dominum laudare jubemur. Ipse quoque Dominus noster, musicum Dei Patris maxime instrumentum est: cui dicit idem Pater, dum secundum corpus in sepulcro jacet: 'Exsurge, gloria mea; exsurge psalterium et cithara'." As translated by J. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction*, Ithaca NY 1985, p. 84.

⁴⁸ On this, see Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., PL 169, 226. "Quod si te altior enuntiatio delectat et in hoc tanquam coelesti modulamine juvat magis acutas quam graves audire chordas, ecce altiorem quidem [i.e. Jesus], sed modi ejusdem chordam hic praecentor veritatis eodem digito percutit."

⁴⁹ "Determinato così l'angolo visuale, Ruperto elabora una visione cosmica grandiosa. L'universo è una cetra dalle corde armonizzate, che esegue un poema musicale a gloria del Creatore, il cosmo materiale ne è la cassa armonica, uomini ed angeli sono le corde tese su cui vibra il canto di lode. Cristo rappresenta la corda maggiore, la più armonica, da cui tutto il poema riceve la sua tonalità. Da tutto l'universo si eleva, dunque, questa sinfonia cosmica; si tratta di un'armonia universale, un coro immenso orchestrato da Cristo, tutto glorifica in un'unica voce il Creatore. Visione cosmica e prospettiva cristologica si fondono in mirabile unità." G. Fernicola, *Teologia ed esegesi nei commenti biblici di Ruperto di Deutz*,

Indeed, diversity and unity do not conflict with each other in music; rather, every string has its own part to perform. This is grounded in Rupert's view of Christ as the "musical instrument" of the Father.⁵⁰ The psaltery and cithara which are called to arise in Psalm 56 are symbols of Christ's resurrection in his body after his passion and death.⁵¹ The Word of God, therefore, is the life and light of the world, just as the nature of music is life in the musician's soul.⁵² Thus, as Rupert wrote elsewhere, the true citharas of God are the hearts of the faithful, inhabited by the heavenly music, i.e. the Word of Truth, and on which the strings of God's commandments are stretched.⁵³

Rupert thus identifies God's Word with, so to speak, God's "music." This identification is stated even more explicitly in *De divinis officiis*. Here, commenting on the meaning of the word "alleluia," Rupert cites once more the psalms where psaltery and cithara are called to "arise." In the Vulgate version cited by Rupert, this call is addressed first to "*gloria mea*" ("my glory"), and then to the musical instruments. This allows him to identify the glory of God with his Son, who arose from the dead. Christ is the "perfect praise and eternal music," as well as the highest Wisdom, born from the heart of the Father, an "eternal musician." The divine Son took flesh, assuming "the cithara of our humanity;" curiously, Rupert combines his reading with an interpretation of Mt 11:16-19 and Lk 7:31-35. In this passage, Jesus complains that his generation failed to welcome the teaching of John the Baptist and of himself, just as children may refuse to dance to a joyful tune or to cry to a sad music. Implicitly, therefore, Jesus is comparing his Gospel to a dance music. Those children who did not dance, however, are given new life through his resurrection: thus, Christ became our "alleluia," and our "new song." As a choirmaster, he taught us a sweet praise:

PhD thesis, University of Salerno and Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 2009, pp. 213–214 (translation mine).

⁵⁰ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., PL 169, 211–212.

⁵¹ The same concept is developed in Rupert's *De victoria Verbi Dei* [*On the Victory of God's Word*], XII.28, PL 169, 1484–1485. Here, however, he distinguishes between the cithara (i.e. Christ's mortal body) and the psaltery (his resurrected, immortal body).

⁵² Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., PL 169, 212. "Igitur, quemadmodum natura musicae in anima musici vita est, quam instrumento ars imitata est, sic totius mundi compositio, qui, ut jam dictum est, divinae laudis instrumentum est priusquam fieret, in hoc Verbo vita erat, de qua et subditur 'Et vita erat lux hominum'."

⁵³ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., IX.15, PL 169, 1008. "Profecto citharae Dei non manu factae sunt, qualibus homo fidiculas arte dimensas superextendit, sed citharae pectorum fidelium, in quibus per fidem musica coelestis, id est verbum inhabitat veritatis, ubi chordae sunt extentae praeceptorum Dei."

the Church, his mystical Bride, is in turn an instrument of his divine wisdom.⁵⁴ Also in his treatise on the Trinity, Rupert suggests that the cithara is the Body of the incarnate Logos, in which the “music of God the Father sounded for thirty-three years.” This cithara was crushed in Christ’s passion and lay in the sepulchre, but then arose again joining in its praise the confessors and singers of the Father’s glory.⁵⁵

Again in *De divinis officiis*, Rupert identifies the cithara’s strings with the eight Beatitudes, which, as in a musical scale, reach the perfect interval of an octave on the eighth note. Here, once more, the cithara becomes a symbol for the Logos’ assumed humanity. On this, God, the eternal musician, plays the song of the eternal joy, on the integrity of the eight strings contained within the octave of the Beatitudes. This song draws the “docile disciples” to the dance, i.e. to good works. Rupert’s symbolism becomes even more elaborate: the first seven strings are likened to the seven gifts of the Spirit. At the same time, the eighth beatitude fittingly corresponds to the octave (the “diapason”), since the same promise is granted to both the “poor in spirit” (first beatitude, paralleling the scale’s first degree) and to the “persecuted” (eighth beatitude, i.e. the “octave”⁵⁶). The same principle is developed by Rupert in his Commentary to the

⁵⁴ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., IV.5, PL 170, 90: “Quam ergo Dei laudem significat alleluia? Illam utique, illam cui dicit Deus Pater in Psalmo: ‘Exsurge, gloria mea, exsurge, psalterium et cithara’. Gloria Patris, Dei Filius, perfecta laus et sempiterna musica, utpote summa sapientia, quae de corde nata ejusdem Patris aeterni musici, citharam nostrae humanitatis assumpsit, quam et confractam ab invidis et stultis pueris, qui ad cantum ejus saltare debuerant, rursus per gloriam resurrectionis reformavit, et inviolabile: psalterium fecit illa, inquam, gloria haec cithara, sive psalterium, alleluia nostrum est. Quidquid enim supernae jucunditatis auditoribus suis exhibuit, quorum beati oculi qui viderunt, et aures quae audierunt; quidquid, inquam, de coelestibus gaudiis ore suo Dominus Jesus Christus praecinuit, alleluia est, canticum novum est, laus suavis est. [...] Non solum autem ipse gloriosus Ecclesiae sponsus, novus homo Christus, hoc nomine praedicatur, sed et sponsa ejus nova, sancta Ecclesia (quia corpus ejus est), quia et ipsa musicae illi organum est, id est, divinae sapientiae, cujus in homine Christo tota plenitudo corporaliter inhabitat, eodem nomine jure praedicari potest.”

⁵⁵ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., IV.5, PL 167, 1222. “[Ps. CVII] habet autem in titulo: ‘Canticum psalmi ipsi David’. Cui enim, nisi ipsi David, id est, Christo, attribuendae sunt voces hujus psalmi? Nam Pater illi dicit in sepulcro jacenti: ‘Exsurge, gloria mea, exsurge, psalterium et cithara’. [...] Sic denique factum est. Cithara illa, id est corpus per quod resonauerat, per triginta et tres annos, illa Dei Patris musica, cithara, inquam, musici Dei, per montem quassa, in sepulcro jacebat. Sed mane resumpta est incolumis, ‘diluculo’ surrexit, et ecce confitetur, id est confessores et laudum cantores facit Patri in omnibus populis.”

⁵⁶ Cf. Rupert of Deutz, *De divinis officiis* [*On the Divine Offices*], VIII.5, PL 170, 218–219: “Verumtamen, quoniam non adeo geometricas traditiones, sed potius aeterni musici Dei

Gospel of Matthew, where Rupert defines the divine Wisdom as a “glorious, sonorous, and sweet cithara, in which the music of the Father was and is entirely inherent.” Here again he compares the eight Beatitudes to the seven tones of the scale and to the octave where the first is repeated.⁵⁷

In still another passage, Rupert suggests the idea that music, in a manner of speaking, “attracts” the Holy Spirit into the hearts of the faithful. He argues that Christ, in his human nature, was the only man on whom the Spirit descended “and remained” (cf. John 1:32-33). Other human beings should invoke the gift of the Spirit by means of song, accompanied by the mystical psaltery; in this way, the grace of the Holy Spirit is poured forth, and reawakened, in the souls of the believers.⁵⁸

cantiones in Scriptura sacra cognoscere operae pretium est, qui et citharam se habere indicat, cui dicit in Psalmo: ‘Exsurge, gloria mea, exsurge, psalterium et cithara (Psal. LVI)’, cantilenam ejusdem citharae, imo citharam ipsam, in his octo beatitudinum sententiis tanquam octo chordis, quae integram reddunt diapason, consideremus. Et hoc placeat vel maxime musicis, quia, cum (sicut tradunt musicae artis scriptores) citharas antiquitus octo per diapason chordis fieri mos fuerit, musicus coelestis Deus, hanc illis in cithara sua, id est in ea quam assumpsit humanitate, de carnis nostrae sylva similitudinem repraesentat, dum aeternae laetitiae cantilenam per integram diapason, id est per octo beatitudinum (Matth. XI) chordas modulans, scitos pueros ad saltandum, id est dociles discipulos ad bene operandum excitat. Illud quippe fidei nostrae notissimum est, quia citharae huic de septem vocum discriminibus nihil deest. Quid enim sunt septem spiritus Dei, quibus Dominicus bono, requietionis locus unicus est, nisi septem vocum spiritualium discrimina, quibus omnis ejusdem Domini nostri contextitur doctrina? Illud quoque praetereundum non est, quod, sicut vocum non nisi septem sunt discrimina, et idcirco in diapason octava semper eadem est, quae et prima, sic secundum Spiritus sancti septem munera, dum nobis cithara haec, octo chordis, id est octo beatitudinibus coelestem diapason personat, octava beatitudo eadem est, quae et prima, ‘quoniam ipsorum est regnum coelorum’.

⁵⁷ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., II.88-89, PL 168, 1389: “Hoc primum cecinit canticum beatitudinis cithara gloriosa, cithara sonora et dulcis, cui tota erat et est insita musica Patris, universa sapientia Dei. Octo chordis antiquitus citharae fiebant, et quae per primam, eadem vox resonabat per octavam, secundum musicae naturalem vim, quia tantum septem sunt discrimina vocum et octava vox eadem quae prima est, quod cantatoribus peritis, id est musicis, non incognitum est, et quod non minime delectat in ista beatitudinum cantilena, quae prima, eadem octava sententia est: *quoniam ipsorum est regnum caelorum*.”

⁵⁸ Cf. Rupert of Deutz, *Commentariorum de operibus...*, op. cit., V.23, PL 167, 1260-1261. “Primo ut sciamus, quia non semper spiritus aderat prophetis praeter unum prophetam, magnum prophetarum Dominum, cui nunquam spiritus defuit, cujus hoc proprium signum fuit: ‘Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto’. Qui enim dicit, ‘nunc adducite mihi psalten’, claret quia non habet propheticam gratiam in se manentem, cujus invocans adventum per cantum psaltae se praeparat in occursum. Deinde ex hoc discimus quantum cum divinae laudis

Summarising, then, Rupert considers the Trinity as the source of all human arts, including music (whose ratios and proportions were given, in his view, by God to Abraham). He repeatedly interprets the cithara as a symbol for the human body, and especially for the Body of Christ (intended both as his human flesh and as his mystical Body). He speaks of the “Father’s music” on several occasions and considers Christ as the “New Song.” He further likens the cithara’s strings to the Beatitudes and to the gifts of the Spirit and suggests that the Spirit is “called” into the hearts of the believers through the practice of sacred music.

It comes as no (great) surprise, therefore, that the interconnection between music and Trinity became, for Rupert, not only a matter of theological reflection, but also of a properly mystical experience. In ca. 1100 (i.e. several years prior to Rupert’s *De Trinitate*), he had two consecutive visions, the first having an intense musical dimension, and the second describing an apparition of the Trinity. As Böespflug points out, it is likely that Rupert’s vision is the first, in Western Christianity, in which the Triune God appeared “visibly” to a mystic.⁵⁹ In the first of the two visions we are currently discussing, Rupert was lying in his bed, and felt an intense desire to worship the Trinity. He was under the impression that he got up and ran to the monastery’s church in haste; however, he found that the church had been turned into the heavenly court. In two different points of the church, two groups of people were singing two Psalms: one was the penitential Psalm 50 (*Miserere mei Domine*), and the other invoked God as light (*Dominus illuminatio mea*, Ps. 27). Rupert’s bliss was not untroubled, though; in a corner of the church, he saw a devil ready to assault him. On the following day, Rupert had once more the impression that he was going to the abbey’s church for matins. There, he saw three men, two of whom looked very old, and one was a youth of princely demeanour. One of the two elderly figures kissed Rupert’s hand, and Jesus (the handsome young man) defended him from the attacks of the devils. Rupert admits that he did not immediately recognise the three men as the three divine Persons; still, their

sermone musicae dulcedinis sonus ad invocandum proposit Spiritum sanctum. ‘Cum, inquit, caneret psaltes, facta est super eum manus Domini’. Movet enim intus musica vi quadam et potentia naturali spiritum hominis, et tum decenter convenit cum verbo vel sensu divinae laudis, concutit penetralia cordis, et illam quam accepit homo resuscitat in eo gratiam Spiritus Dei. Quod optime expertus est, et experiens primus psaltes inclytus dicit: ‘Os meum aperui, et attraxi spiritum.’”

⁵⁹ Cf. F. Böespflug, *La vision de la Trinité de Norbert de Xanten et de Rupert de Deutz*, “Revue des Sciences Religieuses” 71/2 (1997), pp. 205–229: 216.

words and gestures encouraged him in his activity as a writer of spiritual and theological texts.⁶⁰

Conclusions

Throughout this survey, we observed how musical concepts and ideas were creatively, skilfully and precisely employed by medieval authors and theologians in order to convey ideas, concepts and thoughts relating to the Trinitarian mystery. These could regard dogmatic and systematic aspects, perspectives on liturgy, spiritual exegeses of the Bible, discussions about theological aesthetics and the relationship between the Triune God's creative activity and human creativity expressing itself in the beauty of music. While this brief sample only represents the tip of a gigantic iceberg, that of spiritual and mystical theology where traces of "musical" views of the Trinity can be found, still it offers a meaningful view on the fecundity of the mutual relationships between a theological reflection on music and a "musical" perspective on the Trinity. In the medieval context, where symbolic theology was widely practised and analogy was generously employed in order to convey important spiritual insights, music provided Christian authors with formidable resources whose rich meaningfulness greatly helped theology in her quest for a language in which the unfathomable mystery of God's nature could be fathomed.

References

- Alighieri D., *The Divine Comedy*, transl. A. Mandelbaum, introduction E. Montale, notes P. Armour, New York 1995.
- Amadeus of Lausanne, *Amédée de Lausanne, Huit homélies mariales*, ed. J. Deshusses, Paris 1960.
- Amadeus of Lausanne, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vol. 118.
- Andemicael A., *The Music of God: Toward an Aesthetic Trinitarian Theology*, unpublished paper read at the Forum on Music and Christian Scholarship of the Society for Christian Scholarship in Music, Yale University (New Haven CT), 14th February 2013 (courtesy of the author).
- Augustine, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vol. 32.
- Augustine of Hippo, *De Civitate Dei Libri XI-XXII*, eds. B. Dombart, A. Kalb, Wiesbaden 1993.

⁶⁰ For Rupert's description of his vision, see: Rupert of Deutz, *De gloria et honore filii hominis super Mattheum XII (On the glory and honour of the Son of Man, on Matthew 12)*, PL 168, 1591–1592.

- Bent M., *Magister Jacobus de Ispania, author of the Speculum musicae*, Farnham 2015.
- Bernard of Clairvaux and Amadeus of Lausanne, *Magnificat: Homilies in Praise of the Blessed Virgin Mary*, transl. M.-B. Saïd, G. Perigo, introduction C. Waddell, Kalamazoo MI 1979.
- Bertoglio C., *Musical Scores and the Eternal Present: Theology, Time, and Tolkien*, Eugene OR 2021.
- Bœspflug F., *La vision de la Trinité de Norbert de Xanten et de Rupert de Deutz*, "Revue des Sciences Religieuses" 71/2 (1997), pp. 205–229.
- Bonaventure, *Breviloquium*, transl. D.V. Monti, Saint Bonaventure NY 2005.
- Bonaventure of Bagnoregio, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, In secundum librum sententiarum*, ed. Fathers of the Collegium a S. Bonaventura, Quaracchi 1885, 1891, 1892.
- Bosham H., *Herberti de Boseham Opera quae extant omnia*, ed. I.A. Giles, vol. 2, Oxford 1846.
- Casarella P.J., *Carmen Dei: Music and Creation in Three Theologians*, "Theology Today" 62 (2006), pp. 484–500.
- Copeland R., Sluiter I., *Medieval Grammar and Rhetoric: Language and Literary Theory, AD 300–1475*, Oxford 2012.
- Fernicola G., *Teologia ed esegesi nei commenti biblici di Ruperto di Deutz*, PhD thesis, University of Salerno and Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 2009.
- Gellrich J., *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction*, Ithaca NY 1985.
- Gillette A.E., *Depicting the Sound of Silence: Angel-Musicians in Trecento Sacred Art*, PhD thesis, Temple University, 2016.
- Godwin J., *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Vermont 1993.
- Hayes Z., *Bonaventure's Trinitarian Theology*, [in:] *A Companion to Bonaventure*, eds. J.M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann, J. Goff, Leiden 2014, pp. 189–246.
- Honorius of Autun, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vol. 172.
- Innocent III, *Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro altaris mysterio)*, ed. and transl. S. Fioramonti, M. Sodi, Rome 2002.
- Isidore of Seville, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vol. 82.
- Isidore of Seville, *Isidori Hispalensis Episcopi: Etymologiarum sive Originum, vol. 1, Libros I–X*, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911.
- Jacobus Leodiensis, *Jacobi Leodiensis Speculum musicae*, ed. R. Bragard, Rome 1955.
- McKenna T.J., *Bonaventure's Aesthetics: The Delight of the Soul in Its Ascent to God*, London 2020.
- Pope Innocent III, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vol. 217.
- Richard of St Victor, *De Trinitate*, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vol. 196.
- Richard of St Victor, *On the Trinity*, transl. R. Angelici, Eugene OR 2011.
- Richard of St Victor, *Richard de Saint-Victor: De Trinitate*, ed. J. Ribailier, Paris 1958.
- Richard of St Victor, *The Twelve Patriarchs; The Mystical Ark; Book Three of The Trinity*, transl. G.A. Zinn, preface J. Châtillon, New York 1979.
- Rupert of Deutz, [in:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, vols. 167–170.
- Socrates, *Historia Ecclesiastica*, [in:] *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1864, vol. 67.
- Spargo E.J.M., *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*, Saint Bonaventure NY 1953.

Spitzer L., *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word 'Stimmung'. Part II, "Traditio"* 3 (1945), pp. 307–364.

CHIARA BERTOGLIO (PROF.) – has degrees in Piano (Conservatory of Turin, Accademia di S. Cecilia), musicology (University of Venice, PhD Birmingham), and Theology (Rome S. Anselmo/Tor Vergata, University of Nottingham). She is the author of numerous articles and some monographs on subjects relating to the theology of music. Her *Reforming Music: Music and the Religious Reformations of the Sixteenth Century* (De Gruyter 2017) received the RefoRC Award in 2017 and was a finalist at the EUARE Alberigo Prize. Her most recent monograph, *Musical Scores and the Eternal Present. Theology, Time and Tolkien* was issued by Pickwick in 2021. She is a regular contributor to the EBR (Encyclopedia of the Bible and of Its Reception, De Gruyter) and she contributed the Chapter on the Trinity within the forthcoming *Oxford Handbook of Music and Christian Theology*. She is Full Professor of Piano at the Conservatory of Cuneo and teaches at the Theological Universities of Turin, Florence (FTIC) and Bologna (FTER).

Sławomir Kowalski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
slawek_k@vp.pl
ORCID: 0009-0009-1551-3320

Przejawy funkcjonowania Ruchu Światło-Życie w diecezji legnickiej w latach 1992–2014

Forms of Functioning of the Light-Life Movement in the Diocese of
Legnica from 1992 to 2014

ABSTRACT: The history of the Church is the history of smaller or larger communities. It is in a community that offers security, support, affirmation and strengthening that we come closest to God and to our neighbours. An example of such a community in which the Christians could find their place, and open up to a relationship with the Lord, is the Light-Life Movement, to which this paper is dedicated. The article draws attention to the necessity of human, spiritual, intellectual and liturgical formation, which were conducted in the Light-Life Movement. The author investigated retrospectively the fruits of this movement in the Diocese of Legnica in selected parishes. The fundamental events connected with the Oasis formation were recalled and put in order on the basis of an analysis of documents from the Movement files located in the Archives of the Curia of the Diocese of Legnica or in the Archives of the Higher Theological Seminary. Among others, the following documents were examined: manuscripts of sermons, conferences, catecheses, plans for retreats, trips, decrees, reports, which helped to assess the value of the work initiated by Rev. Franciszek Blachnicki.

KEYWORDS: Light-Life Movement, organisation of the oasis movement, structure of the oasis movement, deuterocatechumenate, oasis formation, oasis retreats, small group, community days, diaconia, diocese of Legnica

ABSTRAKT: Historia Kościoła to historia wspólnot – mniejszych lub większych. To we wspólnocie, która zapewnia bezpieczeństwo, wsparcie, utwierdzenie i umocnienie, człowiek najbardziej zbliża się do Boga i do bliźniego. Jedną z takich wspólnot, w których chrześcijanin może znaleźć swoje miejsce i otworzyć się na relację z Panem Bogiem, jest ruch Światło-Życie – inicjatywa, której zostało poświęcone niniejsze opracowanie. W artykule zwrócono uwagę na konieczność formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej, liturgicznej realizowaną w ruchu Światło-Życie. Autor spojrzął z perspektywy czasu na owoce funkcjonowania Ruchu w diecezji legnickiej w wielu

parafiach. Przypomniano i uporządkowano zasadnicze wydarzenia związane z oazową formacją. Dokonano tego, opierając się na analizie dokumentów z teczek znajdujących się w archiwum kurii diecezji legnickiej czy Wyższego Seminarium Duchownego. Zbadano m.in.: rękopisy kazań, konferencji, katechez; plany rekolekcji, wyjazdów; dekrety i sprawozdania, które pomogły ocenić wartość dzieła zainicjowanego przez ks. Franciszka Blachnickiego.

SŁOWA KLUCZOWE: Ruch Światło-Życie, organizacja oazy, struktura oazy, deuterokatechumenat, formacja oazowa, rekolekcje oazowe, mała grupa, dni wspólnoty, diakonia, diecezja legnicka

Wstęp

Człowiek, który w swoim życiu nie doświadczy wielkiego skarbu, jakim jest wspólnota ludzi podążających za Bogiem, nigdy w pełni nie wypłynie na głębię wiary i miłości do Boga. Charyzmatyczne ruchy to ogromnym skarb Kościoła. W odpowiedni sposób prowadzone i koordynowane, mogą wydać wspaniałe owoce nawrócenia. Z łatwością można konstatować, że człowiek współczesnego świata potrzebuje nie tyle tradycyjnego duszpasterstwa, co z jednej strony indywidualnego podejścia, z drugiej zaś grupy, niejako na wzór plemienia, która go przyciąga, i uznania poznanych w tej grupie prawd za własne odkrycie, z którym poczuje pełną identyfikację. W obecnych czasach w jeszcze większym stopniu, niż miało to miejsce kiedyś, istnieje potrzeba ruchów kościelnych niosących konkretny przekaz.

Jednym z nich jest Ruch Światło-Życie¹. Dlatego w niniejszym opracowaniu próbuję ukazać, jak pryncypialny wpływ na kształtowanie młodego człowieka miało i wciąż to stowarzyszenie. A jest to ruch z natury swej osobiście angażujący; inicjatywa, której celem jest kształtowanie świadomego człowieka wiary, przekładającego osobiste spotkanie z Jezusem na relację z bliźnim.

Głównym celem Ruchu jest dzieło formacji wewnętrznej ludzi wierzących i budowanie wspólnoty Kościoła. Charakterystyczne hasła, które odnajdujemy na tej drodze, to: Nowy Człowiek, Nowa Wspólnota i Nowa Kultura. Odnowienie człowieka, a co za tym idzie odnowienie wspólnoty Kościoła, dokonuje się przez wchodzenie w coraz głębszą relację z Jezusem i realizację duchowości właściwej stowarzyszeniu. Cechy tejsze duchowości oddają zaś tzw. Drogowskazy Nowego

¹ Zob. J. Krucina, *Rola stowarzyszeń chrześcijańskich w kształtowaniu moralności publicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15/1 (2007), s. 53–64.

Człowieka². Takie podejście i tego rodzaju działania mogą rozbudzić w człowieku odpowiedzialność za wspólnotę Kościoła partykularnego, do którego należy.

Próbując ukazać strukturę i organizację Ruchu, od razu można stwierdzić, że jest on mocno zakotwiczony w działalności Kościoła. Jak Kościół hierarchiczny posiada swoje struktury, na czele z biskupem Rzymu, bez których nie byłoby możliwe Jego funkcjonowanie, tak działalność każdego ruchu czy stowarzyszenia domaga się usystematyzowania. Dlatego wypada pamiętać, że inicjatywy wspólnotowych nie tworzą miejsca, lecz grupy ludzi, które można określić jako małe społeczności współżyjące w ramach czasowych i przestrzennych. Mowa tu o pewnej strukturze, która warunkuje możliwość zawiązania i zrealizowania wspólnoty w znaczeniu eklesjalnym i nadprzyrodzonym, co stanowi główny cel proponowanej metody rekolekcyjnej Ruchu.

Główną cechą omawianej struktury jest podział ilościowy na oazy małe, średnie i wielkie oraz podział służb i zadań członków Ruchu³. Naczelną zasadą istniejących w jego ramach struktur jest idea jedności, wyrażona w samym symbolu „światło-życie” – znaku jedności. Zrozumienie charyzmatu Ruchu nie jest możliwe bez przyjęcia prawdy, że to Duch Święty sprawia jedność światła i życia. Nie istnieje światło, które nie jest życiem, ani życie, które nie jest poddane światłu. Posługa światłu, które jest życiem, wymaga stałej służby – diakonii, co potwierdzają słowa Jezusa – „nie przyszedł, aby mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28).

W 1979 roku, czyli 25 lat po powstaniu Ruchu, założyciel ks. Franciszek Blachnicki chciał przeprowadzić (i ten cel osiągnął) odnowę wspólnoty poprzez wprowadzenie siedmiu diakonii: wyzwolenia, ewangelizacji, deuterokatechumenatu, liturgii, domowego kościoła, modlitwy, wspólnoty lokalnej⁴. Jedność, która ma być budowana w Ruchu, powinna realizować się w Kościele i świecie, dlatego istnieją różne formy troski o jej zachowanie: codzienna modlitwa podczas rekolekcji w intencji Kościoła i świata; Dzień Wspólnoty, który odbywa się w trzynastym dniu rekolekcji; różnorakie spotkania odpowiedzialnych za Ruch, m.in. Oaza Rekolekcyjna Diakonii Jedności, Dzień Światła, Kongregacja Odpowiedzialnych, Centralna Oaza Matka, Podsumowanie Oaz Żywego Kościoła, spotkania Krajowego Kolegium, Dni Wspólnoty czy Dni Jedności⁵.

² Zob. M. Mendyk, *Ruch Światło-Życie*, [w:] *W trosce o wiarę. Dziesięciolecie diecezji legnickiej*, red. S. Regmunt, B. Drożdż, Legnica 2002, s. 457.

³ Zob. F. Blachnicki, *Co to jest oaza*, Kraków 2014, s. 55.

⁴ Zob. R. Derewenda, *Dzieło wiary: historia Ruchu Światło-Życie 1950–1985*, Kraków 2010, s. 166–167.

⁵ Zob. *Charyzmat Ruchu Światło-Życie. Próba opisu. Tekst roboczy na Nadzwyczajną Kongregację Odpowiedzialnych 30.IV–3.V 1993*, red. A. Reda, Lublin 1992, s. 59–60.

Centralnymi władzami Ruchu są trzy podmioty: moderator generalny Ruchu Światło-Życie, Centralna Diakonia Jedności Ruchu Światło-Życie i Kongregacja Diakonii Ruchu Światło-Życie. Zatem na czele formacji i służącej jej Diakonii stoi moderator, który kieruje pracami Ruchu i je koordynuje, a także w razie potrzeby reprezentuje go na zewnątrz; jest to zatem główna osoba odpowiedzialna za funkcjonowanie wspólnoty. Dodatkową pomocą w kierowaniu Ruchem oraz Diakonią służy Krajowe Kolegium Moderatorów złożone z moderatorów diecezjalnych i zakonnych pod przewodnictwem moderatora generalnego, który jest powoływany przez KEP na sześć lat⁶. Na szczeblu diecezjalnym natomiast istotną rolę odgrywa moderator diecezjalny, który odpowiada za funkcjonowanie i kieruje pracami Diakonii Diecezjalnej. Ponadto ma troszczyć się o rozwój wspólnot i gałęzi na terenie diecezji, dbać o ich zgodność z charyzmatem całego Ruchu. Jak wskazuje statut stowarzyszenia, moderatora diecezjalnego powołuje biskup diecezjalny na czteroletnią kadencję.

Diecezjalna Diakonia Jedności składa się z następujących członków: pary diecezjalnej Domowego Kościoła i moderatora diecezjalnego Domowego Kościoła, moderatorów diecezjalnych diakonii specjalistycznych, ekonoma diecezjalnego diakonii, przedstawicieli instytutów i stowarzyszeń w ramach Ruchu na terenie diecezji, osób wybranych na trzyletnią kadencję przez Diecezjalną Kongregację⁷. Aby ubiegać się o członkostwo w diakonii, niezbędne jest spełnienie następujących warunków: odbycie formacji podstawowej Ruchu według programów ustalonych dla stanu i powołania, uczestnictwo w życiu i pracy wspólnoty, członkostwo w Krucjacie Wyzwolenia Człowieka, ukończony osiemnasty rok życia⁸.

Celem tej pracy jest uwypuklenie roli, jaką ma odgrywać członek Ruchu w swoim Kościele. Rozprawa pod względem topograficznym obejmuje teren diecezji legnickiej, a ram chronologicznych lata 1992–2014, zatem od erygowania diecezji do jubileuszowego roku czterdziestolecia wprowadzenia pełnej formy rekolekcji piętnastodniowych. Na rok 2014 przypadł ponadto dwudziesty jubileusz rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego ks. Blachnickiego na szczeblu diecezjalnym. Wykorzystane metody można określić jako historyczno-krytyczną oraz analityczno-syntetyczną⁹.

⁶ Zob. *Statut Stowarzyszenia Diakonia Ruchu Światło-Życie*, <https://www.oaza.pl/statut-stowarzyszenia-diakonia-ruchu-swiatlo-zycie> [dostęp: 25.06.2023], s. 7–8.

⁷ Zob. *Statut Stowarzyszenia...*, dz. cyt., s. 16–17.

⁸ Zob. *Statut Stowarzyszenia...*, dz. cyt., s. 20.

⁹ Warto nadmienić o badaniach, które w różny sposób dotyczyły kwestii związanych z Ruchem. Godne przywołania są m.in. następujące opracowania: P. Oskwarek, *Drogi poznania Kościoła*, Kraków 2012; P. Oskwarek, *Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2012;

Działalność Ruchu w latach 1992–2014

„Rezultatem formacji podstawowej członków Ruchu jest świadomość odpowiedzialności za sprawy Kościoła i świata, która wyraża się w podejmowaniu służby na rzecz Ruchu i wspólnot lokalnych”¹⁰. Fundamentalną rolę odgrywają moderatorzy diecezjalni. Od ustanowienia diecezji decyzją Jana Pawła II z bulli *Totus Tuus Poloniae populus* (25 marca 1992) do 2014 roku moderatorami diecezjalnymi byli: ks. Marek Adaszek (1997–2003)¹¹, ks. Piotr

P. Smoliński, *Ożywienie parafii przez Ruch Światło-Życie* (praca magisterska); K. Najman, *DeuteroKatechumenalna droga Ruchu Światło-Życie jako forma zastosowania katechumenalnej tradycji Kościoła* (praca magisterska); M. Pasińska, *Wpływ Ruchu Światło-Życie na odnowę Kościoła w Polsce w latach 1954–2000* (praca magisterska); Ł. Kociołek, *Eklezjologia w ujęciu ks. F. Blachnickiego* (praca magisterska); W. Kowalewska, *Eklezjologia eucharystyczna w ujęciu ks. F. Blachnickiego* (praca magisterska).

¹⁰ *Charyzmat i duchowość Ruchu Światło-Życie*, Krościenko nad Dunajcem 2002, s. 5.

¹¹ Urodzony 18.09.1948 r. w Zgorzelcu; syn Adama i Kazimiery z domu Krawczyńskiej. W latach 1955–1962 uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Zgorzelcu, następnie w latach 1962–1967 do Technikum Górniczego Ministerstwa Górnictwa i Energetyki. W 1967 r. wstąpił do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, które ukończył w 1973, uzyskując magisterium z teologii, na podstawie pracy *Idea prologu czwartej Ewangelii*. Świecenią diakonatu przyjął 9.03.1974 w tej samej świątyni. Pierwszą placówką, do której skierowano ks. M. Adaszka, była parafia św. Jerzego w Dzierżoniowie. Pracował w niej przez trzy lata do roku 1977. Następnie został skierowany do pracy w parafii św. Bonifacego w Zgorzelcu. W trakcie pobytu na parafii w Dzierżoniowie zorganizował w 1976 r. rekolekcje dla Ruchu Światło-Życie. Tę samą inicjatywę podjął na następnej placówce, w Zgorzelcu, w 1977 r. W 1978 r. został skierowany na studia specjalistyczne do Rzymu w Papieskim Instytucie Liturgicznym. Podczas pobytu w Rzymie obronił pracę licencjacką pt. *Celebracja Eucharystyczna uczt Eschatologicznej*, a następnie dysertację doktorską pt. *Il Convito celebrato e l'escatologia Domenica 28 per annum Ciclo A*. Później, 10.09.1983 r., został skierowany do pracy w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, gdzie objął jednocześnie funkcję prefekta. Był adiunktem przy Katedrze Liturgiki i Kultury Muzycznej Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym. Ponadto został powołany na zastępcę ojca duchownego kapłanów Archidiecezji Wrocławskiej, a od 1994 r. został członkiem Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej. Następnie 2.01.1985 r. mianowano go ojcem duchownym w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. W 1991 r. za już widoczne zasługi dla diecezji został odznaczony tytułem kanonika gremialnego RM (łac. *Rochettum et Mantoletum*), przysługiwał mu zatem przywilej noszenia rokiety i mantoletu. W 1993 r. ekskardynował się do nowo powołanej diecezji legnickiej. Był wykładowcą na Pomaturalnym Studium Katechetycznym w Jeleniej Górze-Cieplicach z zakresu liturgiki. W 1992 r. został wybrany na sekretarza Wydziału Duszpasterskiego Diecezji Legnickiej, a od 27.08.1992 r. pełnił funkcję ojca duchownego kapłanów i kandydatów do kapłaństwa diecezji legnickiej; 31.05.1993 r. powołano go na sekretarza diecezjalnego komisji ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego. Później, 1.09.1993 r., został ustanowiony ojcem duchownym

Smoliński (2003–2009)¹², ks. Łukasz Kociołek (2009–2012)¹³, ks. Jacek Wojeński (2012–2019)¹⁴.

w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy, zaś 19.11.1993 otrzymał tytuł kapelana honorowego Jego Świątobliwości. W 2007 r. został członkiem Komisji ds. Kultu Bożego I Synodu Diecezji Legnickiej. Pełnił powierzone mu funkcje i obowiązki do 13.10.2008 r., kiedy to po 18 latach walki z chorobą nowotworową odszedł do Pana. Zob. Archiwum Kurii Diecezji Legnickiej (dalej: AKDL), Teczka personalna: ks. M. Adaszek.

¹² Urodził się 2.01.1968 r. w Głuszycy, jako syn Jana i Eleonory z domu Hebda. Uczęszczał do Szkoły Podstawowej nr 1 w Boguszowie, następnie do Liceum Ogólnokształcącego nr 1 w Wałbrzychu. W 1987 r. zdał egzamin maturalny oraz wstąpił do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Święcenia diakonatu przyjął 22.06.1992 r. w Katedrze Wrocławskiej, święcenia presbiteratu zaś otrzymał 22.05.1993. Jako neoprezbiter został 28.06.1993 skierowany do parafii św. Jerzego w Wałbrzychu, gdzie pełnił funkcję wikariusza, przez trzy lata, kiedy to 25.06.1996 r. został skierowany do parafii św. Michała Archanioła w Polkowicach. Następnie 14.02.1999 przeniesiono go do parafii św. Wojciecha w Jeleniej Górze, a 25.06.2003 r. został mianowany moderatorem diecezjalnym Ruchu Światło-Życie, którą to funkcję pełnił do 2009 r. W 2005 r., 27.06, objął kolejną placówkę parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Legnicy, a 28.06.2007 został powołany na członka Komisji ds. Młodzieży I synodu Diecezji Legnickiej. Urząd proboszcza objął 23.06.2008 r. w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Świerzawie. Dodatkowo 30.10 tegoż roku został zamianowany na urząd wicedziekana dekanatu Świerzawa. Później, 1.01.2011 r., kiedy diecezję legnicką zgodnie z dekretem bpa Stefana Cichego podzielono na tzw. rejon, został wyznaczony na sekretarza rejonu Jelenia Góra – Kamienna Góra, zaś 1.11.2012 r. powierzono mu urząd dziekana dekanatu Świerzawa; zob. AKDL, Teczka personalna: ks. Piotr Smoliński.

¹³ Urodził się 29.09.1981 r. w Świdnicy, w rodzinie Roberta i Małgorzaty z domu Zabłockiej. Uczęszczał do Szkoły Podstawowej nr 2 w Świebodzicach oraz do Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Świebodzicach. W 2000 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Legnicy. Święcenia diakonatu przyjął 25.06.2005 w Katedrze Legnickiej, 20.05.2006 r. zaś przyjął święcenia presbiteratu. Pierwszą parafią od 2006 r. była wspólnota Matki Bożej Królowej Polski w Polkowicach. W 2007 r. został powołany na członka Komisji ds. Młodzieży I synodu Diecezji Legnickiej. Rozpoczął studia licencjackie na Wydziale Teologii Diecezji Opolskiej, które zakończył w 2010 r.; był to etap na drodze otrzymania tytułu naukowego doktora teologii. W 2009 r. wstąpił jako członek do Stowarzyszenia Unii Kapłanów Chrystusa Sługi. W 2010 r. zgodnie z wolą bpa legnickiego został mianowany wikariuszem parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja w Bolesławcu, a następnie od 2012 r. pracę duszpasterską prowadził w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Lubaniu. Funkcję moderatora diecezjalnego objął w 2009 r. i pełnił ją do 2012 r. W 2013 r. został mianowany kapłanem Straży Granicznej. Zob. AKDL, Teczka personalna: ks. Ł. Kociołek.

¹⁴ Urodził się 5.06.1979 r. w Jaworze, jako syn Józefa i Marii z domu Czukiewskiej. Uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Polkowicach oraz do Salezjańskiego Liceum Ogólnokształcącego im. św. Jana Bosko w Lubinie. Egzamin maturalny zdał 22.05.1998 r., później wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Legnicy. Po odbyciu formacji duchownej i intelektualnej przyjął święcenia diakonatu 21.06.2003 r. w Katedrze Legnickiej, święcenia presbiteratu otrzymał 22.05.2004 r. w tej samej katedrze z rąk bpa Tadeusza Rybaka.

Pierwszych wzmianek o funkcjonowaniu Ruchu w diecezji można doszukać się już w 1992 roku. Jak odnotowano w Archiwum Kurii Diecezji Legnickiej, 14 listopada 1992 roku odbyło się spotkanie księży moderatorów Ruchu w parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski w Legnicy¹⁵. W tymże roku zorganizowano również rekolekcje wakacyjne. W Biedrzychowicach prowadził je ks. Wojciech Wołowicz, w Kopańcu – ks. Andrzej Płaza, we Lwówku Śląskim – ks. Piotr Sroczyński, w Piechowicach i Sobocie – ks. Władysław Sanak. Ks. Marek Adaszek przeprowadził ćwiczenia duchowe Oazy Żywego Kościoła trzeciego stopnia w Rzymie, w których uczestniczyło 30 osób¹⁶.

Natomiast 1 czerwca 1993 roku odbył się Dzień Wspólnoty Moderatorów Ruchu w parafii pw. św. Wojciecha w Jeleniej Górze. Spotkanie miało miejsce przed rozpoczęciem wakacyjnych rekolekcji oazowych. Na 5 czerwca tegoż roku zaplanowano Diecezjalną Oazę Matkę (DOM) w celu przekazania misji, świec i teczek z materiałami Ruchu Światło-Życie na czas oaz. Spotkanie zorganizowano w kościele pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Legnicy. Tego samego roku odbył się także Dzień Wspólnoty Ruchu w Krzeszowie¹⁷.

W 1993 roku miała miejsce pierwsza wakacyjna tura rekolekcji przeprowadzona przez księży z diecezji lub odbywających się na jej terenie. Ćwiczenia duchowe metodą oazy Ruchu Światło-Życie prowadzili m.in. ks. Marek Adaszek od 26 czerwca do 12 lipca w parafii pw. św. Michała Archanioła w Michalicach

W 2004 r. został mianowany wikariuszem parafii św. Piotra i Pawła w Nowogrodźcu. W 2006 r. rozpoczął studia niestacjonarne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Instytucie Formacji Teologiczno-Pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL oraz formacji w centrum Ruchu Światło-Życie im. F. Blachnickiego. W 2007 r., 28.06, został wybrany na członka Komisji ds. Młodzieży I Synodu Diecezji Legnickiej. Tego samego roku został przeniesiony na parafię św. Jadwigi w Złotoryi. W 2009 r. rozpoczął studia doktoranckie, specjalizacja katechetyczna na Wydziale Teologii Pastoralnej KUL, które ukończył obroną pracy doktorskiej. W 2009 r. wstąpił do Stowarzyszenia Unii Kapłanów Chrystusa Sługi. W 2012 r. mianowany został kanonikiem RM. Od 2.07.2012 pełnił funkcję Diecezjalnego Moderatora Ruchu. Ponadto 25.09.2009 r. został członkiem Rady Duszpasterskiej, a 26.05.2014 r. podjął pracę duszpasterską w kolejnej parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Leśnej. Zob. AKDL, Teczka personalna: ks. J. Wojeński.

¹⁵ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. M. Adaszka do Księży Moderatorów Ruchu Światło-Życie z 23.10.1992 r., k. 1.

¹⁶ Zob. Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej (dalej: WSD Legnica), *M. Adaszek*, teczki: OŻK 1992; Oazy w 1992 roku; Oaza Żywego Kościoła III^o Roma 1992, Legnica–Wrocław.

¹⁷ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. M. Adaszka do Księży Moderatorów Ruchu Światło-Życie z dn. 19.05.1993 r., k. 3.

koło Namysłowa¹⁸ oraz ks. Andrzej Płaza w parafii św. Antoniego Padewskiego w Kopańcu. Od 15 do 30 lipca skupieniu duchowemu przewodniczył ks. Władysław Sanak w Michałowicach koło Jeleniej Góry, ks. Ryszard Wołowski na terenie parafii Wniebowzięcia NMP i św. Maternusa w Lubomierzu, ks. Andrzej Szarzyński w domu Sióstr Elżbietanek w Krzeszowie. Od 14 do 30 sierpnia rekolekcje prowadził ks. Jarosław Święcicki na terenie parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Bożkowie koło Nowej Rudy, natomiast 3–19 sierpnia ks. Bogdan Żygadło w parafii św. Michała Archanioła w Michalicach.

Pierwszy Dzień Wspólnoty Moderatorów Ruchu w diecezji odbył się 15 marca 1993 roku. Ustalono wówczas datę kolejnego spotkania oraz podano dokładny plan. Odbyło się ono kilka dni później, 27 marca, w parafii św. Jerzego w Wałbrzychu. Ponadto tego samego roku miało miejsce Święte Triduum Paschalne na sposób rekolekcji dla uczestników Ruchu po oazie drugiego stopnia¹⁹.

Na podstawie zebranych danych można stwierdzić, że w 1994 roku funkcjonowały na terenie ówczesnej diecezji legnickiej wspólnoty Ruchu w parafiach:

- Boguszów-Gorce pw. św. Trójcy – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;
- Bolesławiec pw. Chrystusa Króla – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Jawor pw. św. Marcina – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Jelenia Góra pw. św. Wojciecha – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Kamienna Góra pw. Matki Bożej Różańcowej – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Legnica pw. św. Jana Chrzciciela – wspólnoty formujące rodziny;
- Legnica pw. Matki Bożej Królowej Polski – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Legnica pw. św. Trójcy – wspólnoty formujące rodziny;
- Lubin pw. św. Jana Bosko – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;
- Lubin pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – wspólnoty formujące rodziny;
- Lubin pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa – wspólnoty formujące rodziny;
- Lubin pw. Matki Boskiej Częstochowskiej – wspólnoty formujące rodziny;
- Lubin pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;

¹⁸ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo bpa A. Dyczkowskiego do ks. M. Adaszka z dn. 3.06.1993 r., k. 4.

¹⁹ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. M. Adaszka do Księży Moderatorów Ruchu Światło-Życie z dn. 15.03.1993 r., k. 11.

- Piechowice pw. św. Antoniego – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;
- Strzegom pw. św. Piotra i Pawła – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Sulików pw. Podwyższenia Krzyża – wspólnoty formujące rodziny;
- Szczawno-Zdrój pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – wspólnoty formujące młodzież;
- Wałbrzych pw. Podwyższenia Krzyża – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;
- Wałbrzych pw. św. św. Piotra i Pawła – wspólnoty formujące rodziny;
- Wałbrzych pw. św. Jerzego – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Wałbrzych pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;
- Zgorzelec pw. św. Bonifacego – wspólnoty formujące rodziny, młodzież, dzieci;
- Zgorzelec pw. św. Józefa – wspólnoty formujące młodzież, dzieci;
- Zgorzelec pw. św. Jana Chrzciciela – wspólnoty formujące młodzież;
- Zgorzelec pw. św. Jadwigi Śląskiej – wspólnoty formujące dorosłych, młodzież, dzieci²⁰.

Zsumowanie powyższych danych pokazuje, że Ruch funkcjonował w 25 parafiach na 273 istniejące wówczas w diecezji legnickiej²¹, czyli w przybliżeniu w 10% tamtejszych placówek duszpasterskich diecezjalnych i zakonnych.

Rok 1995 przyniósł kolejne ćwiczenia duchowe – wakacyjne oazy pierwszego stopnia, które odbyły się 15–31 lipca w Domu Caritas Diecezji Legnickiej w Piechowicach. Poprowadził je ks. Adaszek²². W kolejnym roku zorganizowano rekolekcje wakacyjne prowadzone metodą Ruchu Światło-Życie m.in. 13–29 lipca w miejscowości Włosień na terenie parafii pw. Niepokalanego Serca NMP pod przewodnictwem ks. Marka Berdychowskiego SDB²³.

W 1997 roku Fundacja Światło-Życie, której założenie wiązało się ze wspieraniem Ruchu, nabyła Dom Rekolekcyjny w Kowarach z przeznaczeniem na

²⁰ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. W. Sanaka do bpa T. Rybaka, Parafie w Diecezji Legnickiej, w których są wspólnoty Ruchu Światło-Życie z 1994 r., k. 14.

²¹ Zob. *Kalendarz liturgiczny i skrócony schematyzm Diecezji Legnickiej na 1995 rok*, red. W. Mróz, P. Nowosielski, Legnica 1995.

²² Zob. WSD Legnica, *M. Adaszek*, teczki: OŻK 1995, Pismo ks. S. Regmunta do ks. M. Adaszka z dn. 14.06.1995 r.

²³ Zob. WSD Legnica, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. S. Regmunta do ks. M. Berdychowskiego z dn. 4.06.1996 r., k. 15.

Ośrodek Rekolekcyjny Ruchu Domowego Kościoła diecezji²⁴. W tym też roku odbyły się skupienia duchowe wakacyjne, m.in. we Włosieniu od 26 czerwca do 12 lipca prowadzone przez ks. Ryszarda Wołowskiego oraz 15–31 lipca przez ks. Adaszka. W Legnicy natomiast 15–31 lipca skupieniom przewodniczył ks. Remigiusz Tobera, a w Michalicach ks. Piotr Smoliński²⁵.

W roku 1998, 14–30 lipca, ks. Smoliński poprowadził rekolekcje Ruchu na terenie michalickiej parafii²⁶; ks. Ryszard Wołowski pojawił się w Sokołowsku, ks. Andrzej Jelonek w Łącku k. Jarosławca, ks. Adaszek 1–17 sierpnia we Włosieniu, zaś ks. Piotr Sałaga w Różance²⁷.

W 1999 roku także zorganizowano rekolekcje wakacyjne. Ks. Remigiusz Tobera od 16 lipca do 1 sierpnia prowadził je na terenie parafii pw. Matki Bożej Królowej Świata w Sokołowsku, ks. Smoliński w parafii pw. św. Michała Archaniola w Michalicach, zaś ks. Jelonek pw. Matki Bożej Królowej Pokoju w Gdyni. Od 3 do 19 sierpnia rekolekcjom na terenie parafii pw. św. Marcina w Jeleniej Górze – Sobieszowie przewodniczył ks. Robert Serafin, a od 1 do 15 września tego roku ks. Adaszek w Rzymie²⁸.

Rok 2000 również był czasem ćwiczeń duchowych oazowych – czy to na terenie diecezji, czy też prowadzonych przez kapłanów pochodzących z diecezji. Wszystkie rekolekcje odbyły się w terminie 15–31 sierpnia. Organizowali je: ks. Robert Serafin (Oaza Rodzin) w Krościenku, ks. Piotr Smoliński w Michalicach (OŻK drugiego stopnia), ks. Paweł Oskwarek w Bardzie Śląskim, ks. Remigiusz Tobera w Sokołowsku (obaj OŻK pierwszego stopnia), ks. Jerzy Jastrzębski w Zakopanem (OŻK zerowego stopnia) oraz ks. Adaszek we Włosieniu (KODA)²⁹. Na podstawie zapisków osobistych ks. Adaszka można stwierdzić, że prowadził rekolekcje dla Oazy Żywego Kościoła drugiego stopnia na terenie parafii pw. Imienia Najświętszej Maryi Panny w Kowarach od

²⁴ Zob. WSD Legnica, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. M. Wesołowskiego do bpa T. Rybaka z 20.11.1997 r., k. 16.

²⁵ Zob. WSD Legnica, M. Adaszek, teczki: OŻK 1997, *Alumni uczestniczący w oazach rekolekcyjnych Ruchu Światło-Życie Diecezji Legnickiej – 1997 r.*

²⁶ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo bpa S. Regmunta do ks. P. Smolińskiego z dn. 7.07.1998 r., k. 17.

²⁷ Zob. WSD Legnica, M. Adaszek, teczki: OŻK 1998, *Alumni uczestniczący w oazach rekolekcyjnych Ruchu Światło-Życie Diecezji Legnickiej – 1998 r.*

²⁸ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Ruch Światło-Życie Rekolekcje 1999 r., k. 22.

²⁹ Zob. WSD Legnica, M. Adaszek, teczki: OŻK 2000, *Alumni uczestniczący w oazach rekolekcyjnych Ruchu Światło-Życie Diecezji Legnickiej – 2000 r.*

14 do 30 lipca 2001 roku³⁰. Ponadto w 2002 roku ks. Marek przewodniczył rekolekcjom wakacyjnym trzeciego stopnia w miejscowości Platerówka w parafii pw. Niepokalanego Serca NMP (od 14 do 30 lipca)³¹ oraz w 2003 roku w Lubomierzu (od 1 do 17 sierpnia)³².

W kwietniu 2004 roku dokonano spisu księży moderatorów i opiekunów wspólnot oazowych w diecezji. Wśród nich znaleźli się następujący kapłani: wspominani już Adaszek, Oskwarek, Smoliński, Serafin, Jastrzębski, a ponadto Tomasz Biszko, o. Jan Janus OFM Conv., Artur Kaproń, Dariusz Markowicz, Mirosław Owczarek SP, Krzysztof Swoboda, Marek Woźnicki, Piotr Żukowski, Ryszard Wołowski, Janusz Dereczenik oraz Wiesław Walendzik³³.

Podczas wakacji tegoż roku odbyły się na terenie diecezji rekolekcje formacyjne: od 26 czerwca do 12 lipca prowadzili je ks. Kaproń i ks. Markowicz w miejscowości Sobota koło Lwówka Śląskiego (pierwszego stopnia), zaś ks. Piotr Kot w Marianówce koło Bystrzycy Kłodzkiej; od 14 do 30 lipca ks. Oskwarek i ks. Grzegorz Wieszewski w Nowej Rudzie oraz ks. Swoboda w Janowicach Wielkich (pierwszego stopnia); ks. Adaszek 14–30 lipca we Lwówku Śląskim (trzeciego stopnia), zaś Kurs Oazowy Diakonii Animatorów (KODA) ks. Smoliński w Sobocie³⁴.

Księża diecezji organizujący piętnastodniowe rekolekcje oazowe podczas wakacji w 2005 roku to: od 25 czerwca do 11 lipca ks. Markowicz i ks. Kot (rekolekcje pierwszego stopnia w Krzeszówku koło Krzeszowa), ks. Przemysław Tur w Gniewoszowie koło Międzyzlesia – teren diecezji świdnickiej, ks. Oskwarek i ks. Wieszewski rekolekcje drugiego stopnia w Nowej Rudzie; od 13 do 29 lipca ks. Wojeński rekolekcje pierwszego stopnia w Nowej Rudzie i ks. Smoliński w Sobocie. Ponadto rekolekcjom drugiego stopnia przewodniczył ks. Swoboda w Krzeszówku, a trzeciego stopnia – ks. Adaszek w Strzegomiu³⁵.

Piętnastodniowe skupienia duchowe oazowe podczas wakacji w 2006 roku przeprowadzili: od 27 czerwca do 13 lipca pierwszego stopnia – ks. P. Oskwarek

³⁰ Zob. WSD Legnica, *M. Adaszek*, teczki: OŻK 2001 Oaza II stopnia, II turnus, Pismo ks. S. Regmunta do ks. M. Adaszka z dn. 6.07. 2001 r.

³¹ Zob. WSD Legnica, *M. Adaszek*, teczki: OŻK III⁰ Włosień 14–31 lipca 2002, Pismo ks. S. Regmunta do ks. M. Adaszka z dn. 3.06. 2002 r.

³² Zob. WSD Legnica, *M. Adaszek*, teczki: Oaza II⁰ Lubomierz 1–17 sierpnia 2003, Ramowy plan oazy II⁰ młodzieży i rodzin „Lubomierz 2003”.

³³ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Księża Moderatorzy i Opiekunowie Wspólnot Oazowych w Diecezji Legnickiej – Kwiecień 2004, k. 37.

³⁴ AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Księża Diecezji Legnickiej organizujący 15-dniowe rekolekcje oazowe w wakacje 2004 roku, k. 38.

³⁵ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Księża Diecezji Legnickiej organizujący 15-dniowe rekolekcje oazowe w wakacje 2005 roku, k. 39.

w Zakopanem; od 15 do 31 lipca pierwszego stopnia – ks. Wojciech Kubiak w Krzeszówku, ks. P. Smoliński w Piechowicach, ks. R. Serafin w Różance. Rekolekcje drugiego stopnia organizowali: ks. Jacek Wojeński w Krzydlinie Małej, ks. Tur na terenie Czech, ks. Adaszek w Bystrej Podhalańskiej. Od 1 do 17 sierpnia rekolekcje pierwszego stopnia prowadził ks. Tomasz Kwiecień w Sromowcach Niżnych³⁶.

Piętnastodniowe rekolekcje oazowe podczas wakacji w 2007 roku trwały od 14 do 30 lipca. Prowadzone były metodą oazy pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia. Rekolekcje pierwszego stopnia prowadził ks. Tur w Strachocinie, rekolekcje pierwszego i drugiego stopnia – ks. Smoliński w Krzeszowie, a trzeciego – ks. Wojeński w Krakowie. Od 31 lipca do 16 sierpnia rekolekcje trzeciego stopnia prowadził ks. Adaszek w Kowarach³⁷. Ponadto na przełomie lat 2007/2008 miało miejsce spotkanie sylwestrowe w formie rekolekcyjnej pod hasłem „Poza Kościołem nie ma zbawienia?”. Trwało ono kilka dni (28 grudnia 2007–1 stycznia 2008) i zostało zorganizowane przez ks. Piotra Kota i ks. Łukasza Kociołka w Ośrodku Rekolekcyjnym Domowego Kościoła w Kowarach³⁸.

Od 16 do 18 października 2009 roku w Ośrodku Rekolekcyjnym w Kowarach odbywały się rekolekcje tematyczne „Zachować dziedzictwo Sługi Bożego ks. F. Blachnickiego”. Organizacji podjęły się Dorota Seweryn i Grażyna Miąsik z Instytutu Niepokalanej Matki Kościoła³⁹. Od 4 do 6 grudnia 2009 roku rekolekcjom Oazy Modlitwy w Lwówku Śląskim przewodniczył ks. Wojeński⁴⁰. Na przełomie lat 2009/2010, od 29 grudnia do 1 stycznia, odbyła się Noworoczna Oaza Modlitwy „Moje życie jest życiem wiary” pod kierownictwem ks. Kota w domu Wyższego Seminarium Duchownego znajdującym się w Szklarskiej Porębie⁴¹.

W roku 2010 metodą Ruchu Światło-Życie zorganizowano rekolekcje zimowe. Od 2 do 5 lutego grupa zaangażowanych osób spotkała się podczas Oazy

³⁶ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Księża Diecezji Legnickiej prowadzący rekolekcje metodą Ruchu Światło-Życie w wakacje roku 2006, k. 40.

³⁷ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Księża Diecezji Legnickiej prowadzący rekolekcje metodą Ruchu Światło-Życie w wakacje roku 2007, k. 41.

³⁸ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. Ł. Kociołka do bpa S. Cichego z dn. 18.12.2007 r., k. 42.

³⁹ Zob. Ruch Światło-Życie Diecezji Legnickiej, *Zaproszenie na rekolekcje tematyczne, pt. Zachować dziedzictwo Sługi Bożego Ks. Franciszka Blachnickiego*, www.legnica.oaza.pl [dostęp: 15.01.2015].

⁴⁰ Zob. AKDL, *Oaza Modlitwy w Lwówku Śl.*, 18.10.2014 r., g. 9.49.

⁴¹ Zob. dane na nieistniejącej już stronie Ruch Światło-Życie Diecezji Legnickiej, *Noworoczna Oaza Modlitwy Moje życie jest życiem wiary*, www.legnica.oaza.pl (dalej: RDL) [dostęp: 18.10.2014].

Modlitwy w czeskiej Pradze z ks. Wojeńskim, zaś od 2 do 6 lutego ks. P. Smoliński prowadził rekolekcje zimowe w Świerzawie⁴². Tego samego roku od 1 do 4 kwietnia w parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski w Legnicy odbyły się rekolekcje w formie Triduum Paschalnego z ks. Serafinem⁴³. W trakcie wakacji organizowano rekolekcje pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia. Od 14 do 30 lipca ks. Smoliński służył wiernym podczas ćwiczeń duchowych pierwszego stopnia w Świerzawie, rekolekcje drugiego stopnia ONŻ w Olszówce prowadził ks. Wojeński, zaś trzeciego od 31 lipca do 16 sierpnia ks. Serafin w Krakowie, w ramach Centralnej Diakonii Oazy Rekolekcyjnej⁴⁴.

Sezon 2011 roku rozpoczął się już od ćwiczeń duchowych w okresie zimowym, które w Świerzawie od 12 do 16 grudnia 2010 roku zorganizował ks. Smoliński. Od 14 do 17 lutego ks. Wojeński kierował rekolekcjami pod hasłem „Apokalipsa – bać się czy mieć nadzieję?” w Pradze. Od 24 do 26 lutego skupienia zimowe dla członków służby liturgicznej w Szklarskiej Porębie poprowadził ks. Kociołek⁴⁵. Od 29 kwietnia do 3 maja odbywała się Oaza Rekolekcyjna Diakonii w Ośrodku Rekolekcyjnym w Kowarach z ks. Serafinem i Grażyną Miąsik z Instytutu Niepokalanej Matki Kościoła⁴⁶, zaś 11 czerwca Kongres Ruchów i Stowarzyszeń Diecezji Legnickiej w Krzeszowie, gdzie Ruch Światło-Życie prowadził animację liturgiczną⁴⁷. Tydzień później zorganizowano Diecezjalny Dzień Wspólnoty przed wakacyjnymi rekolekcjami w Ośrodku Rekolekcyjnym⁴⁸. Podczas wakacji odbyły się także ćwiczenia duchowe: od 27 czerwca do 13 lipca pierwszego stopnia we Wleniu z ks. Wołowskim, a 11–26 lipca pierwszego i drugiego stopnia w Świerzawie z ks. Smolińskim⁴⁹.

Pod koniec wakacji, 27 sierpnia, zorganizowano Diecezjalny Dzień Wspólnoty Ruchu Światło-Życie w kościele pw. Wniebowzięcia NMP i św. Mikołaja w Bolesławcu⁵⁰. W połowie października rozpoczęła się natomiast kolejna edycja Szkoły Animatora. Miejscem spotkań był Dom Chleba w Osłej koło Bolesławca. Zajęcia realizował ks. Kociołek. Miesiąc później, 4–6 listopada, miejsce miała Oaza Modlitwy pod przewodnictwem ks. Wojeńskiego w Domu

⁴² Zob. RDL, *Rekolekcje zimowe w Pradze, Rekolekcje zimowe w Świerzawie*.

⁴³ Zob. RDL, *Triduum Paschalne 2010*.

⁴⁴ Zob. RDL, *Rekolekcje wakacyjne*.

⁴⁵ Zob. RDL, *Rekolekcje zimowe w Szklarskiej Porębie*.

⁴⁶ Zob. RDL, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii w Kowarach*.

⁴⁷ Zob. RDL, *11 czerwca 2011 – Kongres Ruchów i Stowarzyszeń Diecezji Legnickiej*.

⁴⁸ Zob. RDL, *Diecezjalny Dzień Wspólnoty, Kowary*.

⁴⁹ Zob. RDL, *Rekolekcje wakacyjne 2011*.

⁵⁰ Zob. RDL, *27 sierpnia: Diecezjalny Dzień Wspólnoty*.

Rekolekcyjnym „Caritas” przy parafii Wniebowzięcia NMP w Lwówku Śląskim⁵¹. Od 29 grudnia 2011 do 1 stycznia wierni uczestniczyli w Noworocznej Oazie Modlitwy z ks. Radosławem Rotmanem – prezbiterem archidiecezji wrocławskiej – w Ośrodku Rekolekcyjnym w Kowarach⁵².

Kolejny rok formacyjny 2012 rozpoczął się od skupień duchowych 26–29 stycznia w Świerzawie. Prowadził je ks. Smoliński⁵³. Następnie spotkanie 3–5 lutego „Świętość – obciach czy wyróżnienie?” we Wleniu zorganizował ks. Wołowski⁵⁴. Przed rekolekcjami wakacyjnymi, 23 czerwca, odbył się Diecezjalny Dzień Wspólnoty w Świerzawie. Tradycyjnie miały miejsce wakacyjne ćwiczenia duchowe: od 30 czerwca do 16 lipca pierwszego stopnia we Wleniu z ks. Wołowskim; dalej 12–28 lipca w Świerzawie drugiego stopnia z ks. Smolińskim i przez dwa tygodnie od 20 lipca w Olszówce koło Rabki Zdroju z ks. Wojeńskim. Dzień Wspólnoty pierwszego turnusu rekolekcji wakacyjnych odbył się 13 lipca w Bazylice Mniejszej Św. Erazma i Pankracego w Jeleniej Górze. Punktem kulminacyjnym była uroczystość sprawowana Eucharystia pod przewodnictwem bp. Marka Mendyka⁵⁵.

Decyzją biskupa legnickiego Stefana Cichego nowym moderatorem diecezjalnym Ruchu 2 lipca 2012 mianowano ks. Wojeńskiego. Zastąpił ks. Kociółka, który pełnił tę funkcję przez trzy lata⁵⁶. W parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski w Legnicy 27 października odbyło się spotkanie z ks. Adamem Wodarczykiem – moderatorem generalnym Ruchu Światło-Życie⁵⁷. Było to niezwykle istotne wydarzenie dla legnickiej gałęzi Ruchu. Nowy moderator od 7 do 9 grudnia prowadził Ewangelizacyjną Oazę Modlitwy „Odnówić relacje z Jezusem” w Lwówku Śląskim⁵⁸. Od 30 do 31 grudnia w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej wierni razem z ks. Kotem zebrali się na Noworocznej Oazie Modlitwy „Tajemnica nocy betlejemskiej”⁵⁹.

Rok 2013 (28–31 stycznia) rozpoczęła Oaza Rekolekcyjna Animatorów Ewangelizacji w Ośrodku Rekolekcyjnym w Kowarach. Spotkanie prowadził ks. Wodarczyk razem z diakonią ewangelizacyjną⁶⁰. W tym samym czasie, bo od

⁵¹ Zob. RDL, *Szkoła Animatora i Oaza Modlitwy*.

⁵² Zob. RDL, *Noworoczna Oaza Modlitwy*.

⁵³ Zob. RDL, *Rekolekcje zimowe w Świerzawie*.

⁵⁴ Zob. RDL, *Świętość – obciach czy wyróżnienie?*.

⁵⁵ Zob. RDL, *Rekolekcje wakacyjne 2012 i Rekolekcje Dzień Wspólnoty pierwszego turnusu*.

⁵⁶ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. J. Wojeńskiego do bpa M. Mendyka z 12.10.2012 r.

⁵⁷ Zob. RDL, *Spotkanie z Moderatorem Generalnym*.

⁵⁸ Zob. RDL, *Ewangelizacyjna Oaza Modlitwy 7–9 XII 2012 r.*

⁵⁹ Zob. RDL, *Noworoczna Oaza Modlitwy, 20.10.2014 r.*

⁶⁰ Zob. RDL, *Oaza Rekolekcyjna Animatorów Ewangelizacji*.

27 do 29 stycznia, ks. Wołowski w Domie Chleba Dom w Osłej animował kolejne zimowe skupienie, pod hasłem „48 godzin dla Jezusa – młodzi w Roku Wiary”⁶¹. Ponad dwa tygodnie później, 16 lutego, odbył się Pierwszy Diecezjalny Dzień Skupienia Krucjaty Wyzwolenia Człowieka w parafii pw. św. Józefa Oblubieńca NMP w Olszynie⁶², zaś 19 maja zorganizowano Dzień Skupienia pod hasłem „Chcę prowadzić życie w Duchu Świętym” dla uczestników Szkoły Animatora oraz oazowiczów po drugim stopniu w parafii pw. św. Jadwigi Śląskiej w Złotorzy⁶³. Przed rozpoczynającymi się wakacjami, 15 czerwca, w legnickiej parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski zorganizowano Diecezjalną Oazę Matka⁶⁴. Podczas wakacji przeprowadzono zaś kolejne skupienia duchowe – Oazę Dzieci Bożych oraz rekolekcje. Od 30 czerwca do 16 lipca rekolekcje trzeciego stopnia ONŻ w Ośrodku Rekolekcyjnym w Kowarach prowadzili ks. Krzysztof Wiśniewski oraz Magdalena i Przemysław Skibińscy – małżeństwo związane z Ruchem⁶⁵. Od 13 do 28 lipca w Świerzawie w ramach rekolekcji pierwszego i drugiego stopnia wierni spotkali się z ks. Smolińskim i ks. Łukasza Dubielem⁶⁶. W Kostrzycy koło Kowar ks. Wojeński zorganizował Oazę Dzieci Bożych (17 lipca – 1 sierpnia)⁶⁷.

Po lecie, 19 października, odbył się Powakacyjny Diecezjalny Dzień Wspólnoty w Świerzawie. Eucharystii przewodniczył wówczas bp Mendyk⁶⁸. Godne podkreślenia jest, że tego dnia biskup poświęcił tablicę upamiętniającą osobę i posługę ks. Marka Adaszka.

Od 15 do 17 listopada trwały rekolekcje Krucjaty Wyzwolenia Człowieka w Ośrodku Rekolekcyjnym w Kowarach z ks. Wojciechem Ignasiakiem – Moderatorem Unii Kapłanów Chrystusa Sługi oraz Ryszardem i Anną Szewczykami – małżeństwem odpowiedzialnym na terenie diecezji za działalność Domo-wego Kościoła⁶⁹. Od 29 grudnia 2013 do 1 stycznia kolejnego roku ks. Wojeński zorganizował Ewangelizacyjną Oazę Modlitwy w parafii pw. św. Jadwigi Śląskiej w Złotorzy⁷⁰, a ks. Łukasz Dubiel rekolekcje noworoczne „Narodzić się na nowo – doświadczyć Bożego ojcstwa” w parafii pw. św. Wojciecha w Jeleniej Górze⁷¹.

⁶¹ Zob. RDL, *48 godzin dla Jezusa – młodzi w Roku Wiary*.

⁶² Zob. RDL, *I Diecezjalny dzień skupienia Krucjaty Wyzwolenia Człowieka Olszyna – 16.02.2013 r.*

⁶³ Zob. RDL, *Dzień Skupienia dla Oazowiczów po ONŻ II stopnia*.

⁶⁴ Zob. RDL, *Diecezjalna Oaza Matka 15.06.2013*.

⁶⁵ Zob. RDL, *Oaza Nowego Życia III° w Kowarach*.

⁶⁶ Zob. RDL, *Oaza Nowego Życia I° i II° – 2013*.

⁶⁷ Zob. RDL, *Oaza Dzieci Bożych 2013*.

⁶⁸ Zob. RDL, *Diecezjalny Dzień Wspólnoty – 19.10.2013 r.*

⁶⁹ Zob. RDL, *Wspomnienie o Ojcu Marku Adaszku i Rekolekcje KWC*.

⁷⁰ Zob. RDL, *Ewangelizacyjna Oaza Modlitwy*.

⁷¹ Zob. RDL, *Rekolekcje noworoczne*.

Tradycyjnie rok 2014 rozpoczął się od zimowych ćwiczeń duchowych. W Świerzawie 24–28 lutego prowadził je ks. Smoliński⁷². W marcu (15–16) zorganizowano zaś rekolekcje o ks. Blachnickim w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Bolesławcu. Głównymi moderatorkami były wspomniane Seweryn i Miąsik⁷³. Trzy dni potrwały rozpoczęte 17 kwietnia rekolekcje pod opieką ks. Wojeńskiego. Przyjęły formę Triduum Paschalnego w parafii pw. św. Jadwigi Śląskiej w Złotorii⁷⁴. W legnickiej parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski 21 czerwca odbył się Diecezjalny Dzień Wspólnoty Ruchu Światło-Życie.

W czasie wakacji 2014 zorganizowano rekolekcje i oazy. Najpierw, 12–28 lipca, odbyły się skupienia duchowe pierwszego i drugiego stopnia ONŻ w Świerzawie, prowadzone przez ks. Smolińskiego⁷⁵. Od 15 do 30 lipca podczas Oazy Dzieci Bożych drugiego stopnia i Oazy Nowej Drogi pierwszego stopnia w Międzylesiu z wiernymi spotykał się ks. Wojeński⁷⁶. Od 26 do 28 września trwała Oaza Ewangelizacji pierwszego stopnia w Ośrodku Fundacji „Światło-Życie” w Kowarach⁷⁷. W czasie pierwszego i drugiego turnusu rekolekcji odbyły się Rekolekcyjne Dni Wspólnoty, odpowiednio w Przesiece (pierwszy) i Kowarach (drugi turnus). Powakacyjny Diecezjalny Dzień Wspólnoty zorganizowano w parafii pw. św. Wojciecha w Jeleniej Górze 12 października. Eucharystię sprawował wówczas bp Zbigniew Kiernikowski – ówczesny biskup legnicki⁷⁸. Później, 14–16 listopada, odbyła się druga część rekolekcji o ks. Blachnickim w parafii św. Jana Chrzciciela w Legnicy⁷⁹, zaś 28 listopada w parafii św. Jana Chrzciciela w Leśnej rozpoczął się kurs formacyjny dla animatorów – Szkoła Animatora – pod bacznym okiem ks. Wojeńskiego.

Na 27 października 2014 roku w diecezji znajdowały się wspólnoty Ruchu przy następujących parafiach:

- Jelenia Góra, parafia pw. Podwyższenia Krzyża Świętego,
- Jelenia Góra, parafia pw. św. Wojciecha,
- Kowary, parafia pw. Imienia Najświętszej Maryi Panny,
- Legnica, parafia pw. św. Jana Chrzciciela,
- Legnica, parafia pw. Matki Bożej Królowej Polski,
- Legnica, parafia pw. Podwyższenia Krzyża Świętego,

⁷² Zob. RDL, *Rekolekcje zimowe w Świerzawie*.

⁷³ Zob. RDL, *Rekolekcje o Ojcu Franciszku Blachnickim*.

⁷⁴ Zob. RDL, *Triduum Paschalne w formie rekolekcji*.

⁷⁵ Zob. RDL, *Oaza Nowego Życia I° i II° w Świerzawie*.

⁷⁶ Zob. RDL, *Rekolekcje wakacyjne w Międzylesiu*.

⁷⁷ Zob. RDL, *Oaza Ewangelizacyjna I stopnia (26–28 września 2014 r. w Kowarach)*.

⁷⁸ Zob. RDL, *DDW w Jeleniej Górze*; AKDL, Pismo ks. J. Wojeńskiego..., dz. cyt.

⁷⁹ Zob. RDL, *Rekolekcje o o. Franciszku Blachnickim cz. II*,

- Nowogrodziec, parafia pw. św. św. Piotra i Pawła,
- Polkowice, parafia pw. Matki Bożej Królowej Polski,
- Zgorzelec, parafia pw. św. Bonifacego,
- Zgorzelec, parafia pw. św. Jadwigi Śląskiej,
- Złotoryja, parafia pw. św. Jadwigi Śląskiej,
- Złotoryja, parafia pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny⁸⁰.

Odnosząc te dane do informacji z 1994 roku, można stwierdzić, że liczba prosperujących wspólnot w parafiach diecezji legnickiej wyraźnie się skurczyła – do zaledwie 12 parafii na ogólną liczbę 241⁸¹. Z pewnością wpływ na wyraźny ilościowy spadek grup oazowych miała zmieniona rzeczywistość administracyjna, w 2004 roku bowiem papież Jan Paweł II powołał nową diecezję – świdnicką, którą tworzyły parafie z archidiecezji wrocławskiej i diecezji legnickiej.

Na podstawie przybliżonych danych można konstatować, że na przestrzeni 12 lat Ruch Światło-Życie w diecezji legnickiej rozwijał się na różny sposób. Głównymi aspektami łączącymi poszczególne lata były ćwiczenia duchowe, począwszy od rekolekcji wakacyjnych przez specjalistyczno-formacyjne po krótkie dni wspólnoty, kiedy to wszystkie osoby związane z Ruchem mogły zobaczyć bogactwo wspólnoty, której założycielem był ks. Blachnicki. Światło-Życie w swej istocie jest ruchem kerygmatyczno-formacyjnym, którego głównym zadaniem jest formacja członków Kościoła. Dlatego bardzo ważnym jest, aby dbać o systematyczny rozwój życia duchowego, angażując się w rekolekcje, spotkania, dni wspólnoty. Ponadto warto nadmienić, że członkowie Ruchu oczywiście angażowali się w przebieg i pracę diecezjalnych kongresów ruchów i stowarzyszeń diecezji legnickiej⁸².

Tematyka spotkań i rekolekcji formacyjnych

Ks. Blachnicki wskazywał na rolę katechezy jako posługi słowa w Kościele dla rozwoju i pogłębienia wiary. Jest to zatem każda posługa kapłańsko-duszpasterska w Ruchu. Szczególnie ważne są: formacja służby liturgicznej, rekolekcje oazowe oraz cała formacja w ramach charyzmatu⁸³. We wszystkich inicjatywach podej-

⁸⁰ Zob. RDL, *Wspólnoty*.

⁸¹ Zob. *Kalendarz liturgiczny Diecezji Legnickiej na rok 2014*, oprac. M. Kluwak, Legnica 2014, s. 223–263.

⁸² Zob. J. Święcicki, *Relacja z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Diecezji Legnickiej (25 października 2003)*, „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” 4/12 (2003), s. 74–84.

⁸³ Zob. J. Mikulski, *Polska Teologia Wyzwolenia, Teologia wyzwolenia człowieka w ujęciu ks. F. Blachnickiego*, Tarnów 2000, s. 88.

mowanych przez ks. Blachnickiego liczyła się nie tylko teoria – dążył on, aby miały one charakter zdarzenia, spotkania, przeżycia i działania duchowego⁸⁴. Dlatego tak istotne były i są działania Ruchu Światło-Życie, w ramach których w diecezjach odbywa się formacja roczna uwieńczona rekolekcjami wakacyjnymi. Także w ciągu roku odbywają się ćwiczenia formacyjne jako swoiste oazy prowadzące do pogłębienia świadomości życia w Kościele.

Ks. Wojeński, mianowany w 2012 roku na nowego moderatora diecezjalnego, przedstawił inicjatywę ewangelizacyjną mającą na celu powołanie w niektórych parafiach Oazy Dzieci Bożych. Tematyka formacyjna dotyczyła wypracowania podstawowych cech człowieka wierzącego w nawiązaniu do liturgii, związanych z Chrztmem, I Komunią św. oraz analogią rzeczywistości domu rodzinnego i domu wiary. Moderator określił przykładowe tematy spotkań, licząc na zorganizowanie 34 takich prób wyrobienia określonej sprawności dziecka czy rozumienia znaku liturgicznego. Oto część haseł przewodnich:

- Dziecko Boga – wdzięczność – chrzcielnica,
- Sługa Chrystusa – uczynność – służba liturgiczna,
- Naśladowca świętych – pracowitość – relikwiarz i obrazy w Kościele,
- Wzorowy syn i brat – posłuszeństwo – woda święcona,
- Dobry kolega – wierność słowu – pastorale,
- Systematyczny penitent – punktualność – konfesjonał,
- Miłośnik przyrody – wycucie piękna – dekoracja i strój,
- Budujący wspólnotę Kościoła – koleżeńskość – zgromadzenie Ludu Bożego,
- Wierny tradycjom wspólnoty – okazywanie szacunku – moja parafia⁸⁵.

Podczas Ewangelizacyjnej Oazy Modlitwy „Odnowić relację z Jezusem” z ks. Wojeńskim w 2012 roku uczestnicy zajmowali się tematyką kerygmatyczno-antropologiczną. Poza konferencją, spotkaniami w grupach czy projekcją filmu *Jezus* nakręconego na podstawie Ewangelii Łukasza była to także inicjatywa skierowana do stypendystów Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia. Głównym celem oazy było wewnętrzne odnowienie w Duchu Świętym w atmosferze braterstwa, jedności i radości. Uczestnicy rekolekcji podzielili się swoimi przeżyciami duchowymi, składając świadectwa chwil spotkania z Jezusem i potrzeby bycia blisko Kościoła.

Izabela, stypendystka z Miskowic podkreśliła:

⁸⁴ Por. A. Łodzińska, *Ks. profesor Blachnicki – ojciec, nauczyciel, prorok*, [w:] *Człowiek wiary konsekwentnej. Ks. Franciszek Blachnicki, 24 III 1921– 27 II 1987*, red. G. Wilczyńska, Lublin 1997, s. 161–163.

⁸⁵ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. J. Wojeńskiego..., dz. cyt.

ta Ewangelizacyjna Oaza Modlitwy dała mi dużo do myślenia, do zastanowienia się nad swoim grzechem, od którego trudno jest mi się oderwać. Zawierzyłam swoje życie Jezusowi – jestem z tego powodu szczęśliwa. Chcę, by Jezus był codziennie przy mnie i prowadził mnie drogą prawdy i miłości. Poczułam wielką miłość Boga, chcę nią żyć każdego dnia i dzielić się nią z innymi.

Adam, oazowicz z Żarskiej Wsi – konstatował:

zacznę od tego, że na te rekolekcje nie chciałem przyjeżdżać, bo woląłem spędzić ten czas na treningu czy z kolegami. Jednak moja siostra, która jest stypendystką, bardzo chciała przyjechać do Lwówka Śląskiego, więc w końcu zmieniłem zdanie i razem z nią stałem się uczestnikiem Oazy Modlitwy. Już pierwszego dnia zrozumiałem, że to właśnie tego potrzebowałem. Poznałem wspaniałych ludzi, z którymi z przyjemnością pozostałbym jeszcze parę dni. Co więcej, przypomniałem sobie, że Jezus jest moim Panem i Zbawicielem, a w życiu tylko Jego potrzebuję, bo bez Niego jestem nikim. Myślę, że każdy młody człowiek powinien przeżyć takie rekolekcje, bo to, co na nich się dokonuje w człowieku, jest nie do opisania, ale daje ogromne szczęście⁸⁶.

Tematem Pierwszego Diecezjalnego Dnia Skupienia Krucjaty Wyzwolenia Człowieka z lutego 2013 roku, jakie odbyło się w Olszynie, był cytat z Ewangelii wg św. Marka: „Nie może się ukryć miasto położone na górze”. Odbędzie się wówczas konferencja „Wiara źródłem chrześcijańskiej odwagi”, spotkanie w grupach, celebrowanie sakramentu pokuty i pojednania połączona z adoracją Najświętszego Sakramentu oraz Droga Krzyżowa. Wszystko to prowadziło do kulminacyjnego momentu – eucharystii sprawowanej przez ks. Wojeńskiego, podczas której można było przystąpić do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, składając deklarację kandydacką lub członkowską. Temat innego Dnia Skupienia, z maja 2013, koncentrował się na słowach: „Chcę prowadzić życie w Duchu Świętym”.

Dwudniowe rekolekcje o ks. Blachnickim w Bolesławcu z 2014 roku rozpoczęła poranna modlitwa – jutrznia. Kolejnym punktem był wykład na temat historii Ruchu Światło-Życie wygłoszony przez Seweryn, odbywały się też katechezy Miąsik. Nie zabrakło także spotkań w grupach, Namiotu Spotkania czy Godziny Świadectw – momentu podzielenia się własnymi przeżyciami czy to związanymi z rekolekcjami, czy bezpośrednio z osobą założyciela Ruchu.

⁸⁶ M. Rosa, *Poczułam miłość Boga*, „Gość niedzielny. Edycja legnicka”, <https://www.gosc.pl/doc/1390008.Poczułam-miłość-Boga> [dostęp: 9.06.2023]; AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Pismo ks. J. Wojeńskiego..., dz. cyt., k. 49.

Realizacja założeń

Na podstawie wcześniej przedstawionych informacji można konstatować, że Ruch w analizowanym czasie działał głównie przez zorganizowaną formę rekolekcyjną. Kolejnym ważnym aspektem realizacji charyzmatu były tzw. dni wspólnoty, które gromadziły przez cały rok osoby zaangażowane w życie Ruchu. Światło-Życie za cel stawia sobie gromadzenie ludzi bez względu na wiek i powołanie, a poprzez odpowiednią dla każdej z tych grup formację wychowanie dojrzałych chrześcijan, gotowych do służby w celu odnowy Kościoła przez przekształcanie parafii we „wspólnoty wspólnot”. Założenie to realizowano przede wszystkim w przygotowanym przez ks. Blachnickiego programie formacyjnym, aktualizowanym corocznie przez Kongregację Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie⁸⁷. Każdy uczestnik Ruchu po ewangelizacji, prowadzącej do przyjęcia Jezusa Chrystusa jako swego Pana i Zbawiciela, uczestniczył w formacji w grupie uczniów Jezusa, a następnie we wspólnocie diakonijnej, podejmując konkretną służbę w Kościele i świecie. Ewangelizacja, katechumenat i diakonia to trzy etapy drogi formacyjnej Ruchu na wszystkich poziomach formacji.

Sprawozdanie z działań Ruchu pozwala na wyróżnienie kilku sposobów realizacji tej drogi formacyjnej. Wyróżnić tu można dążenie do spotykania się w małych grupach, a dalej rekolekcje, dni wspólnoty, liturgię oraz diakonię. Poniżej omówię każde z tych działań.

Priorytetem Ruchu jest posoborowa odnowa Kościoła. Ma być realizowana w konkretnym modelu wspólnotowej parafii misyjnej, nastawionej na ewangelizację. Dynamizm apostolski parafii można osiągnąć przez małe grupy formacyjne, w których młodzież i dorośli dochodzą do wiary dojrzałej, wyrażonej w życiu. Z tych wspólnot wyrastają następnie wspólnoty diakonijne, biorące odpowiedzialność za wzrost wspólnoty lokalnej i jej misję ewangelizacyjną.

Kolejnym istotnym punktem działalności są rekolekcje. Od początku istnienia diecezji głównym punktem realizacji charyzmatu Ruchu były organizowane w okresie wakacyjnym ćwiczenia duchowe i cieszące się popularnością rekolekcje

⁸⁷ „Celem Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych jest lepsze poznanie i uświadomienie sobie charyzmatu naszego ruchu, który w świetle biblijnej klasyfikacji charyzmatów może być określony jako «charyzmat spotkania» i «charyzmat diakonii». Jest to sprawa ogromnie ważna, aby członkowie ruchu mieli głębszą świadomość jego charyzmatu i umieli dawać o nim świadectwo. [...] Większość ludzi na pewno akceptowałaby z wielką radością ruch i jego program, gdyby naprawdę go poznała”, F. Blachnicki, *Charyzmat Ruchu Światło-Życie w służbie odnowy Kościoła lokalnego, Referat wygłoszony na IV Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie w Kalwarii Zebrzydowskiej 4.03.1979 r.*, Kalwaria Zebrzydowska 1979, s. 2.

tematyczne. Analizując opisywany okres, można jednak stwierdzić, że obniżała się liczba tego rodzaju spotkań. W 1993 roku zorganizowano dziesięć rekolekcji wakacyjnych w granicach diecezji, natomiast w roku 2014 – tylko cztery.

Odwrotną tendencję można zauważyć w stosunku do rekolekcji tematycznych czy innych niż wakacyjne. W 1993 roku odnotowano w dokumentach archiwalnych diecezji tylko jedne rekolekcje przeżywane podczas Triduum Paschalnego, w 2014 zaś tego typu ćwiczeń duchowych było już sześć.

Tabela 1. Liczba przeprowadzonych rekolekcji wakacyjnych w latach 1992–2014

Rok rekolekcji wakacyjnych	Liczba rekolekcji
1992	6
1993	10
1994	brak informacji
1995	1
1996	1
1997	brak informacji
1998	4
1999	5
2000	6
2001	1
2002	1
2003	1
2004	6
2005	7
2006	8
2007	4
2008	brak informacji
2009	brak informacji
2010	3
2011	2
2012	4
2013	4
2014	4

Źródło: AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*; Archiwum WSD Legnica, M. Adaszek,teczki OŻK.

Tabela 2. Liczba rekolekcji przeprowadzonych poza wakacjami w latach 1992–2014

Rok rekolekcji innych niż wakacyjne	Liczba rekolekcji
1993	1
1994–2006	brak danych
2007	1
2008	brak informacji
2009	4
2010	3
2011	6
2012	4
2013	4
2014	6

Źródło: AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*.

Zastanawiające, że tak mocny „instrument” duszpasterski, jakim bezdyskusyjnie są rekolekcje, był w tak nieznacznym stopniu realizowany na terenie diecezji. Patrząc przykładowo na rok 2004 (ponieważ wówczas dokonano spisu księży moderatorów i opiekunów wspólnot oazowych⁸⁸), można zauważyć, że szesnastu prezbiterów deklaroowało się za działaniem Ruchu w swojej parafii. A w tym samym roku rekolekcje wakacyjne zorganizowało tylko sześciu księży, w tym dwóch spoza listy moderatorów i opiekunów. Można ośmielić się wysunąć wnioszek, że widoczna jest tendencja organizowania rekolekcji przez tych samych duszpasterzy. Stąd nasuwa się pytanie: gdzie są pozostali prezbiterzy, którzy w jakiś sposób zainteresowaliby się drogą Światło-Życie?

Odpowiedź może być dwojaka: po pierwsze można założyć, że wielu duszpasterzy pomimo wielkich chęci nie zna tej formacji. Nigdy nie poznali czy nie uczestniczyli w świętych skupieniach duchowych. Ta teza w niewielkim stopniu odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. Nawet jeżeli wcześniej przyszedł prezbiter nie poznał Ruchu, to w czasie formacji kandydaci do święceń otrzymują informację o jego istnieniu i działalności. W Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy została założona grupa formacyjna⁸⁹, która nie tylko sama kształtuje osoby przychodzące na spotkania formacyjne, ale zachęca innych alumnów do

⁸⁸ Zob. AKDL, Teczka: *Ruch Światło-Życie*, Notatka: Księża Moderatorzy i Opiekunowie Wspólnot Oazowych w Diecezji Legnickiej – kwiecień 2004 r., k. 37.

⁸⁹ Zob. WSD Legnica, *Kronika 1993–2022*.

zainteresowania się i udziału w tego rodzaju działalności, która daje pewien warsztat pracy na przyszłość. Po drugie wielu prezbitarów poznało ten sposób formacji, lecz w jakimś stopniu nie wyraża dla niego aprobaty.

Na każdym etapie formacji Ruchu istotne jest budowanie poczucia bycia we wspólnocie. Podążanie drogą z kimś, kto znajduje się na takim samym etapie, otwiera i owocuje większym zaangażowaniem. Dlatego za ważny element spajający członków Ruchu uznać można Dni Wspólnoty organizowane na szczeblu diecezjalnym bądź nawet krajowym. Takie spotkania, których istotą jest wspólne dzielenie się doświadczeniem wiary, uczestnictwo w Eucharystii, czyli dzielenie Stołu Słowa i Ciała Chrystusa, są przedłużane na agapie – posiłku po zakończeniu celebrowania Mszy św. Dni wspólnoty miały status kluczowego wydarzenia już od początku istnienia diecezji. Najpierw kierowane były jednak do moderatorów, aby także na szczeblu osób odpowiedzialnych za grupy w diecezji istniało *communio*⁹⁰ – sam Chrystus wskazał na ten aspekt jedności wśród najbliższych uczniów⁹¹. Spotkanie księży moderatorów Ruchu w legnickiej parafii powtarzano cyklicznie od 1992 roku.

Ważne wydarzenie stanowiły ponadto dni wspólnoty przed rozpoczęciem rekolekcji wakacyjnych zwanych Diecezjalną Oazą Matką oraz te organizowane po wakacjach, stanowiące okazję do podzielenia się doświadczeniami oraz świadectwem działania. Kolejnym pięknym zwyczajem są dni wspólnoty w trakcie roku szkolnego mające za zadanie podtrzymanie ducha służby i świadectwa w czasie formacji.

Ruch realizuje swoje założenia także poprzez i w trakcie liturgii. Szóste prawo życia duchowego Ruchu zawiera się w słowach:

W przekonaniu, że jedność Światła i Życia znalazła w życiu Chrystusa swój najpełniejszy wyraz w tajemnicy Paschalnej Męki, Śmierci i Zmartwychwstania, gdzie najpełniej zajaśniało Światło głoszące, iż Bóg jest Miłością – członkowie ruchu starają się również Tajemnicę Paschalną umieścić w centrum swojego życia i postugi, wyrazem czego będzie umiłowanie liturgii, zwłaszcza eucharystycznej i należyte jej wartościowanie jako szczytu, „do którego zmierza działalność Kościoła” i źródła, „z którego wypływa cała jego moc”⁹².

⁹⁰ *Communio* – łac. wspólnota; zob. *Mały Słownik Łacińsko-polski*, red. J. Korpany, Warszawa 2001, s. 126.

⁹¹ Por. „I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś” (BT, J 17,22–23).

⁹² *Charyzmat i duchowość Ruchu Światło-Życie...*, dz. cyt., s. 10.

Przygotowania liturgiczne celebracji rekolekcyjnych w omawianej wspólnotie odbywają się na wysokim poziomie. Kapłani organizujący rekolekcje przywiązują dużą wagę do Eucharystii, czego swoistym dowodem jest umiejscowienie Mszy św. w centrum planu dnia rekolekcji. To przekłada się na dni wspólnoty, gdzie widoczne jest aktywne i pełne zaangażowanie w uczestnictwo w Liturgii Eucharystycznej. Osoby uczestniczące w ćwiczeniach duchowych często zafascynowane są liturgią, poznają możliwości włączenia się w nią, choć wcześniej nie do końca były świadome, jak wielkie to bogactwo. To przekłada się na późniejsze włączanie się w życie liturgiczne parafii. W przypadku większości osób fascynacja i zapal kończą się jednak z chwilą faktycznego zweryfikowania ideału z rzeczywistością, czyli w momencie powrotu do rodzinnej parafii, gdzie często takie zaangażowanie w Liturgię utrzymane jest w minimalnym stopniu lub wręcz nie ma go wcale. Tam, gdzie posługują księża związani z Oazą, łatwiej jest jeszcze podtrzymać tego ducha. Niemniej młodzi, którzy będąc pełni zapału i Ducha Świętego, powracają do swoich parafii, mają niejako ewangeliczne zadanie zapalić liturgicznego ducha w duszpasterzu, którego Bóg postawił na ich drodze.

Ważny w działalności omawianej wspólnoty jest wymiar tzw. diakonii – służby na rzecz Ruchu. Zasadniczo wyraża się ona we wszelkiego rodzaju posłudze podejmowanej w ramach formacji, stałej lub chwilowej, w celu realizacji konkretnych zadań. To bardzo ważne narzędzia realizacji założeń stowarzyszenia⁹³.

Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że w diecezji legnickiej ta forma działalności została niejako zapomniana czy zaniedbana. Przez wiele lat pewnym rodzajem diakonii jedności w diecezji były organizowane przez ks. Marka Adaszka spotkania moderatorów oaz w parafiach. W kolejnych latach inni moderatorzy, z większym bądź mniejszym efektem, organizowali czy to spotkania, czy dni wspólnoty moderatorów.

W ramach szeroko pojętej działalności diakonii w Ruchu zakłada się istnienie diakonii specjalistycznych, służących realizacji zadań w poszczególnych dziedzinach⁹⁴. Przez pewien czas w ramach diecezji funkcjonowały trzy diakonie, z czasem wskrzeszono diakonię jedności, która jest odpowiedzialna za formację animatorów, organizację dni wspólnoty, prowadzenie oaz rekolekcyjnych. Składa się na nią grupa księży, którzy biorą jako nieliczni odpowiedzialność za funkcjonowanie Ruchu w diecezji. Podstawą ich formacji są cykliczne spotkania i wspólna modlitwa, co ma prowadzić do jedności Ruchu. Kolejną diakonią

⁹³ Zob. *Diakonia miejscem formacji i posługi w Ruchu Światło-Życie i poprzez Ruch Światło-Życie*, Krościenko 2010, s. 7–8.

⁹⁴ Zob. *Diakonia miejscem formacji i posługi ...*, dz. cyt., s. 9.

funkcjonującą w ramach Kościoła lokalnego jest diakonia wyzwolenia, mająca w swoich szeregach osoby związane z promowaniem Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Główną osobą odpowiedzialną za tę diakonię był ks. Tomasz Metelica⁹⁵. Przejaw działalności diakonii wyzwolenia widoczny był przez organizowanie dni wspólnot Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, rekolekcji Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, a także mniejsze formy promowania wstrzeźliwości podczas Pieszej Pielgrzymki do Częstochowy⁹⁶. Wymienić należy także diakonię specjalistyczną komunikowania społecznego, która – głównie poprzez działanie strony internetowej i jej aktualizację – dociera do osób związanych z Ruchem bądź sympatyków.

Odrębnym aspektem jest formacja do diakonii. W posługę animatorską wprowadza Szkoła Animatora poprzez formację osób pragnących pełnić posługę animatora, czyli włączyć się w diakonię. W diecezji wielokrotnie prowadzona była taka szkoła. Miała charakter dwuletnich spotkań w cyklu miesięcznym. Droga ku późniejszej formacji diakonii modlitwy czy ewangelizacji były też organizowane Oazy Ewangelizacji, Animatorów Ewangelizacji oraz Oazy Modlitwy.

Zakończenie

Spoglądając na sposoby realizacji założeń Ruchu w diecezji, można dojść do wniosku, że jego działalność ograniczała się jedynie do spotkań w formie ćwiczeń duchowych. Należy jednak zauważyć, że sednem działalności i żywotności wspólnot oazowych jest systematyczna i indywidualna praca uczestników przez cotygodniowe spotkania w małej grupie z animatorem, umacniana przez uczestnictwo w dniach wspólnoty. To, co jest cechą charakterystyczną formacji, widać w wychowaniu liturgicznym i w pełnym uczestnictwie w liturgii, a przez to jej ożywianiu. Omawiany Ruch to stworzona przez ks. Blachnickiego możliwość ożywiania Kościoła w Polsce. Miejsca, w których rodziła się ta formacja, miały stać się oazami, czyli punktami życia na pustyni. Ruch w diecezji musi być więc wierny założeniom, które stały się motorem do utworzenia Oazy przez jej założyciela.

⁹⁵ Ks. Tomasz Metelica do 2015 był osobą odpowiedzialną za Krucjatę Wyzwolenia Człowieka; w 2015 r. został oddelegowany na studia do Rzymu.

⁹⁶ Zob. J. Rams, *Jezus, sutanna i ks. Daniel Zajac*, „Gość niedzielny. Edycja legnicka”, <https://legnica.gosc.pl/doc/2110278.Jezus-sutanna-i-ks-Daniel-Zajac> [dostęp: 9.06.2023].

Człowiek ze swej natury – aby móc dogłębniej odkryć swoją tożsamość – jest istotą potrzebującą różnych relacji oraz doświadczenia wspólnoty. Włączenie we wspólnotę uczniów Chrystusa daje ogromną możliwość rozwoju dojrzałego życia wiary. Świadomość bycia człowiekiem powołanym do łączności z Bogiem przez włączenie do konkretnej wspólnoty stwarza większą możliwość osiągnięcia celu człowieka wierzącego, jakim jest życie wieczne. W obecnej rzeczywistości istnieje poważna konieczność rozwoju tego typu dzieł, które będą konkretnymi ścieżkami dla współczesnego człowieka pomagającymi odnaleźć istotę życia w tak wymieszanym świecie, gdzie często dobro nazywa się złem, a zło utożsamione jest otwartością i bezgraniczną wolnością. Młodemu człowiekowi należy pomóc odnaleźć wartości, które proponuje grupa, ruch, stowarzyszenie, i które będą wypływały z nauczania Chrystusa i Kościoła. Wypada najpierw przejrzeć całość działalności konkretnej grupy, aby być świadomym, że każdy wciąż potrzebuje nawrócenia. To niejako skłania do zwrócenia uwagi na pozytywne aspekty, ale również nie pozwala nie zauważyć osób chorych, dzięki czemu możemy dokonać diagnozy i rozpocząć proces uzdrowienia, czyli nawrócenia. Dlatego też pośrednim celem przyświecającym autorowi opracowania było rozpalenie na nowo żaru gorliwości w osobach, które były zaangażowane w Ruch, jak również wykazanie, jak wiele dobrego dokonało się na przestrzeni lat w diecezji.

Indywidualne podejście w ramach wspólnoty ukazywał już pierwotny Kościół, który swoje działania opierał na konkretnym programie zwanym *życiem Ewangelią*. Taki model dzisiaj jest niezwykle pożądany i poszukiwany. Wejście na drogę formacji ruchu oazowego daje możliwości odkrywania nowej i żywej relacji z Jezusem.

Ruch Światło-Życie ze swej natury włącza w osobiste zaangażowanie, którego celem jest kształtowanie świadomego człowieka wiary, przekładające spotkanie z Jezusem na relacje z drugim człowiekiem. Takie podejście może rozbudzić odpowiedzialność wiernego za wspólnotę Kościoła lokalnego, do którego przynależy.

Ruch, który kształtuje wiarę i podejście do Kościoła w Polsce, odgrywał ważną rolę również w diecezji legnickiej. Duży wpływ na kształt i rozwój Ruchu w tym rejonie wywarł ks. Marek Adaszek. Ten Boży kapłan, całkowicie poświęcony sprawie Ruchu Światło-Życie, pełnił formalną funkcję moderatora diecezjalnego przez siedem lat. Nie można przy tym zapomnieć, że wcześniej wiele lat był związany z tym charyzmatem w sposób nieinstytucjonalny.

Niniejsze studium stanowi niejako pigułkę zebranych w sposób syntetyczny informacji obrazujących historię Ruchu w diecezji legnickiej. Kwestią oczywistą jest, że nie udało się dokonać kompleksowego przeglądu działań Oazy na omawianym terenie. Możliwe byłoby to dopiero po dotarciu do wszystkich

parafii, w których prosperowała na przestrzeni historii. Właściwy wydaje się np. pomysł rozesłania ankiet do miejsc organizowania rekolekcji, a następnie ich analiza. Wyniki tych badań ukazywałyby obiektywny i aktualny stan Ruchu na terenie Diecezji Legnickiej.

Przedstawiony fragmentaryczny przegląd oraz próba diagnozy efektów działalności Ruchu wskazują tylko w ograniczonym zakresie na składowe elementy stanu tej formacji. Możliwości ujęcia problemu działalności Ruchu Światło-Życie na terenie diecezji legnickiej jest jednak więcej. Wystarczy pochylić się nad zbiorem osobistym ks. Adaszka, pierwszego moderatora diecezjalnego, aby odnaleźć skarbiec wiedzy dotyczącej funkcjonowania Ruchu na terenie legnickim.

Bibliografia

- Archiwum Kurii Diecezji Legnickiej, Teczki: *Ruch Światło-Życie, Oaza Modlitwy w Lwówku Śl.*; teczki personalne: ks. M. Adaszek, ks. Piotr Smoliński, ks. Ł. Kociołek, ks. J. Wojeński.
- Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej, Teczki: *M. Adaszek, Ruch Światło-Życie, Kronika 1993–2022.*
- Blachnicki F., *Charyzmat Ruchu Światło-Życie w służbie odnowy Kościoła lokalnego, Referat wygłoszony na IV Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie w Kalwarii Zebrzydowskiej 4.03.1979 r.*, Kalwaria Zebrzydowska 1979.
- Blachnicki F., *Co to jest oaza*, Kraków 2014.
- Charyzmat i duchowość Ruchu Światło-Życie*, Krościenko nad Dunajcem 2002.
- Charyzmat Ruchu Światło-Życie. Próba opisu. Tekst roboczy na Nadzwyczajną Kongregację Odpowiedzialnych 30.IV–3.V 1993*, red. A. Reda, Lublin 1992.
- Derewenda R., *Dzieło wiary: historia Ruchu Światło-Życie 1950–1985*, Kraków 2010.
- Diakonia miejscem formacji i posługi w Ruchu Światło-Życie i poprzez Ruch Światło-Życie*, Krościenko 2010.
- Kalendarz liturgiczny Diecezji Legnickiej na rok 2014*, oprac. M. Kluwak, Legnica 2014.
- Kalendarz liturgiczny i skrócony schematyzm Diecezji Legnickiej na 1995 rok*, red. W. Mróz, P. Nowosielski, Legnica 1995.
- Kociołek Ł., *Eklezjologia w ujęciu ks. F. Blachnickiego* (praca magisterska).
- Kowalewska W., *Eklezjologia eucharystyczna w ujęciu ks. F. Blachnickiego* (praca magisterska).
- Krucina J., *Rola stowarzyszeń chrześcijańskich w kształtowaniu moralności publicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15/1 (2007), s. 53–64.
- Łódzińska A., *Ks. profesor Blachnicki – ojciec, nauczyciel, prorok*, [w:] *Człowiek wiary konsekwentnej. Ks. Franciszek Blachnicki, 24 III 1921–27 II 1987*, red. G. Wilczyńska, Lublin 1997, s. 161–163.
- Mały Słownik Łacińsko-polski*, red. J. Korpany, Warszawa 2001.
- Mendyk M., *Ruch Światło-Życie*, [w:] *W trosce o wiarę. Dziesięciolecie diecezji legnickiej*, red. S. Regmunt, B. Drożdż, Legnica 2002.
- Mikulski J., *Polska Teologia Wyzwolenia, Teologia wyzwolenia człowieka w ujęciu ks. F. Blachnickiego*, Tarnów 2000.

- Najman K., *Deuterokatechumenalna droga Ruchu Światło-Życie jako forma zastosowania katechumenalnej tradycji Kościoła* (praca magisterska).
- Oskwarek P., *Drogi poznania Kościoła, Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2012.
- Pasińska M., *Wpływ Ruchu Światło-Życie na odnowę Kościoła w Polsce w latach 1954–2000* (praca magisterska).
- Rams J., *Jezus, sutanna i ks. Daniel Zając*, „Gość niedzielny. Edycja legnicka”, <https://legnica.gosc.pl/doc/2110278.Jezus-sutanna-i-ks-Daniel-Zajac> [dostęp: 9.06.2023].
- Rosa M., *Poczułam miłość Boga*, „Gość niedzielny. Edycja legnicka”, <https://www.gosc.pl/doc/1390008.Poczułam-milosc-Boga> [dostęp: 9.06.2023].
- Ruch Światło-Życie Diecezji Legnickiej, www.legnica.oaza.pl [dostęp: 18.10.2014].
- Smoliński P., *Ożywienie parafii przez Ruch Światło-Życie* (praca magisterska).
- Statut Stowarzyszenia Diakonia Ruchu Światło-Życie*, <https://www.oaza.pl/statut-stowarzyszenia-diakonia-ruchu-swiatlo-zycie> [dostęp: 25.06.2023].
- Święcicki J., *Relacja z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Diecezji Legnickiej (25 października 2003)*, „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” 4/12 (2003), s. 74–84.

SŁAWOMIR KOWALSKI (KS. DR) – prezbiter, historyk Kościoła, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii powszechnej. Absolwent podyplomowych studiów z muzealnictwa i ochrony zabytków oraz archiwistyki. Nauczyciel akademicki, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy. Od 2016 roku adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w średniowieczu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Michał Mraczek

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
michal.mraczek@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0001-9583-9316

Funkcjonowanie parafii dwujęzycznej angielsko-polskiej na przykładzie parafii św. Pryscylli w Chicago¹

The Functioning of a Bilingual English-Polish Parish
on the Example of St Priscilla Parish in Chicago

ABSTRACT: In this article, the author discusses the functioning of the English-Polish bilingual parish in the reality of the Catholic Church in the United States, where such an arrangement is very popular. The main burden of pastoral care in foreign languages has shifted from ethnic parishes to multilingual parishes. As an illustrative example of such a parish, the author provides St Priscilla Parish in Chicago; it has already undergone several ethnic transformations in its history and, therefore, can offer an insight into the liturgical life, the population structure and the question of affiliation as well as the operation of the pastoral council for economic matters and pastoral life. These aspects are presented with a particular focus on the use of two languages by two different ethnic groups. Selected issues concerning the relationship between English-speaking and Polish-speaking parishioners were also addressed.

KEY WORDS: parish, migration ministry, migrants, Polish community in the USA, Chicago, Polish-speaking pastoral ministry

ABSTRAKT: Autor w niniejszym artykule omawia funkcjonowanie parafii dwujęzycznej angielsko-polskiej w rzeczywistości Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych, gdzie takie rozwiązanie jest bardzo popularne. Główny ciężar duszpasterstwa w językach obcych przesunięto z parafii etnicznych do parafii wielojęzycznych. Taką jest właśnie parafia św. Pryscylli w Chicago, która w swojej historii przechodziła już kilka przemian pod względem etnicznym. Na jej przykładzie autor ukazuje, jak obecnie wyglądają życie liturgiczne, struktura ludnościowa i kwestia przynależności, działanie

¹ Wyniki badań zrealizowane w ramach projektu „Duszpasterstwo polskie na terenie Archidiecezji Chicago (USA)” nr 12/2022 zostały sfinansowane z subwencji przyznanej przez MNiSW na rok 2023.

radę duszpasterskiej do spraw ekonomicznych i życia duszpasterskiego. Te elementy zaprezentowano ze szczególnym uwzględnieniem aspektu używania dwóch języków przez dwie różne grupy etniczne. Przedstawiono również kwestie relacji pomiędzy parafianami posługującymi się językiem angielskim i językiem polskim.

SŁOWA KLUCZOWE: parafia, duszpasterstwo migracyjne, emigranci, Polonia w USA, Chicago, duszpasterstwo polskojęzyczne

Wstęp

Podjmując zagadnienie polskich emigrantów w Stanach Zjednoczonych, należy zwrócić uwagę, że jedną z najważniejszych i najbardziej manifestowanych przez nich wartości było głębokie przywiązanie do wiary. Dla Polaków, którzy znaleźli się w USA, parafia była sercem ich społeczności w nowej rzeczywistości. Podobnie jak miało to miejsce w starym kraju, gdzie ze względu na zabory parafia stanowiła centrum życia religijnego, społecznego i pozwalała na zachowanie własnej tożsamości². Istota parafii jest natury religijnej i jest związana z urzeczywistnianiem się Kościoła. Nie należy jednak pominąć faktu, że jej istnienie ma również wymiar społeczny i instytucjonalny. Z tego też względu możemy mówić o parafiach etnicznych³. Tworzenie parafii etnicznych w Stanach Zjednoczonych przez Polaków nie było czymś nadzwyczajnym. W państwie, które składało się z ludzi różnych narodowości, pochodzących głównie z Europy, znano już parafie dla poszczególnych nacji. Podtrzymywanie tradycji własnego kraju pomagało w procesie aklimatyzacji w nowym miejscu⁴. Parafie polonijne w głównej mierze pełniły funkcje zachowawcze względem dziedzictwa kulturowego i tożsamości należących do nich wiernych. Oprócz tego aspektu odgrywały również rolę integracyjną z nowym wielonarodowym społeczeństwem. Wymiar inkulturacyjny dokonywał się już w chwili zakładania parafii, kiedy to sposób budowania świątyni i jej finansowania był zgodny z przepisami i zasadami obowiązującymi w Stanach Zjednoczonych⁵. Na terenie

² Por. J.S. Pula, *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych Ameryki do 1914 roku*, [w:] *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001, s. 67.

³ Por. P. Taras, *Parafia polonijna jako instytucja duszpasterska i problemy wynikające z jej struktury i funkcji*, „Studia Polonijne” 3 (1979), s. 80.

⁴ Por. J. Gołębiowski, *Parafie i kościoły polskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, [w:] *Parafie i kościoły Polskie w Chicago*, red. A. Górka, Warszawa 2019, s. 19.

⁵ Por. M. Czerwińska, *Inkulturacyjna rola parafii polonijnej w USA na przykładzie wybranych parafii polonijnych w Chicago, Detroit i Nowego Jorku (1867–1976)*, „Studia Polonijne” 28 (2007), s. 244.

USA Polacy założyli lub przyczynili się do utworzenia 900 nowych parafii, które miały polonijny charakter. Wraz z upływem czasu ich liczba malała: po drugiej wojnie światowej swój etniczny charakter zachowało ponad 700 parafii, a na początku lat 70. XX wieku ponad 500⁶. Pod koniec lat 80. większość polskich parafii etnicznych dotknęła postępująca asymilacja Polaków w USA. Z parafii jednorodnych pod względem narodowościowym stawały się parafiami wieloetnicznymi, gdzie oprócz Polaków i ich potomków pojawili się imigranci z innych krajów, głównie latynoamerykańskich⁷. Jest to związane z faktem, że życie polonijne w USA poddało się przemianom cywilizacyjnym, a jednym z jego najwyraźniejszych przejawów stało się wychodzenie rodaków poza granice dotychczasowego getta polonijnego. Zmiana miejsca zamieszkania zazwyczaj jest ściśle powiązana z poprawą statusu materialnego i wyższym standardem życia⁸. Coraz większej grupie Polaków udaje się wchodzić w nowe społeczeństwo i państwo, ale jednocześnie zachowują oni swoją dotychczasową tożsamość wsobną i społeczną, czują się Polakami (dopiero drugie i trzecie pokolenie będzie w stanie przejść od jednej tożsamości kulturowej do drugiej). Wyrazem więzi z ojczyzną jest m.in. język, który pomaga zachować i podtrzymywać tożsamość kulturową oraz narodową identyfikację⁹.

Migracja z „dzielnic etnicznych” spowodowała konieczność innej organizacji duszpasterstwa polonijnego, które obecnie realizowane jest głównie w parafiach amerykańskich¹⁰. Parafie w USA są często wieloetniczne i normalną praktyką jest sprawowanie w nich liturgii w różnych językach. W 2010 roku w 29% parafii

⁶ Por. P. Taras, *Parafia polonijna...*, dz. cyt., s. 80–81.

⁷ Por. B. Leś, *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, [w:] *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 339–340.

⁸ Por. A.J. Chodubski, *Wektory przemian życia polonijnego w USA*, „Studia Gdańskie” 29 (2011), s. 263.

⁹ Por. L. Dyczewski, *Tożsamość emigranta w nowym społeczeństwie – państwie: pomiędzy trwałością i zmianą*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 17/2 (2011), s. 9–11.

¹⁰ Należy zauważyć, że jest to zagadnienie bardzo słabo opracowane w literaturze przedmiotu. O ile możemy znaleźć pewną liczbę publikacji podejmujących temat funkcjonowania polskich parafii etnicznych w Stanach Zjednoczonych (dotyczących ich znaczenia, roli, funkcji, problemów pastoralnych), to jednocześnie brakuje opracowań dotyczących duszpasterstwa polskojęzycznego prowadzonego w parafiach amerykańskich. Taki stan rzeczy jest spowodowany wieloma przyczynami, ale podstawowym wydaje się niewielkie obecnie zainteresowanie Stanami Zjednoczonymi jako krajem docelowym dla emigrantów z Polski. Powoduje to niewielkie zainteresowanie aktualnymi wyzwaniami duszpasterskimi wobec polskich emigrantów w USA. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, że samo Chicago (i cały obszar metropolitalny) jest największym skupiskiem Polonii na świecie (która pielęgnuje swoją tożsamość), zagadnienie wydaje się bardzo interesujące.

na terenie Stanów Zjednoczonych przynajmniej raz w miesiącu sprawowano Eucharystię w języku innym niż angielski. W Archidiecezji Chicago ten odsetek jest wyższy niż średnia w USA i wynosi 51%¹¹.

Duszpasterstwo migrantów prowadzone w parafii terytorialnej jest rozwiązaniem proponowanym m.in. w instrukcji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes caritas Christi*¹² i popularnym w Stanach Zjednoczonych. W niniejszym artykule zostanie przedstawione na przykładzie parafii św. Pryscylly w Chicago, jak wygląda praktyczne funkcjonowanie takiej parafii, w której duszpasterstwo realizuje się w dwóch językach: angielskim i polskim. Jest to tym bardziej interesujące, gdyż tego rodzaju rozwiązania na poziomie parafii nie są właściwie znane w Polsce ani w krajach europejskich, gdzie duszpasterstwo polskojęzyczne jest prowadzone w polskich misjach katolickich. Tym samym artykuł będzie próbą ukazania adekwatności takiego rozwiązania duszpasterskiego, które zakłada większą otwartość i liczniejsze interakcje z wiernymi kościoła lokalnego niż struktury duszpasterskie zamykające się tylko w określonym kręgu językowym lub kulturowym. Dla tej pracy szczególnie istotny jest właśnie aspekt praktycznej realizacji duszpasterstwa polskojęzycznego w terytorialnej parafii amerykańskiej.

Historia parafii i jej lokalizacja

Parafię św. Pryscylly erygował 29 marca 1926 roku ówczesny Arcybiskup Chicago kard. Georg Mundelein, a jej pierwszym proboszczem był ks. Harold S. Trainor. Parafia nie posiadała kościoła i z tego powodu pierwszą mszę świętą odprawiono 2 maja 1926 roku w jednej z klas w szkole Norman Bridge Public School, znajdującej się na terenie parafii. Już 4 lipca 1926 oddano do użytku tymczasowy kościół parafialny, w którym sprawowano liturgię. W grudniu 1926 roku parafia liczyła 440 osób. W roku 1927 ukończono budowę szkoły parafialnej, do której 3 września z Rochester przybyły siostry ze Zgromadzenia Sióstr św. Franciszka. Dzięki temu 6 września 1927 roku w nowej szkole naukę mogło rozpocząć 342 dzieci¹³. Warto zwrócić uwagę, że w tamtym czasie teren parafii był słabo zaludniony, na pewno nie można go określić jako miasto. Na zachowanych zdjęciach z tamtego okresu dominowała raczej preria. Niestety

¹¹ Por. B.C. Hoover, *Power in the Parish*, [w:] *American Parishes: Remaking Local Catholicism*, eds. G.J. Adler Jr., T.C. Bruce, B. Starks, New York 2019, s. 115.

¹² Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, Lublin 2008, nr 93.

¹³ Por. *Saint Priscilla Parish 1926–1976*, Chicago 1976, s. 16.

nie zachowały się dokumenty, jak wyglądała struktura ludnościowa parafii w tamtym okresie pod względem narodowościowym. Wraz z liczną emigracją z Irlandii do USA zmieniał się charakter parafii na bardziej etniczny. W okresie po II wojnie światowej Irlandczycy byli już wyraźnie dominujący. Kolejny proboszcz ks. Joseph A. McGowan podjął prace związane z rozbudową kompleksu parafialnego i budową kościoła. Dzięki jego staraniom 19 lutego 1954 roku siostry zakonne mieszkające do tej pory w budynku szkoły przeniosły się do nowo wybudowanego konwentu. I tak 25 grudnia 1957 roku po raz pierwszy odprawiono mszę świętą w nowym kościele parafialnym, który służy wspólnocie do dziś. Później, 1 października 1964 roku, oddano do użytku budynek Rektoratu, gdzie zamieszkali księża, którzy do tego czasu zajmowali nieadekwatny do potrzeb bungalów¹⁴. Kościół św. Pryscylli jest jednym z bardzo nielicznych w Archidiecezji reprezentujących styl art déco. W jego wnętrzu widoczne są mocne wpływy irlandzkie, które znajdują swój wyraz m.in. w doborze kolorów czy w licznych krzyżach celtyckich.

Wspomniane już zjawisko przenoszenia się Polaków z dotychczasowych gett etnicznych dotyczyło również Polonii zamieszkującej Chicago i pojawiło się po zakończeniu II wojny światowej. Polacy wraz ze zmianą miejsca zamieszkania zmieniali również swoją przynależność parafialną – z dotychczasowej parafii etnicznej do nowej parafii terytorialnej¹⁵. Parafia św. Pryscylli jest zlokalizowana w centralnej części dzielnicy Dunning w zachodniej części miasta Chicago, pomiędzy dawną polską dzielnicą, tzw. Jackowem¹⁶ (wzdłuż Milwaukee Avenue, ograniczonej ulicami: Milwaukee, Central Park oraz Belmont)¹⁷, a głównym lotniskiem O'Hare. Jej terytorium okazywało się dość atrakcyjne dla Polaków, którzy się tutaj osiedlali.

Obecnie dzielnica Dunning jest drugą w mieście pod względem liczebności zamieszkujących ją Polaków. W świetle danych ze spisu ludności przeprowadzonego w 2010 roku zamieszkuje ją 10,3 tys. mieszkańców, którzy deklarują polskie pochodzenie. Jest to i tak istotny spadek względem lat wcześniejszych. W roku 1980 ten odsetek wynosił 15,2 tys.¹⁸ Do dziś zauważalny jest trend

¹⁴ Por. *Saint Priscilla Parish...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁵ Por. J. Radziłowski, A. Hetzel Gunkel, *Poles in Illinois*, Carbondale 2020, s. 157–158.

¹⁶ Nazwa pochodzi od wezwania kościoła – bazyliki św. Jacka, która jest miejscem centralnym dzielnicy.

¹⁷ Por. B. Sakson, *Po drugiej stronie Oceanu. Nowi emigranci z Polski w metropolii Chicagowskiej*, seria: *Centre of Migration Research Working Papers* 5/63, Warszawa 2005, s. 45.

¹⁸ Por. K. Ziółkowska-Weiss, *Przestrzenne rozmieszczenie Polonii w Wielkiej Metropolii Chicagowskiej*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” 1/167 (2018), s. 64.

dalszego przenoszenia się Polaków w inne dzielnice, głównie w kierunku północno-zachodnim¹⁹.

Początki duszpasterstwa w języku polskim

W Archidiecezji Chicago duszpasterstwo wiernych innego języka niż angielski prowadzi się w parafiach, niezależnie od tego, ile grup językowych jest w obrębie danej wspólnoty. Na poziomie parafii to proboszcz jest odpowiedzialny za duszpasterstwo różnych grup językowych (analogicznie jak biskup na poziomie diecezji)²⁰. Początki duszpasterstwa w języku polskim w parafii św. Pryscylli nie były łatwe. Polacy, którzy zwracali się z prośbą do proboszcza o możliwość sprawowania mszy świętej w języku ojczystym przez polskiego księdza, napotykali opór. Było to związane z ówczesnym podejściem do duszpasterstwa etnicznego w USA, które zakładało jak najszybszą asymilację obcokrajowców. Odbывało się to przy udziale hierarchów, którzy konsekwentnie dążyli do likwidacji języków etnicznych w parafiach²¹. Powołując się na reformy liturgiczne Soboru Watykańskiego II i wraz z wprowadzeniem języków narodowych do liturgii, w Kościele katolickim w Stanach Zjednoczonych starano się zniechęcać lub likwidować niektóre tradycyjne formy pobożności czy paraliturgiczne praktyki, a jednocześnie trwale usuwać język polski z poziomu parafii. Jednocześnie bardzo wzmacniano język angielski²². Konkretnym wyrazem ówczesnej niechęci do duszpasterstwa w językach etnicznych była prośba Konferencji Episkopatu USA skierowana do Stolicy Apostolskiej z 12 kwietnia 1967 roku dotycząca otrzymania władzy likwidowania parafii etnicznych²³. Takie próby ograniczania praw migrantów do duszpasterstwa w języku ojczystym wywodzą się w USA zasadniczo z fałszywie pojętej integracji religijnej („katolicyzacja” Stanów Zjednoczonych miała postępować w miarę „amerykanizacji” katolickich imigrantów)²⁴.

¹⁹ Por. B. Sakson, *Po drugiej stronie...*, dz. cyt., s. 49.

²⁰ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja...*, dz. cyt., nr 1.

²¹ Por. B. Leś, *Życie religijne Polonii...*, dz. cyt., s. 336.

²² Por. J. Radziłowski, A. Hetzel Gunkel, *Poles in Illinois*, dz. cyt., s. 158.

²³ Por. P. Taras, *Problemy duszpasterstwa polonijnego na przykładzie sytuacji w USA*, „Studia Polonijne” 2 (1977), s. 194.

²⁴ Por. A. Woźnicki, *Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych wobec spraw duszpasterstwa migracyjnego*, „Studia Polonijne” 4 (1981), s. 116.

Wraz z upływem czasu oraz ze zmianą podejścia do tego zagadnienia zaczęto w tej parafii sprawować mszę świętą w języku polskim. Początkowo tylko raz w miesiącu, w godzinach wieczornych. W 2005 roku odprawiano już dwie msze święte po polsku w niedzielę o 10.30 oraz 18.00, a także w ciągu tygodnia w środę i w sobotę. W 2023 roku połowa mszy świętych w parafii odbywa się w języku angielskim i połowa w języku polskim. Po angielsku są sprawowane msze święte w niedzielę o godzinie 8.00 i 12.30 oraz w tygodniu o 8.00, w sobotę dodatkowo o 16.00 (jest to już msza wigilijna z niedzieli). W języku polskim w niedzielę o 10.30 i 18.00 oraz w tygodniu o 19.30, z wyjątkiem soboty, kiedy msza jest o 9.00.

Wspólna parafia

Parafia ze względu na swoją specyfikę w postaci duszpasterstwa prowadzonego w dwóch językach równolegle w rzeczywistości Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych funkcjonuje jako tzw. wspólna parafia. W literaturze dotyczącej tego zagadnienia pojawia się termin *shared parish*, który oznacza taką wspólnotę, gdzie co najmniej dwie odrębne grupy etniczne sprawują Eucharystię i sakramenty, korzystają z tej samej parafii, jej kościoła i innych pomieszczeń pod przewodnictwem jednego proboszcza. W tego rodzaju rozwiązaniu imigranci i ich rodziny znajdują bezpieczną przestrzeń do sprawowania liturgii oraz modlitwy w swoim ojczystym języku, jednocześnie nie zakłócają liturgii i nabożeństw wiernych, którzy daną parafię wcześniej tworzyli. Taka struktura i organizacja parafii zmusza samych parafian do okresowych interakcji pomiędzy grupami językowymi czy etnicznymi, czasem również do wspólnego celebrowania liturgii. Najczęściej jednak relacje pomiędzy nimi ograniczają się do ustalania tego, w jaki sposób dzielić pomiędzy siebie przestrzeń w parafii. Przedstawiciele poszczególnych grup zasadniczo nie wchodzą między sobą w interakcje i każda z nich pozostaje w swoim kręgu²⁵.

Te wnioski korelują ze spostrzeżeniami proboszcza parafii św. Pryscylli ks. Macieja D. Galle'a²⁶, który zauważa, że funkcjonowanie kierowanej przez niego parafii w praktyce oznacza, że pod jednym dachem istnieją jakby dwie całkowicie odrębne wspólnoty. Pomiedzy nimi nie ma właściwie żadnej jedności.

²⁵ Por. B.C. Hoover, *The Shared Parish: Latinos, Anglos, and the Future of U.S. Catholicism*, New York 2014, s. 2.

²⁶ Znaczną część informacji dotyczących praktycznego funkcjonowania parafii św. Pryscylli w Chicago udzielił proboszcz tej wspólnoty ks. Maciej D. Galle w rozmowach podczas pobytu autora na jej terenie od 21 do 26 lutego 2023 r.

Obie grupy językowe nie uczestniczą we wspólnej liturgii z dwujęzyczną oprawą, gdyż nie chcą wspólnej celebracji (częściowo po angielsku, częściowo po polsku). Właściwie tylko liturgia Wigilii Paschalnej jest w dwóch językach, nawet inne celebracje Wielkiego Tygodnia – jak Msza Wieczerzy Pańskiej czy Liturgia Wielkiego Piątku – odprawia się oddzielnie po angielsku i polsku. Podobnie sytuacja wygląda w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Po mszach świętych odbywa się wspólna procesja do czterech ołtarzy, ale Ewangelie odczytuje się w obydwu językach. Uroczystości takie jak pierwsza Komunia Święta czy udzielanie Sakramentu Bierzmowania również odbywają się oddzielnie dla poszczególnych grup językowych. W 2023 roku po raz pierwszy odbędzie się wspólna pierwsza Komunia.

W ostatnim czasie sprawuje się część liturgii w języku łacińskim (części stałe, modlitwa eucharystyczna), dzięki czemu żadna z grup językowych nie czuje się ani lepiej, ani gorzej potraktowana. Stanowi to niewątpliwie dobre rozwiązanie podczas wspólnych celebracji. Jest to rozwiązanie dzisiaj nieco zapomniane, ale przecież podpowiadane przez Kościół, aby w sytuacji, kiedy gromadzą się wierni różnych narodowości, zaśpiewali oni w języku łacińskim m.in. części stałe, symbol wiary czy modlitwę Pańską²⁷. Używanie języka łacińskiego przy tego rodzaju celebracjach pomaga w wyrażeniu jedności i uniwersalności Kościoła²⁸.

Kwestia przynależności do parafii

Prawodawstwo kościelne (przede wszystkim Kodeks Prawa Kanonicznego) określa, że parafie są przede wszystkim terytorialne. Stąd do parafii należą wszyscy ochrzczeni katolicy zamieszkujący określone obszary, będący w jedności z Kościołem. We współczesnej sytuacji w Stanach Zjednoczonych kwestia przynależności do parafii staje się jednak coraz częściej przedmiotem osobistego wyboru lub rodzinnych preferencji, bez ścisłego związku z określonym prawem terytorium²⁹. Rejestrowanie się w parafii to pewien typowo północnoamerykański fenomen, który nie znajduje swojego odzwierciedlenia w prawie kanonicznym. Jest natomiast zjawiskiem powszechnym w różnych wspólnotach

²⁷ Por. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2002, nr 41.

²⁸ Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007, nr 62.

²⁹ Por. J.A. Coriden, *The Parish in Catholic Tradition, Theology & Canon Law*, New York 1997, s. 61–62.

protestanckich³⁰. Wierny, który mieszka na terenie określonej wspólnoty parafialnej, rejestruje się w niej również, składając w biurze parafialnym odpowiednią deklarację. Jest to często niezrozumiałe przez Polaków, którzy są zaskoczeni taką praktyką i podobnego działania nie podejmują. Zarejestrowanie się w parafii wiąże się zarówno ze zobowiązaniami, jak i przywilejami. Zobowiązaniem jest przede wszystkim konieczność partycypowania w utrzymaniu parafii, a do przywilejów należą m.in. ulgi w przypadku pogrzebów, sakramentów, łatwość w zidentyfikowaniu konkretnego parafianina i wystawienia potrzebnych dokumentów (np. dla rodzica chrzestnego czy świadka bierzmowania). Ważny jest fakt, że wielkość parafii liczy się właśnie od liczby zarejestrowanych parafian.

W związku z realizacją programu „Odnów mój Kościół” w Archidiecezji Chicago ustalono, że właściwie wszystkie parafie są parafiami terytorialnymi, a wierni mieszkający w ich granicach dokonują rejestracji. Wierni w USA bardzo często rejestrują się również w parafiach, na których terenie nie mieszkają, ale które wybierają jako im odpowiadające z różnych względów³¹. Ta właściwość dotyczy również omawianej parafii.

W parafii św. Pryscylli zarejestrowanych jest 1200 rodzin, co potwierdza liczbę około 4800 parafian. Ponieważ nie wszyscy wierni dokonują rejestracji, oznacza to, że faktyczna ich liczba jest na pewno wyższa i wynosi nawet 6000–7000 osób, które utożsamiają się z tą właśnie wspólnotą. W niedzielnej Eucharystii (wliczając cztery msze w niedzielę i jedną w sobotę po południu) uczestniczy regularnie od 2000 do 2300 wiernych.

Optymistyczny jest fakt, że po długim okresie pandemii i restrykcjach z nią związanych do regularnego praktykowania w parafii powróciło ok. 90–95% wiernych. Okres pandemii był bardzo trudny, ponieważ kościoły pozamykano, brakowało sposobności do celebracji mszy św. z udziałem wiernych. Wielu parafian przeżyło ten okres bardzo boleśnie. Do dzisiaj borykają się oni z poczuciem pewnej krzywdy ze strony Kościoła ze względu na takie potraktowanie. W niektórych parafiach do dziś spadek uczestnictwa wiernych wynosi nawet 30–50%. W parafii św. Pryscylli nie bez znaczenia okazał się fakt, że wraz z przywróceniem możliwości fizycznego uczestnictwa w Eucharystii zawieszono transmisję on-line, co przyspieszyło powrót ludzi do parafialnej świątyni.

Podejmując zagadnienie liczebności parafii, warto mieć na uwadze, że Polacy stanowią jej większą część, stanowiąc około 70% wszystkich wiernych.

³⁰ Por. T.C. Bruce, *Parish and Place: Making Room for Diversity in the American Catholic Church*, New York 2017, s. 48–49.

³¹ Por. T.C. Bruce, *Parish and Place*, dz. cyt., s. 54.

Determinuje to również pewien kierunek i zaangażowanie duszpasterskie, które w nieco większym stopniu wymaga poświęcenia czasu Polakom.

Rada duszpasterska oraz do spraw ekonomicznych

Parafianie powinni być aktywnymi członkami swojej wspólnoty, a bardzo konkretnym przejawem tego zaangażowania jest działalność w różnych gremiach. Kodeks Prawa Kanonicznego wskazuje dwie szczególne formy partycypacji laikatu we współodpowiedzialności za tę wspólnotę. Są nimi rada duszpasterska i rada do spraw ekonomicznych³².

Zgodnie z przepisami prawa oczekuje się, aby każda wspólnota parafialna posiadała radę duszpasterską, która miałaby głos doradczy i stanowiłaby pomoc w aktywizacji działań duszpasterskich³³. Rada duszpasterska w parafii św. Prysylli spotyka się raz na kwartał. Jej spotkania dotyczą przede wszystkim aktualnych problemów, wyzwań duszpasterskich i są okazją do prezentowania nowych inicjatyw. Członkowie rady starają się stanowić pomost pomiędzy proboszczem a parafianami. Ze względów etnicznych rada duszpasterska jest w połowie złożona z Amerykanów i w połowie z Polaków. Wszystkie spotkania odbywają się w języku angielskim ze względów praktycznych.

Wskazane jest również, aby każda wspólnota parafialna posiadała radę do spraw ekonomicznych, która ma stanowić pomoc dla proboszcza w zarządzaniu dobrami parafii³⁴. Dobry i odpowiedzialny zarząd tymi dobrami ma bardzo duże znaczenie dla właściwego rozwoju danej wspólnoty³⁵. W omawianej parafii kwestia rady ds. ekonomicznych od strony organizacyjnej wygląda analogicznie jak z radą duszpasterską. Zgodnie z KPK odmienny jest jej zakres kompetencji. Z tą radą omawia się sprawy związane z finansami parafii, bieżącymi wydatkami, planowanymi inwestycjami oraz pozyskiwaniem środków. Członkowie rady mają pełny dostęp do wiedzy na temat finansów parafii. Parafia zatrudnia również osobę świecką o odpowiednich kwalifikacjach, którą można określić jako księgowego i business managera. W imieniu proboszcza prowadzi ona sprawy finansowe parafii.

Model finansowania parafii w USA jest podobny do polskiego, gdyż utrzymuje się ona z ofiar wiernych. Tak też jest w przypadku omawianej parafii.

³² Por. J.A. Coriden, *The Parish...*, dz. cyt., s. 63.

³³ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 536 § 1–2.

³⁴ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 537.

³⁵ Por. J.A. Coriden, *The Parish...*, dz. cyt., s. 64.

Oprócz zbieranej składki, tzw. tacy, zarejestrowani parafianie otrzymują tzw. koperty, w których składają swoją ofiarę na utrzymanie parafii (jest typowo północnoamerykański zwyczaj, funkcjonujący na terenie całych Stanów). Pod tym względem widoczne są różnice w realizacji tej praktyki. Amerykanie traktują to zobowiązanie bardzo poważnie, uwzględniając je w swoim budżecie, nierzadko oddając nawet dziesięcinę. Polacy jednak to bardziej lekceważą. W efekcie Amerykanie, mimo że są mniej liczni, ponoszą większy ciężar odpowiedzialności finansowej za utrzymanie parafii.

Życie parafii

Doświadczenie pandemii spowodowało pewne ożywienie w parafii. Więcej osób angażuje się w życie parafii i w dzieła apostołskie. W ostatnich miesiącach w parafii przybyło wielu nowych ludzi, którzy pojawili się w tej świątyni, ponieważ w ich wspólnotach proboszczowie nie wrócili jeszcze do pełnego działania jak przed pandemią lub ich dotychczasową parafię wskutek reform zreorganizowano albo zlikwidowano.

Życie religijne związane z działaniami pozaliturgicznymi i pozasakramentalnymi również uległo zintensyfikowaniu. Aktualnie prowadzi się spotkania: *lectio divina*, żywego różańca (ponad 300 osób), formacji wiary, odnowy w Duchu Świętym (w pierwszy czwartek miesiąca modlitwa za kapłanów – godzina święta, pierwszy piątek całodzienna adoracja Najświętszego Sakramentu i w pierwszą sobotę miesiąca nabożeństwo fatimskie połączone z mszą świętą z modlitwą wstawienniczą o uzdrowienie i uwolnienie lub konferencją nt. kerygmatu, do tego co dwa tygodnie stała formacja), studium biblijnego, konferencje o mszy świętej, formacje rodzin (w tym wyjazdy i obozy), duszpasterstwo pielgrzymkowe, formacje ministrantów, młodzieży z podziałem na młodszych i starszych. Parafia prowadzi również program RCIA³⁶, czyli chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Każdego roku katechumenat przechodzą zarówno konwertyci (z różnych wspólnot protestanckich, których chrzest jest nieważny w Kościele katolickim), jak i osoby niewierzące.

Większość podejmowanych inicjatyw duszpasterskich adresuje się do wiernych języka angielskiego i polskiego, ale faktycznie zdecydowaną większość prowadzi się tylko w języku polskim. Jedynie niektóre z nich, np. żywy różaniec, *lectio divina* czy RCIA, prowadzi się w dwóch językach. Parafia wydaje cotygodniowy biuletyn w dwóch językach.

³⁶ RCIA – *Rite of Christian Initiation for Adults*.

W parafii stworzono dzieło charytatywne, które nosi nazwę Fundusz św. Brata Alberta. Jest to inicjatywa polonijna, która obejmuje całą parafię, a pomoc kieruje się szczególnie w stronę wdów, osób samotnych oraz tych, którzy dopiero przyjechali do USA i jeszcze nie mają pracy. Z zebranych środków osoby potrzebujące mają np. opłacane rachunki za prąd, gaz, świadczenia medyczne czy otrzymują wsparcie na święta w postaci paczek lub kart podarunkowych. Na marginesie warto wspomnieć, że odbywają się również zajęcia „dla ciała” – aerobik dla kobiet i tenis stołowy dla mężczyzn (ta grupa odnosi sukcesy na szczeblu stanowym).

Wyzwaniem, przed którym staje parafia, jest druga faza programu „Odnów mój Kościół” w Archidiecezji Chicago, która nosi nazwę „Budowanie nowej rzeczywistości”. Dla tej wspólnoty oznacza to podjęcie współpracy z sąsiednią parafią św. Franciszka Borgii, w następstwie czego obie parafie powinny inicjować pewne działania razem. Obecnie jest to faza eksperymentalna. Podczas tegorocznego Wielkiego Postu rekolekcje w języku angielskim odbyły się tylko w parafii św. Franciszka. W przyszłości planuje się wspólne bierzmowania. Są pewne inicjatywy, które nie dublują się w każdej z tych parafii, a więc parafie powinny się wzajemnie uzupełniać (np. w parafii św. Pryscylli jest nowenna do NMP Nieustającej Pomocy, a w parafii św. Franciszka Borgii nabożeństwo do św. Rity). Ten proces będzie jednak również wymagał pewnej zmiany myślenia – z parafialnego na bardziej kościelne.

Podsumowanie

Praca duszpasterska z migrantami w poszczególnych kościołach partykularnych realizuje się w sposób zwyczajny właśnie w parafii terytorialnej. Wierni, którzy posługują się innym językiem, należą do innej grupy etnicznej czy kulturowej, potrzebują w parafii szczególnej opieki ze strony proboszcza. Prowadzenie duszpasterstwa w innym języku powoduje objęcie również wiernych będących imigrantami lub ich potomkami identyczną troską duszpasterską jak miejscowych wiernych. Dzięki czemu te osoby czerpią z dóbr duchowych wspólnoty Kościoła tam samo jak inni³⁷. Analizując przykład funkcjonowania parafii św. Pryscylli w Chicago, pragnę zauważyć, że parafia ta wychodzi naprzeciw oczekiwaniom swoich wiernych i przede wszystkim uwzględnia potrzebę prowadzenia duszpasterstwa w dwóch językach. Dokonało się to na drodze pewnej

³⁷ Por. W. Necel, *Interkulturowość parafii terytorialnej wobec współczesnych migracji*, „Studia Polonijne” 30 (2009), s. 42–43.

ewolucji, która rozpoczęła się wraz ze zmianami w strukturze ludnościowej na terenie parafii. Jest to zresztą cecha charakterystyczna dla wielu parafii w Stanach Zjednoczonych, które w swojej stosunkowo krótkiej historii przechodzą szereg przemian pod tym względem. Omawiana parafia na przestrzeni niecałych stu lat była parafią anglojęzyczną, następnie etnicznie zdominowaną przez Irlandczyków, w których miejsce pojawiało się coraz więcej Polaków. Dziś ci ostatni stanowią większość zarejestrowanych parafian.

Duszpasterstwo prowadzone równolegle w dwóch językach w obrębie jednej parafii nie jest zadaniem łatwym. W praktyce sprowadza się to do tego, że obok siebie żyją dwie jakby niezależne od siebie wspólnoty, co z łatwością zauważamy również na przykładzie parafii św. Prysylli. Istnienie wspólnych gremiów, takich jak rada duszpasterska czy rada ds. ekonomicznych, to tylko niewielkie przejawy współdziałania, podobnie jak bardzo okazjne wspólne celebracje. Życie parafii pod względem liturgicznym i pozaliturgicznym przebiega dla każdej z grup właściwie niezależnie od siebie. W przypadku Polaków przejawia się to również niewielkim poczuciem więzi z kościołem lokalnym. Próby zainteresowania życiem diecezji zazwyczaj kończą się fiaskiem. Rodacy bardziej żyją Polską i sytuacją Kościoła w Polsce niż Kościołem w Stanach Zjednoczonych. Miejsce, w którym modlą się w ojczystym języku, jest dla nich jakby częścią Polski.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007.
- Bruce T.C., *Parish and Place: Making Room for Diversity in the American Catholic Church*, New York 2017.
- Chodubski A.J., *Wektory przemian życia polonijnego w USA*, „Studia Gdańskie” 29 (2011), s. 259–273.
- Coriden J.A., *The Parish in Catholic Tradition, Theology & Canon Law*, New York 1997.
- Czerwińska M., *Inkulturacyjna rola parafii polonijnej w USA na przykładzie wybranych parafii polonijnych w Chicago, Detroit i Nowego Jorku (1867–1976)*, „Studia Polonijne” 28 (2007), s. 243–272.
- Dyczewski L., *Tożsamość emigranta w nowym społeczeństwie – państwie: pomiędzy trwałością i zmianą*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 17/2 (2011), s. 9–29.
- Gołębiowski J., *Parafie i kościoły polskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, [w:] *Parafie i kościoły Polskie w Chicago*, red. A. Górka, Warszawa 2019, s. 11–31.
- Hoover B.C., *Power in the Parish*, [w:] *American Parishes: Remaking Local Catholicism*, eds. G.J. Adler Jr., T.C. Bruce, B. Starks, New York 2019, s. 111–131.
- Hoover B.C., *The Shared Parish: Latinos, Anglos, and the Future of U.S. Catholicism*, New York 2014.

- Leś B., *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, [w:] *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 325–341.
- Necel W., *Interkulturowość parafii terytorialnej wobec współczesnych migracji*, „Studia Polonijne” 30 (2009), s. 33–45.
- Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2002.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, Lublin 2008.
- Pula J.S., *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych Ameryki do 1914 roku*, [w:] *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001, s. 51–76.
- Radzilowski J., Hetzel Gunkel A., *Poles in Illinois*, Carbondale 2020.
- Saint Priscilla Parish 1926–1976*, Chicago 1976.
- Sakson B., *Po drugiej stronie Oceanu. Nowi emigranci z Polski w metropolii Chicagowskiej*, seria: *Centre of Migration Research Working Papers* 5/63, Warszawa 2005.
- Taras P., *Parafia polonijna jako instytucja duszpasterska i problemy wynikające z jej struktury i funkcji*, „Studia Polonijne” 3 (1979), s. 79–85.
- Taras P., *Problemy duszpasterstwa polonijnego na przykładzie sytuacji w USA*, „Studia Polonijne” 2 (1977), s. 181–205.
- Woźnicki A., *Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych wobec spraw duszpasterstwa migracyjnego*, „Studia Polonijne” 4 (1981), s. 113–125.
- Ziółkowska-Weiss K., *Przestrzenne rozmieszczenie Polonii w Wielkiej Metropolii Chicagowskiej*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” 1/167 (2018), s. 49–68.

MICHAŁ MRACZEK (KS. DR) – kapłan archidiecezji wrocławskiej; w latach 2012–2015 przebywał na stypendium naukowym we Fryburgu Bryzgowijskim w Niemczech; w roku 2019 na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie obronił rozprawę doktorską z teologii pt. *Seminarium duchowne jako miejsce duszpasterstwa formacyjnego w świetle „Pastores dabo vobis”*; od 2021 adiunkt przy Katedrze Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Krzysztof Porosło

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
krzysztof.poroslo@upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7513-8483

Wielość teorii dotyczących epiklezy rytu hiszpańsko-mozarabskiego

A Multitude of Theories on the Epiclesis in the Hispanic-Mozarabic Rite

ABSTRACT: This article aims to present, in the form of a specific *status quaestionis*, the most important studies and opinions concerning the epiclesis of anaphora in the Mozarabic rite. Due to the fact that those opinions differ considerably from each other, often being even contradictory to each other, the aim of the text also includes the analysis of the methodology of the studies, since they give such different inferences. The final conclusion of the article will be determined by the definition and theology of Hispanic epicleses based on the analysis of the *Post Prædicationem orationem* included in the Mozarabic missal. It seems that earlier researchers failed to recognise the specificity of the Hispanic epiclesis; they assumed *a priori* a certain definition of epiclesis, looking for prayers in the Missal that match this definition. Through this methodological change it is possible to show that almost each Hispanic anaphora has a real epiclesis which tends to be a Trinitarian or a Christological epiclesis; only in some cases it is a pneumatological epiclesis. The fact that the epiclesis of the Holy Spirit is not always included in those Hispanic prayers confirms their ancient origin. Nevertheless, it is also possible to prove the thesis that liturgy shaped under the influence of conflicts with the Arian heresy is not only Christocentric, but it also has an enriched eucharology in terms of pneumatology. Moreover, the author of this article questions some schematic claims related to *Prenotandos* to the new Hispanic missal which suggest a perfect, well-ordered structure of Eucharistic prayers in this rite. The studies on the anaphora of the Mozarabic rite contradict the existence of such a consistent structure built on the close relationship between the words of the institution of the Eucharist, the anamnesis and the epiclesis.

KEY WORDS: Hispanic-Mozarabic liturgy, Holy Spirit, epiclesis, anaphora, Eucharistic prayer, consecration

ABSTRAKT: Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie w formie swoistego *status quaestionis* najważniejszych badań i opinii dotyczących epiklezy anafory rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Wobec faktu, że te opinie znacząco się od siebie różnią, często będąc wręcz sprzecznymi względem siebie, stawia się za cel również pytanie o metodologię tych badań. Kluczowe dla ostatecznych konkluzji artykułu będzie wypracowanie definicji i teologii epiklezy hiszpańskich, która wyrasta z analizy oracji *Post Pridie* Mszału hiszpańsko-mozarabskiego. Wydaje się, że we wcześniejszych badaniach nie odkrywano specyfiki epiklezy hiszpańskiej, ale *apriori* zakładano pewną definicję epiklezy, poszukując w mszale modlitw odpowiadających tej definicji. Przez tę zmianę metodologiczną udaje się pokazać, że praktycznie każda anafora hiszpańska posiada prawdziwą epiklezę, która raczej jest epiklezą trynitarną, chrystologiczną, a tylko czasami epiklezą pneumatologiczną. Jest to znakiem starożytności tych modlitw, że nie zawsze występuje w nich epikleza Ducha Świętego. Mimo to udaje się również potwierdzić tezę, że liturgia kształtująca się pod wpływem walk z herezją ariańską, oprócz tego, że jest chrystocentryczna, ma również wzbogaconą eucharystię w wymiarze pneumatologii. W niniejszym artykule obala się również niektóre zbyt schematyczne twierdzenia *Prenotandos* do nowego Mszału hiszpańskiego, które sugerują, że istnieje wręcz doskonała, uporządkowana struktura modlitw eucharystycznych tego rytu. Badania nad anaforami rytu mozarabskiego zaprzeczają istnieniu takiej spójnej struktury zbudowanej na ścisłej relacji między słowami ustanowienia, anamnezą i epiklezą.

SŁOWA KLUCZOWE: liturgia hiszpańsko-mozarabska, Duch Święty, epikleza, anafora, modlitwa eucharystyczna, konsekracja

Wstęp

Śpośród wszystkich rytów liturgicznych, zarówno wschodnich, jak i zachodnich, anafora rytu hiszpańsko-mozarabskiego wyróżnia się swoją budową oraz wielością formularzy modlitw eucharystycznych w mszale. W nowym wydaniu mszału hiszpańskiego z lat 1991–1994, złożonym z dwóch tomów (tom I: *De Tempore*; tom II: *De Sanctis*), znajduje się około dwieście wariantów anafory. Mówiąc o rycie hiszpańsko-mozarabskim, mamy na myśli własną liturgię Kościoła Półwyspu Iberyjskiego, która kształtowała się w pierwszym tysiącleciu w czasach rzymskich, wizygockich i mozarabskich (stąd też różne nazwy tego rytu odpowiadające konkretnej epoce historycznej: ryt hiszpański, ryt wizygocki, ryt mozarabski), a w drugim tysiącleciu, po zastąpieniu rytu hiszpańskiego rytym rzymskim w 1076 roku, przetrwała na drodze wyjątku zasadniczo jedynie w Toledo, gdzie nadal jest sprawowana i strzeżona pod opieką arcybiskupa tej diecezji¹.

¹ Więcej na temat historii, nazw i specyfiki tego rytu zob. P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015; J. Miazek, *Msza*

Hiszpańska modlitwa eucharystyczna jest zbudowana z trzech części zmiennych oraz czterech niezmiennych. Jej układ przedstawia się następująco:

- Dialog wstępny (część niezmienna),
- *ILLATIO* (część zmienna),
- *Sanctus* (część niezmienna),
- *POST SANCTUS* (część zmienna),
- Opis ustanowienia na bazie 1 Kor 11,23–26 (część niezmienna),
- *POST PRIDIE* (część zmienna),
- Doksologia (część niezmienna)².

W związku z tym, że anafory różnią się między sobą tymi trzema częściami zmiennymi, w historii interpretacji rytu hiszpańskiego pojawiło się wiele różnych, wzajemnie sprzecznych, teorii dotyczących epiklezy tego rytu. Niniejszy artykuł jest próbą całościowego przedstawienia historii rozwoju tego zagadnienia, dlatego zostaną przedstawione stanowiska *Prenotandos* MHM oraz takich autorów jak: św. Izydora, Alberto Colunga, William S. Porter, Valentín Vigueras, Philippe Beitia, Luis Rueda, Adolfo Ivorra. Na końcu artykułu znajdują się wyniki naszych badań dotyczących pierwszego tomu MHM, aby ostatecznie – w świetle wszystkich najnowszych ustaleń – przedstawić najważniejsze wnioski dotyczące teologii epiklezy rytu hiszpańskiego. Będziemy mogli również zauważyć, że różnice w teologicznej definicji epiklezy w dużej mierze powodują, że opinie badaczy są tak różne, często wręcz sprzeczne, względem siebie. W niniejszej prezentacji zdań odnośnie do epiklezy hiszpańskiej będziemy starać się pokazać, czy w ogóle anafora hiszpańska zawiera epiklezę, a jeśli tak, to jakie miejsce w strukturze modlitwy eucharystycznej ona zajmuje i czy jest epiklezą pneumatologiczną.

Teologia epiklezy św. Izydora z Seville

Aby zrozumieć teologię epiklezy u św. Izydora, wpraw musimy zobaczyć, że u tego hiszpańskiego Ojca Kościoła nie ma jeszcze teologii konsekracji, która przeciwstawiałaby sobie słowa ustanowienia oraz epiklezę przywołującą Ducha

św. w liturgiach zachodnich, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 223–254; F.M. Arocena Solano, *Ryt hiszpańsko-mozarabski*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 57 (2010), s. 5–16.

² Por. *Missale Hispano-Mozarabicum*, vol. 1: *De tempore* (dalej: MHM), Toledo 1991, s. 51. Chociaż w mszale hiszpańskim znajdujemy różne formularze doksologii końcowych anafor, to jednak powszechnie uważa się ten element modlitwy eucharystycznej za niezmienny. Aby bardziej poznać temat doksologii tego rytu, odsyłamy do artykułu: A. Ivorra, *Las doxologías de la misa hispano-mozárabe*, „Toletana” 24 (2011), s. 309–334.

Świętego, którą to dychotomię będziemy odnajdywać w średniowiecznych sporach o moment konsekracji między teologiami wschodnimi i zachodnimi. W swoim dziele *Etymologie* św. Izydor zastanawiając się nad rolą Ducha Świętego w konsekracji Eucharystii, napisze:

Nazywa się ją „ofiara” tak, jakbyśmy chcieli powiedzieć „przekształcone w coś świętego”, ponieważ, poprzez mistyczną modlitwę jest ona konsekrowana na pamiątkę męki Pana za nas. Dlatego z jego polecenia nazywamy ją Ciałem i Krwią Chrystusa. I chociaż mówi się o owocach ziemi, dzięki niewidzialnej interwencji Ducha Bożego zostają uświęcone i stają się sakramentem. Grecy nazywają to „eucharystią”, co po łacinie oznacza „prężną łaskę”. A cóż jest lepszego niż Krew i Ciało Chrystusa?³

Jednakże w swoim liście do archidiacona Redemptusa pisze, że chrześcijanie wschodni używają w Eucharystii chleba zakwaszonego, podczas gdy łacinnicy – chleba praśnego. Wyjaśnia, że ta różnica nie należy do istoty sakramentu, i dodaje, iż „substancją sakramentu (*substantia sacramenti*) są słowa Boże wypowiedziane przez kapłana w jego świętej posłudze, którymi oczywiście są słowa: «To jest Ciało moje»”⁴. Wydaje się jednak, że Izydor nie chce tu przeciwstawiać epiklezy słowom instytucji. Robi coś przeciwnego, czyli wielokrotnie porównuje ze sobą tradycję łacińską i grecką, aby pokazać, jak komplementarne są względem siebie⁵. W.S. Porter podsumuje izydoriańską teologię epiklezy, mówiąc, że dla hiszpańskich Ojców konsekracja jest efektem działania Ducha Świętego, ale nie w znaczeniu redukcji epiklezy do jednego konkretnego zdania anafory⁶. Do podobnych wniosków dojdzie A. Ivorra, mówiąc, że „dla Izydora wszystkie modlitwy *quibus oblata Deo sacrificia* mają charakter konsekracyjny – cała msza konsekruje ofiarę – w kolejnych modlitwach odpowiadających poszczególnym częściom anafory staje się to ewidentne”⁷.

Izydoriańską teologię anafory poznajemy przede wszystkim z dzieła *De ecclesiasticis officiis*, gdzie w piętnastym rozdziale *De missa et orationibus*

³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri viginti sive Origines* VI, 19, 38, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850 (dalej: PL), vol. 82, kol. 255.

⁴ Isidorus Hispalensis, *Epist. VII. Redempto archidiacono*, 2, PL 83, 905D.

⁵ Więcej na temat teologii konsekracji u św. Izydora zob. R.F. Taft, *Problems in Anaphoral Theology: “Words of Consecration” versus “Consecratory Epiclesis”*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 57 (2013), s. 54–55; M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018, s. 208–213.

⁶ Por. W.S. Porter, *The mozarabic Post Pridie*, „Journal of Theological Studies” 44/175–176 (1943), s. 184.

⁷ A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, serie: *Biblioteca Litúrgica* 52, Barcelona 2017, s. 295.

pierwszej księgi *De origine officiorum* kardynał z Sewilli przedstawia mszę hiszpańską zbudowaną na planie siedmiu modlitw. Wyjaśnia, że liczba siedem ma pochodzenie ewangeliczne i apostołskie oraz w doskonały sposób wyraża pełnię, a przede wszystkim siedmioraką łaskę Ducha Świętego (*septiformen gratiae spiritum*)⁸. Ta katecheza Izydora na temat anafory ma przede wszystkim charakter teologiczny i wiemy, że nie ma pełnej zgodności między nim a świadectwem rękopisów, zarówno co do ilości modlitw w strukturze całej Mszy, jak i modlitw tworzących anaforę. Mimo wszystko bez większych problemów jesteśmy w stanie zidentyfikować prawie wszystkie z nich. Największa dyskusja toczy się jednak wokół tego, jak należy interpretować piątą i szóstą orację. Zobaczmy wpierw, co dokładnie mówi sam Izydor:

*Ordo autem missae, et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis. [...] Quinta deinde infertur Illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque coelestium universitas provocatur, et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur*⁹.

Wielu badaczy rytu hiszpańskiego rozumie ten tekst w podobny sposób jak Gabriel Ramis, który utrzymuje, że według Izydora anafora eucharystyczna składa się z dwóch części:

- pierwszej części zwanej *Illatio*, po której następuje *Sanctus* i tworzący z nią całość hymn *Hosanna in excelsis*, której celem jest uświęcenie ofiary;
- drugiej części, której Izydor nie nadaje nazwy własnej, a jedynie wskazuje na jej funkcję: *conformatio sacramenti*, czyli przez tę modlitwę, w której wzywa się Ducha Świętego, chleb i wino zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa.

Ramis podsumuje, że:

nie ma obiektywnych danych, co do tego, aby myśleć o późniejszej ewolucji struktury anafory po Izydorze, ale raczej należałoby po prostu powiedzieć, że

⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I, 15, 5, PL 83, 755C.

⁹ Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* I, 15, 2-3, PL 83, 752A-753A. Edycja w red. C.M. Lawsona z 1989 r. wydana w ramach *Corpus Christianorum Series Latina* (CCL 113, 17) zawiera błędy w tekście łacińskim, gdzie w miejsce słowa *conformatio* wstawia termin *confirmatio*. Wróćmy do zagadnienia dalej w treści artykułu.

opisuje on *per modum unius* dwie formuły, które wraz z *Illatio* tworzą anaforę, czyli *Post Sanctus* i *Post Pridie*¹⁰.

Widzimy zatem, że Ramis utożsamia piątą modlitwę z *Illatio* i śpiewem *Sanctus*, zaś szóstą z *Post Sanctus* i *Post Pridie*. Z tą opinią nie do końca zgadza się A. Ivorra, który zauważa, że często *Post Sanctus* jest przedłużeniem *Sanctus*, zatem możemy sobie wyobrazić, że kiedy Izydor mówi o „niebiańskiej chwale” w piątej modlitwie, ma na myśli zarówno hymn, jak i orację, która po niej następuje. Zatem wtedy *conformatio sacramenti* odpowiadałoby *Post Pridie*¹¹.

Jeśli chodzi o izydoriańską teologię konsekracji, Luis Maldonado uważa, że św. Izydor jest autorem, który przechodzi od starożytnej wykładni, że konsekracyjna jest cała modlitwa eucharystyczna, do średniowiecznej, podkreślającej konsekracyjny walor słów ustanowienia¹². Problem w tym, że Izydor w ramach mówienia o *oratio sexta* nie podaje nazwy żadnej konkretnej modlitwy, ponadto nie wspomina ani słowem o opisie ustanowienia. Częstsze zatem są opinie, zgodnie z którymi konsekracja – według Izydora – dokonuje się poprzez dwie części szóstej modlitwy: jedną chrystologiczną i drugą pneumatologiczną. Wyjaśnia to chociażby Yves Congar w swojej słynnej trylogii¹³.

Znajdziemy jednak u niego pewną niekonsekwencję, ponieważ kiedy Congar mówi o modlitwach między *Sanctus* a *Pater noster*, wydaje się, że bierze pod uwagę *Post Sanctus*, opis ustanowienia i *Post Pridie*. Kiedy jednak mówi o dwóch momentach *oratio sexta*, ma na myśli to, co nazywane jest *Prex Mystica*, czyli tylko opis ustanowienia oraz *Post Pridie*. Słowa ustanowienia mają charakter chrystologiczny, ich funkcją jest konsekracja, zaś oracja *Post Pridie* ma – według francuskiego teologa – charakter pneumatologiczny, a jej rolą jest uświęcenie darów. Nie wyjaśnia nam jednak, jaka różnica zachodzi między konsekracją a uświęceniem, w związku z czym stanowisko Y. Congara wydaje się arbitralne; to raczej jest narzucanie Izydorowi późniejszej teologii niż wnioskowanie jej z tekstu sewillańskiego biskupa.

¹⁰ G. Ramis Miquel, *La anáfora eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución*, „Ecclesia Orans” 14 (1997), s. 160.

¹¹ Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 295–296. Występują jeszcze inne interpretacje, np. L. Maldonado uważa, że Izydoriańska *oratio sexta* obejmuje trzy jednostki eucharystyczne: *Post Sanctus*, opis ustanowienia (*missa secreta*) i *Post Pridie*. Uważa zatem, że szósta modlitwa rozpoczyna się po *Sanctus*, a zatem zawiera także modlitwę *Post Sanctus* (L. Maldonado, *La plegaria eucarística: Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid 1963, s. 553).

¹² Por. L. Maldonado, *La plegaria eucarística...*, dz. cyt., s. 554.

¹³ Por. Y.M. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 162–163.

Kolejne – wydaje się najważniejsze – głosy w dyskusji należą do włoskich liturgistów, Enrico Mazzy i Rinaldo Falsiniego. Nie będziemy wchodzić w szczególności do skomplikowanej analizy źródeł, której dokonuje Falsini. Tak naprawdę interesuje go tylko jeden termin z całego tekstu Izydora – słowo *conformatio*. Najczęściej było ono interpretowane w ten sposób, że szósta modlitwa, zwana *conformatio sacramenti*, dokonuje przemienienia darów w Ciało i Krew Chrystusa¹⁴. R. Falsini nakazuje ostrożność, ponieważ w źródłach zauważa się spore zamieszanie terminologiczne: raz w tym samym miejscu pojawia się termin *conformatio* od czasownika *conformare*, a raz *confirmatio* od *confirmare*. Falsini stawia pytanie o to, która wersja jest właściwa, pierwotniejsza, i jak zmiana czasownika wpływa na rozumienie teologii *oratio sexta*. Włoski teolog uważa, że pierwotną formą była *conformatio-conformare* i przedstawia za tą tezę kilka argumentów, wśród których najważniejszym jest argument teologiczny. Badacz uważa, że prośba z użyciem czasownika *confirmare* nie ma sensu wtedy, kiedy dary ofiarne nie zostały jeszcze konsekrowane. Dary ofiarne nie mogą być potwierdzone ani skonsolidowane (bo to oznacza ów czasownik), jeśli jeszcze nie stały się Ciałem Chrystusa. A konsekracja dokonuje się przez modlitwę *Post Pridie*, którą Falsini identyfikuje z epiklezą¹⁵. Ostatecznie Falsini dochodzi do wniosku, że *conformatio sacramenti* nie może być utożsamiane z konsekracją, uświęceniem czy przemienieniem darów, ale że w liturgii hiszpańskiej ma miejsce szczególny przypadek, zupełnie nowy i właściwy tylko dla tego rytu, który nazywa „ideą podwójnego metabolizmu eucharystycznego”¹⁶. Chodziłoby o dwa kroki lub dwa momenty uświęcenia darów dokonującego się mocą Bożą poprzez anaforę: najpierw dokonuje się przemiana darów w Ciało i Krew Chrystusa, a następnie formowanie (*conformatio*) ofiary w Ciało Chrystusa, czyli uzyskanie doskonałego podobieństwa do Ciała Chrystusa.

Trzeba tu jednak odnieść się krytycznie do wyżej przedstawionych wniosków. Po pierwsze, chociaż zgadzamy się z Falsinim, że należy wybrać formę czasownika *conformare*, a nie *confirmare*, to jednak nie przekonuje nas jego argument teologiczny, który wydaje się nazbyt scholastyczny, a więc identyfikujący konsekrację z jednym konkretnym momentem anafory, a nie całą modlitwą eucharystyczną. Po drugie, krytycznie należy odnieść się do koncepcji podwójnego metabolizmu eucharystycznego, gdyż Falsini nie wyjaśnia, co rozumie przez tę formułę i czym się różni konsekracja od „formowania w ciało”.

¹⁴ Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 295; G. Ramis Miquel, *La anáfora eucarística...*, dz. cyt., s. 160.

¹⁵ Por. R. Falsini, *La «Conformatio» nella liturgia mozarabica*, „Ephemerides Liturgicae” 72 (1958), s. 281–291.

¹⁶ Por. R. Falsini, *La «Conformatio»...*, dz. cyt., s. 290–291.

Z racji niewystarczalności analizy filologicznej R. Falsiniego, zobaczmy wnioski, do jakich dochodzi w swoich badaniach nad *oratio sexta* u Izydora włoski liturgista E. Mazza. Przyjmuje on wersję z CCL 113, w której szósta modlitwa nosi tytuł *confirmatio sacramenti*, a jej celem jest dokonanie *conformatio* Ciała i Krwi Chrystusa. Chociaż Mazza zna wyniki wcześniej przez nas omówionej analizy Falsiniego, wybiera wariant, w którym występują dwa różne rdzenie, twierdząc, że wersja, w której użyto dwukrotnie tego samego rdzenia, jest *lectio facilior*. Zgodnie z zasadami krytyki tekstualnej, mając w rękopisach kilka możliwości tekstowych, wybiera się tę, która jest najtrudniejsza do wyjaśnienia. *Lectio difficilior* jest uważane za bardziej oryginalne.

W związku z tym Mazza, analizując ewolucję modlitw *Post Secreta* obrządku gallikańskiego, które odpowiadają *Post Pridie* obrządku hiszpańskiego, zauważa, że pierwotnie modlitwa ta była częścią rytu *Fractio*, a nie anaforą¹⁷. Uważa on, że to samo można dostrzec w rycie hiszpańskim, gdy dokładnie przeanalizuje się tekst św. Izydora. Siedem modlitw, o których wspomina Ojciec z Sewilli, miałyby dzielić obrzęd mszy na siedem różnych części, gdzie jedna jest niezależna od drugiej. Dlatego też nie można powiedzieć, że piąta i szósta oracja są częściami anafory. Możemy poniżej przedstawić wnioski E. Mazzy dotyczące podziału Mszy u Izydora w tej części, która nas interesuje:

- *Oratio 4^a: infertur pro osculo pacis* = pocałunek pokoju,
- *Oratio 5^a: infertur inlatio in sanctificatione oblationis* = anafora,
- *Oratio 6^a: exhinc succedit confirmatio sacramenti* = ryt *fractio*,
- *Oratio 7^a: Pater noster* = obrzęd komunii¹⁸.

Zdaniem E. Mazzy słowo *confirmatio* oznacza obrzęd *Collectio ad panis fractionem*, zaś czasownik *conformare* odnosi się do Ciała i Krwi Chrystusa, w tym sensie, że dary ofiarne stają się według *formy* Ciała i Krwi Chrystusa¹⁹. Nie chodzi tu oczywiście o wygląd zewnętrzny, ale o *res* sakramentu, o realność Ciała i Krwi Chrystusa²⁰. Mazza zatem podsumuje, że chodzi tu o obrzęd *Fractio panis*, ale nie tylko w jego zewnętrznym wymiarze, czyli w funkcji łamania chleba, ale także w jego symbolicznym czy sakramentalnym wymiarze spełniania funkcji nadawania darom *formy* Ciała Chrystusa. Mazza stwierdza, że można tu dostrzec ścisły związek między obrzędem *Fractio* a męką Chrystusa, gdyż w rycie *Fractio* objawia się prawda, że jest to Ciało złamane i wydane, zaś

¹⁷ Por. E. Mazza, *Uno studio sulla struttura dell'anafora gallicana e hispanica*, „Ecclesia Orans” 28 (2011), s. 22–33.

¹⁸ Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 22–33.

¹⁹ Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 38–39.

²⁰ Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 38.

Krew przelana za nas i dla naszego zbawienia²¹. Ostatecznie – według Mazzy – szósta modlitwa Izydora to *confirmatio sacramenti*, ponieważ kończy czynność przygotowania i uświęcania chleba eucharystycznego w celu rozdawania go wiernym w obrzędzie komunii.

Wnioski E. Mazzy przedstawiają się następująco: św. Izydor opisuje trzy części liturgii eucharystycznej, z których tylko pierwszą jest anafora, na którą – według Mazzy – składają się *Illatio* z *Sanctus* i *Post Sanctus* oraz opis ustanowienia (choć – dodajmy – Izydor nic nie mówi o tym ostatnim). Szósta *oratio*, utożsamiana z *Post Pridie*, pierwotnie nie jest częścią anafory, ale stanowi ryt *Fractio panis*. Siódma modlitwa oznacza *Pater noster* i komunię. Widzimy zatem, że według E. Mazzy modlitwa *Post Pridie* nie spełnia funkcji epikletycznej, bo w ogóle nie stanowi pierwotnie anafory. Dodajmy tylko gwoździu, że ta opinia włoskiego liturgisty nie znajduje raczej przychylności u innych znawców liturgii hiszpańsko-mozarabskiej.

Epikleza według *Prenotandos* MHM

Rozdział 5 *Prenotandos* MHM, czyli teologicznego wprowadzenia do nowego Mszału hiszpańskiego, odpowiadający *Ogólnemu wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* we współczesnej liturgii rzymskiej, jest poświęcony modlitwie eucharystycznej. Zawiera 55 numerów (57–112), czyli prawie jedną trzecią całości tekstu. Punkty 106–108 zostały poświęcone epiklezie. Wcześniej, w numerze 96, odnoszącym się do anamnezy, znajdziemy stwierdzenie, że „modlitwa *Post Pridie* odpowiada dwóm częściom Modlitwy eucharystycznej, zwykle określanym terminami wywodzącymi się z języka greckiego: anamneza i epikleza”²².

Prenotandos wyjaśniają, że w odniesieniu do epiklezy istnieje ścisły związek między hiszpańską *Post Pridie* a gallikańską *Post Mystrium*²³. Następnie, przez wskazanie na podmiot *ad quem* boskiego działania związanego z przemianą darów, wyraźnie wskazuje się, że chodzi tu o epiklezę konsekracyjną, choć dalszy tekst wstępu odnosi się również do epiklezy komunijnej. Numer 107 owego teologicznego wstępu do MHM brzmi:

W obu kolekcjach [Mszał hiszpański i Mszał gallikański] nie brakuje jednoznacznych wezwań do Ducha Świętego; jednakże także przy innych okazjach, zamiast

²¹ Por. E. Mazza, *Uno studio...*, dz. cyt., s. 38.

²² *Prenotandos*, 96, [w:] MHM, s. 39.

²³ *Prenotandos*, 106, dz. cyt., s. 41–42.

wspominać boską Osobę, mówią o mocy, o świętości Boga, który dokonuje przemiany darów. W niektórych przypadkach działanie przemieniające jest przypisywane łaskawemu spojrzeniu Boga, który spoczywa na ofierze Kościoła. Nie brakuje też aluzji do działania mocy Bożej, o którą Kościół prosi i oczekuje jej działania dokładnie wtedy, wobec zgromadzenia. Owe działanie jest zwykle określane poprzez jego skutki, jakimi są oczyszczenie i odnowa, często odwołując się do obrazu niebiańskiego lekarstwa, które leczy rany grzechu²⁴.

Chociaż w tym punkcie nie podaje się dokładnej liczby epiklez *explicite* pneumatologicznych w MHM, to przez użycie wyrażenia „nie brak wyraźnych wezwań do Ducha Świętego” może się wydawać, że są one powszechne.

Kolejny numer *Prenotandos* sugeruje, że anafora liturgii hiszpańsko-wizygockiej jest z teologicznego punktu widzenia doskonale zbudowana, gdyż sama modlitwa *Post Pridie* wpisuje się w klasyczny schemat *Memores – Offerimus – Petimus*, zaś wszystkie elementy modlitwy eucharystycznej stanowią pewną uporządkowaną strukturę²⁵:

- a) opis ustanowienia: *Qui pridie quam pateretur...*;
- b) *Post Pridie*, która bezpośrednio następuje po opisie ustanowienia, a czasem nawet za pomocą formuł łączących wprost nawiązuje do owego opisu²⁶:
 - anamneza, która jest odpowiedzią Kościoła na słowa Chrystusowego polecenia sprawowania Eucharystii na Jego pamiątkę²⁷: *Memores – Przedmiot Memores – Offerimus – Przedmiot Offerimus*;
 - epikleza – modlitwa, przez którą „Kościół rozumie, że po uczynieniu wszystkiego, co było konieczne, aby wypełnić nakaz Pana, musi prosić i czekać, aż moc Boża wypełni i dokona tego, co Chrystus chciał mu powierzyć, ustanawiając Eucharystię”²⁸: *Memores – Offerimus – Petimus*.

Prenotandos widzą taką doskonałą strukturę również w odniesieniu do paralelizmu, jaki istnieje między strukturą obrzędów komunii i strukturą epiklezy, o czym traktuje 115 numer dokumentu, w którym czytamy:

Najbardziej klasyczne formuły epiklezy kontemplowały jednocześnie działanie Ducha w odniesieniu do darów eucharystycznych i wobec zgromadzenia. Jej funkcją było zrealizowanie sakramentu, rozdanie go wspólnocie wiernych tam obecnych oraz pomnażanie łaski miłości i jedności wśród wiernych, predysponując

²⁴ *Prenotandos*, 107, dz. cyt., s. 42.

²⁵ Por. *Prenotandos*, 108, dz. cyt., s. 42.

²⁶ Por. *Prenotandos*, 84, dz. cyt., s. 35–36.

²⁷ Por. *Prenotandos*, 96, dz. cyt., s. 39.

²⁸ *Prenotandos*, 108, dz. cyt., s. 42.

ich do przyjęcia sakramentu. W hiszpańskiej strukturze obrzędu komunii, chciano przyjąć analogiczną zasadę. W tym przypadku troska duszpasterska Kościoła, poprzez dzielenie i zmieszanie, przygotowuje już konsekrowaną Eucharystię, aby mogła być duchowym pokarmem i napojem dla wiernych, i równolegle przez wyznanie wiary, modlitwę Ojcze nasz i błogosławieństwo, kieruje wiernych do owocnego przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej²⁹.

Luis Rueda w swoim najnowszym studium poświęconym epiklezie hiszpańskiej, korzystając z danych dostarczonych przez *Prenotandos*, przedstawił odważną hipotezę literacko-teologicznej struktury epiklezy. Możemy tę strukturę opisać w siedmiu punktach:

- 1) Epikleza jest ściśle powiązana z anamnezą, gdyż obie są wyrażone w jednej oracji, to znaczy w *Post Pridie*, dlatego też znajdują się po *narratio institutionis*.
- 2) *Post Pridie* zawiera zatem dwie części: jedną z elementem anamnetycznym i drugą z elementem epikletycznym.
- 3) Zarówno anamneza, jak i epikleza podlegają zasadzie ciągłej zmienności, więc nie sposób znaleźć w MHM dwóch identycznych epiklez.
- 4) W anaforach MHM znajdziemy epiklezę nad darami oraz nad wiernymi. Nie oznacza to, że istnieją dwie formuły eucharystyczne, ale że obu epiklez należy szukać w ramach jednej oracji.
- 5) Zarówno epikleza nad darami, jak i nad wiernymi jest formułowana na dwa sposoby: *explicite* – poprzez bezpośrednie wezwanie Ducha Świętego; *implicite* – nie wspominając wyraźnie o Duchu Świętym.
- 6) Epikleza jest wprowadzana przez czasownik deprekatorywny, taki jak: *petimus, oramus, precamur, deprecamur, exoramus, obsecramus, exoscimus, rogamus et petimus, deprecamur orantes, supplices deprecamur*, lub jakiś ich synonim³⁰.
- 7) To pozwala nam pokazać typową strukturę epiklezy rytu hiszpańskiego, która wyglądałaby następująco:

Epikleza

połączenie strukturalne: *petimus eorum interventu*

inwokacja: *ut in fundere digneris Spiritum Sanctum*

działania nad darami: *ut fiat legitima eucharistia...*

działania nad zgromadzeniem: *ut sit offerentibus..., summentibus*³¹.

²⁹ *Prenotandos*, 115, dz. cyt., s. 43–44.

³⁰ Por. L. Rueda, *La epiclesis en el Missale Hispano-Mozarabicum*, [w:] *Los mozárabes Historia, cultura y religión de los cristianos de Al Andalus. Actas del I Congreso Internacional*, Córdoba 2018, s. 140–141.

³¹ L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 141.

Całą tę refleksję nad epiklezą hiszpańską na podstawie *Prenotandos* do MHM możemy podsumować komentarzem, że chociaż w tym wprowadzeniu zaznacza się, że nie zawsze wszystkie elementy tej doskonałej struktury można znaleźć w anaforach mozarabskich, to jednak odnosi się wrażenie, że tak schematyczne opracowanie dokonane przez J. Pinella, jako głównego autora owego wstępu, jest raczej wynikiem mentalności systematycznej, niż realnie odpowiada znacznie mniej uporządkowanej i bardziej skomplikowanej rzeczywistości.

Epikleza hiszpańska według Alberto Colungi

Po przedstawieniu teologii epiklezy hiszpańskiej, którą możemy znaleźć w oficjalnym wprowadzeniu do MHM, warto zobaczyć najbardziej reprezentatywne studia nad epiklezą hiszpańską dokonane w XX wieku. Pierwszym³² z nich są prace A. Colungi, który w 1933 roku opublikował w czasopiśmie „La Ciencia Tomista” dwa artykuły na temat epiklezy w liturgii mozarabskiej³³. Swoje studium oparł na źródłach takich jak: LMS³⁴, LO³⁵ i MM³⁶. Zarówno V. Viguera, jak i L. Rueda³⁷ negatywnie oceniają metodologię badań Colungi, uważając, że jego studium jest bardziej teologiczne niż liturgiczne i charakteryzuje się próbą uzasadniania wniosków przedstawionych *apriori*. Pierwotne założenie, że każda *Post Pridie* jest epiklezą, Colunga weryfikuje przez przyjęcie definicji epiklezy, którą przedstawił na pierwszej stronie swojego artykułu³⁸. Definicję tę zestawiał

³² Chronologicznie pierwsze studium nad epiklezą hiszpańską zrealizował w 1926 r. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl: Eine studie zur geschichte der liturgie*, Bonn 1926, s. 98–113.

³³ Por. A. Colunga, *La epiclesis en la liturgia mozarabe*, „Ciencia Tomista” 47 (1933), s. 145–161, 288–306.

³⁴ Zob. *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica* 6, (dalej: LMS), ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarriensiensia* 4, Roma 1995.

³⁵ Zob. *Le Liber Ordinum en usage dans l’Église Wisigothique et Mozarabe d’Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. 5 (dalej: LO), ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarriensiensia* 6, Roma 1996.

³⁶ Zob. *Missale Mixtum, praefatione, notis et appendicibus ab Alesandro Lesleo s.j. sacerdote ornatum* (dalej: MM), Roma 1755 (PL 85).

³⁷ Por. V. Viguera, *Formulación epiclética de la «post pridie» hispánica*, „Revista Española de Teología” 31 (1971), s. 5; L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 130.

³⁸ Definicję, o której tu mowa, Colunga zaczerpnął z hasła słownikowego *Epiclèse eucharistique* autorstwa S. Salaville’a z jego *Dictionnaire de théologie catholique contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 5, eds. A. Vacant,

z wszystkimi modlitwami *Post Pridie* i doszedł do dość zaskakujących wniosków, że większości hiszpańskich *Post Pridie* nie spełnia kryteriów tej definicji i tak naprawdę istnieje tylko sześć oracji, które można nazwać w ścisłym sensie epiklezą. W tych modlitwach jest bezpośrednia wzmianka o Duchu Świętym³⁹.

Także wnioski, do jakich dochodzi Colunga w kwestii konsekracyjnej roli epiklezy w liturgii hiszpańskiej, są dość zaskakujące i zasadniczo całkiem sprzeczne w stosunku do tego, o czym pisaliśmy wyżej. Uważa on, że analiza oracji *Post Pridie* pozwala nam stwierdzić, że w liturgii hiszpańskiej konsekracja bez wątpienia dokonuje się przez wypowiedzenie słów ustanowienia, nie zaś przez epiklezę, dlatego jest ona praktycznie całkowicie nieobecna. Dla wzmocnienia tego wniosku Colunga dodaje, że to opinia zgodna z nauczaniem Izydora (wyżej wskazywaliśmy, że nie jest to prawdą) i całego Kościoła katolickiego⁴⁰. Dodaje on, że próśb o uświęcenie, błogosławieństwo lub konsekracje, które pojawiają się w oracjach *Post Pridie*, nie należy rozumieć w kontekście przemiany eucharystycznej, ale jako próśby o skuteczność złożonej ofiary, czyli o łaskę sakramentalną i uświęcenie wiernych, którzy w niej uczestniczą przez komunię⁴¹.

Colunga twierdzi, że każda epikleza składa się z trzech części: 1) wezwania Osoby Boskiej, do której skierowana jest prośba; 2) podania motywu, dla którego prośba ma być wysłuchana; 3) przedstawienia łaski, o którą się prosi⁴². Zauważa on, że istnieje pewna grupa oracji *Post Pridie*, w których przez potwierdzenie obecności Ciała i Krwi Jezusa prosi się o łaskę sakramentu dla tych, którzy w nim uczestniczą⁴³. Następnie dodaje, że istnieje „tuzin epiklez, które zaczynają się od wspomnienia tajemnicy Krzyża i męki Chrystusa za zbawienie świata [...], aby w końcu prosić o przyjęcie ofiary złożonej na ołtarzu na pamiątkę tej tajemnicy”⁴⁴. W końcu zauważa, że istnieje niewielka liczba oracji, w których wspomina się o Duchu Świętym i prosi się o Jego działanie nad darami i nad zgromadzeniem,

E. Mangelot, E. Amann, Paris 1913, kol. 194–300: „(epikleza) to specjalna modlitwa, występująca we wszystkich liturgiach wschodnich i wielu starożytnych liturgiach zachodnich, w kanonie Mszy, po opisie ustanowienia Świętej Eucharystii. Za jej pomocą celebrans wzywa Boga Ojca, czasem Syna, czasem jednego i drugiego, prosząc Ich o zesłanie Ducha Świętego (istnieją dwie lub trzy formuły wzywające Logos) na chleb i wino, aby zostały przemienione w Ciała i Krew Jezusa Chrystusa, a tym samym sprawić, by to Ciała i Krew wywołały zbawienne skutki w osobie przyjmującej komunie”; A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 145.

³⁹ Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 302–305.

⁴⁰ Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 305.

⁴¹ Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 294–295.

⁴² Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 154.

⁴³ Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 157–158.

⁴⁴ A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 289–291.

prosząc o Jego błogosławieństwo, uświęcenie, wywarcie zbawionego skutku przez nawiedzenie i ożywienie lub przez działanie Jego łaski albo rosy. Wśród tych *Post Pridie* jest tylko sześć, które nazwie epiklezą *sensu stricto*⁴⁵.

Studium Williama S. Portera na temat epiklezy hiszpańskiej

Dziesięć lat po publikacjach Colungi angielski teolog W.S. Porter opublikował swój artykuł poświęcony *Post Pridie* obrządku mozarabskiego⁴⁶. Porter odwołuje się w nim do wyników badań innych dwóch teologów angielskich, Williama C. Bishopa⁴⁷ i Waltera H. Frere'a⁴⁸, o hiszpańskiej epiklezie. Twierdzą oni, że w dużej mierze późnohiszpańskie formularze (zawarte w mozarabskich księgach liturgicznych) pomijały, minimalizowały i przekształcały starożytny styl wzywania Ducha Świętego. Porter całość wywodu Frere'a streszcza w trzech stwierdzeniach. Po pierwsze, że liturgia hiszpańska jest „siostrą bliźniaczką” rytu frankońskiego i w tym sensie jest mocno od niego zależna. Po drugie, korpus mszy hiszpańskiej był już praktycznie kompletny pod koniec VI wieku. Z tego powodu wielcy Ojcowie hiszpańscy otrzymali już określony obrządek, a ich zadaniem było wewnętrzne organizowanie go, a nie tworzenie. Ostatni argument stanowi ten, który mówi, że nauka św. Izydora dotycząca konsekracji podkreśla, że dokonuje się ona mocą Ducha Świętego (zauważamy, że jest to teza stojąca w zupełnej sprzeczności z tą, którą wysunął Colunga). Według Frere'a inni hiszpańscy Ojcowie nie uszanowali nauczania Izydora, usuwając epiklezę Ducha Świętego z oracji⁴⁹.

Porter wysuwa szereg swoich wątpliwości odnośnie do twierdzeń Frere'a. Utrzymuje, że nie tak łatwo wykazać zależność jednego obrządku od drugiego. Nie ulega wątpliwości, że istnieje ścisły związek między liturgią hiszpańską i galijską, ale nie można z całą pewnością stwierdzić, że ryt hiszpański jest całkowicie zależny od rytu frankońskiego. Po drugie, Porter podkreśla, że bardzo trudno wykazać, które teksty liturgiczne są pierwotne, ponieważ Ojcowie

⁴⁵ Por. A. Colunga, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 297–305.

⁴⁶ Por. W.S. Porter, *The mozarabic...*, dz. cyt., s. 182–194.

⁴⁷ Por. W.C. Bishop, *The Mozarabic and Ambrosian Rites: Four Essays in Comparative Liturgiology*, London 1924, s. 51.

⁴⁸ Por. W.H. Frere, *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer: An Eirenical Study in Liturgical History*, London 1938, s. 106.

⁴⁹ Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 183; W.H. Frere, *The Anaphora...*, dz. cyt., s. 98, 104, 114–115.

hiszpańscy nie tylko organizowali w księgi liturgiczne już gotowe oracje, ale sami je komponowali. W związku z tym obecność epiklezy w oracji nie jest wystarczająca do datowania danej *Post Pridie*. W końcu trzeci zarzut dotyczy teologii konsekracji, gdyż Porter uważa, że ta u Izydora jest znacznie bardziej złożona, gdyż znajdziemy u najważniejszego hiszpańskiego Ojca fragmenty mówiące o konsekracyjnej roli epiklezy, ale również słów ustanowienia⁵⁰.

Mając na uwadze te wszystkie racje, W.S. Porter zbadał oracje *Post Pridie* zebrane w LMS, LO i MM. Twierdzi, że w tych księgach możemy znaleźć 240 modlitw *Post Pridie*. Zauważa, że chociaż wiele hiszpańskich *Post Pridie* zawiera prośbę o pobłogosławienie lub uświęcenie darów, często nie wspominają one o Duchu Świętym. Według niego zaledwie 37 z 240 *Post Pridie* (15%) wyraźnie wspomina o działaniu Ducha⁵¹. Wskazuje, że tylko kilka z nich zawiera coś przypominającego epiklezę typu wschodniego. Nie ulega wątpliwości, że Porter ma z góry przyjętą – raczej scholastyczną – definicję epiklezy, której konsekwentnie próbuje szukać w euchologii mozarabskiej. Z tego powodu rozpoznaje tylko 10 oracji, które nazywa prawdziwą epiklezą. W swojej analizie Porter będzie wskazywał, że podmiotem działającym w epiklezach hiszpańskich czasami jest Duch Święty, ale czasami kryje się On pod figurami mocy lub błogosławieństwa Bożego. Czasowniki epikletyczne, które wymienia, to: *acceptare, benedicere, santificare, descendere, ditescere, respicere i infundere*.

Ze swoich analiz W.S. Porter wyprowadza dwa ważne wnioski. Po pierwsze, tradycyjny, pierwotny typ epiklezy hiszpańskiej jest modlitwą do Boga, aby pobłogosławił lub uświęcił ofiarę eucharystyczną, czyli żeby przyniosła ona duchowe owoce tym, którzy ją składają i przyjmują komunię. Po drugie, twierdzi on, że w VII wieku, chociaż w przeważającej części utrzymuje się tradycyjny typ, istnieją innowacje wprowadzone przez hiszpańskich Ojców. Wbrew twierdzeniom Frere'a Porter uznaje, że innowacja ta polegała na skomponowaniu oracji z epiklezą pneumatologiczną o charakterze konsekracyjnym. Dlatego 10 *Post Pridie*, które W.S. Porter uznaje za epiklezę *sensu stricto*, uważa za modlitwy późniejsze. Twierdzenie, że tradycyjna hiszpańska *Post Pridie* nie zawierała epiklezy, Porter wyprowadza z faktu, że jest bardzo niewiele takich oracji, które ją posiadają⁵².

⁵⁰ Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 183.

⁵¹ Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 187. W.H. Frere wymienia 26 oracji z LMS, zaś W.S. Porter dodaje do tej liczby trzy z LMS, cztery z LO i cztery z MM.

⁵² Por. W.S. Porter, *The Mozarabic...*, dz. cyt., s. 192–194.

Poszerzenie definicji epiklezy dokonane przez Valentína Viguerasa

W 1971 roku hiszpański teolog V. Vigueras opublikował artykuł poświęcony hiszpańskim *Post Pridie*. Zauważył on, że definicja epiklezy podana przez W.S. Portera jest za wąska i domaga się poszerzenia⁵³. W tym celu przeprowadza swoje studium epiklezy jako takiej, przedstawiając model ewolucji epiklezy w trzech najważniejszych tradycjach wschodnich⁵⁴. Prawdę powiedziawszy, bardzo trudno wyjaśnić, czemu w ogóle miało służyć to studium Viguerasa, przeprowadzone w drugim i trzecim punkcie jego artykułu, skoro w czwartym, poświęconym studium hiszpańskich *Post Pridie*, nie znajdujemy żadnego odniesienia do tych wcześniejszych analiz epiklezy tradycji wschodniej. Nawet nie próbuje dokonać jakiegś analizy porównawczej, sugerując na przykład, że epikleza hiszpańska rozwija się według tych samych reguł co epikleza anaforskich wschodnich. Możemy jedynie się domyslać, bo wprost nie pada takie sformułowanie, że Vigueras starał się przez to studium obalić główne założenie Portera, że prawdziwa epikleza zawsze ma charakter ściśle konsekuracyjny. Przez swoją analizę pokazał, że nie zawsze tak jest i w ten sposób wprowadził nowe kryterium – liturgiczno-literackie – określenia danej modlitwy prawdziwą epiklezą⁵⁵.

W owej czwartej, najważniejszej części swoich analiz hiszpański teolog przedstawia oracje *Post Pridie*, które są modlitwami pokonsekuracyjnymi i zawierają czasowniki epikletyczne lub są oracjami wspominającymi działania Ducha Świętego wobec zgromadzenia liturgicznego lub darów ofiarnych⁵⁶. Tymi czasownikami epikletycznymi są: *mittere, descendere, infundere, visitare, venire*⁵⁷. Rozpoznaje 14 formularzy zawierających owe czasowniki epikletyczne, które łączą się z podmiotem działania, którym jest albo Duch Święty, albo Logos albo Boża moc⁵⁸.

Ostatecznie Vigueras rozszerza liczbę hiszpańskich *Post Pridie*, które zostaną nazwane prawdziwymi epiklezami z 10 – jak było u Portera – do 47 oracji, stwierdzając:

Prawdą jest, że nie rozważamy tutaj funkcji tych oracji, a co za tym idzie pozostawiamy bez zmian konkluzje Portera o konsekuracyjnym działaniu epiklez i późnym

⁵³ Por. V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁴ Por. V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 12–30.

⁵⁵ Por. V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁶ Por. V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 28–29.

⁵⁷ Por. V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 23–27.

⁵⁸ Por. V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 30.

okresie ich powstania. W tym miejscu wystarczy wskazać, że liczba modlitw *Post Pridie* zawierających sformułowania *stricte* epikletyczne to łącznie 57 formuł, co stanowi 23% wszystkich modlitw⁵⁹.

Studium *Post Pridie* zrealizowane przez Philippe'a Beitię

Francuski teolog P. Beitia opublikował w czasopiśmie „Ephemerides Liturgicae” dwa artykuły⁶⁰, w których przeanalizował *Post Pridie* z *Liber Missarum*, tj. manuskryptu 35.3 z Toledo z IX wieku (LMT)⁶¹. Należy zauważyć, że badanie to zostało przeprowadzone 30 lat później niż studium V. Viguerasa. Nas interesuje przede wszystkim ten artykuł, w którym są analizowane oracje *Post Pridie* pod kątem występowania w nich epiklezy.

Wśród *Post Pridie* zbadanych przez Beitię 40 zawiera bezpośrednią wzmiankę o Duchu Świętym. Dwadzieścia z nich jest skonstruowanych według następującego schematu: prośba do Ojca lub Syna o zesłanie Ducha Świętego na ofiarę Kościoła, aby przemienił ją w Ciało i Krew Chrystusa, tak aby ci, którzy przyjmują Eucharystię, stali się beneficjentami dóbr zbawienia⁶².

Ojciec Beitia zauważa w syntezie swoich badań, że bardzo często w eucharologii hiszpańskiej trzecia Osoba Trójcy pojawia się w jedności z Ojcem i Synem. Prawie nigdy Duch nie występuje sam, w tym sensie, że praktycznie zawsze się mówi, że jest to Duch Ojca, Duch Syna, Duch Chrystusa czy Duch, który pochodzi od Ojca i Syna⁶³. Inną charakterystyką, na którą zwraca uwagę francuski teolog, jest pojęcie *similitudo*, które odnajdujemy w epiklezach nad darami. W modlitwach tych Duch Święty jest proszony o upodobnienie ofiary lub darów do Ciała i Krwi Chrystusa⁶⁴. Mamy tu do czynienia z patrystyczną teologią symboliczno-platoniczną. W epiklezie nad zgromadzeniem najczęstszym

⁵⁹ V. Vigueras, *Formulación epiclética...*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁰ Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint et son action d'après les oraisons «post pridie» du «Liber missarum» des Églises d'Espagne*, „Ephemerides Liturgicae” 18 (2004), s. 389–402; P. Beitia, *L'oraison «post pridie» de «Liber missarum» des Églises d'Espagne: Structure et théologie du mémorial*, „Ephemerides Liturgicae” 120 (2006), s. 211–220.

⁶¹ P. Beitia uważa, że należy go datować na XI w., zob. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 389; por. G. Ramis Miquel, *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, Roma 2013, s. 131.

⁶² P. Beitia wymienia 20 modlitw, gdzie 10 należą do formularzy *De tempore* i 10 do formularzy *De sanctis*; zob. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 394 (przyp. 14).

⁶³ Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 395–396.

⁶⁴ Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 397.

tematem jest prośba o przebaczenie grzechów i uzdrowienie z ran, które zadały wiernym⁶⁵.

Opinia Adolfo Ivorrry odnośnie do epiklezy hiszpańskiej

Hiszpański specjalista od liturgii mozarabskiej A. Ivorra nie dokonał kompleksowego studium dotyczącego epiklezy hiszpańskiej, ale w odniesieniu do tego zagadnienia swoje refleksje przedstawił w opublikowanej w 2017 roku monografii *Liturgia Hispano-Mozárabe*. Jego metodologia polega na zebraniu wielu badań i przeanalizowaniu ich pod kątem teologicznym dla dokonania syntezy. Niektóre z obserwacji Ivorrry są szczególnie ważne dla naszego tematu, dlatego zdecydowaliśmy się przedstawić tu również jego stanowisko. Ivorra stwierdza, że „w *Post Pridie* epikleza nad darami i zgromadzeniem ma miejsce jako rzecz oczywista”⁶⁶. Następnie zauważa, że tematyka hiszpańskich epiklez także podlega rozwojowi, dlatego niektóre z epiklez możemy identyfikować jako starożytne, inne zaś są późniejsze. Wyraźnie również widać w nich ślady walki z arianizmem. Według Ivorrry podmiot aktywnego działania w epiklezach nie jest jednoznacznie określony, ponieważ w *Post Pridie* możemy znaleźć inwokacje skierowane do Ojca, Chrystusa lub Ducha Świętego, który działa w celu uświęcenia darów. Teolog z León wyjaśnia, że ewolucja epiklezy odbywała się równolegle do rozwoju teologiczno-magisterialnego dotyczącego boskiej tożsamości każdej z hipostaz Trójcy, dlatego też najstarsze epiklezy zawierają słownictwo raczej ogólne i są skierowane do Boga, bez wyraźnego określenia podmiotu *ad quem*. Wyraźne odwołanie w modlitwie do Ducha Świętego wskazuje na jej późniejsze powstanie⁶⁷.

Ivorra ponadto w swoim studium anafor *De cotidiano* pokazuje, że jeśli któryś element teologiczny jest pierwotny dla hiszpańskich *Post Pridie*, to jest to właśnie epikleza, a nie anamneza, która jest sekcją pojawiającą się później. Idylliczny schemat *Prenotandos* (*memores* – przedmiot *memores* – *offerimus* – przedmiot *offerimus*) – jak nazywa go Ivorra – często w ogóle nie występuje w hiszpańskich *Post Pridie*⁶⁸. Badając anafory okresu w ciągu roku, A. Ivorra pokazał, że na 17 anafor aż w 9 *Post Pridie* nie ma sekcji anamnetycznej, zaś

⁶⁵ Por. P. Beitia, *L'Esprit Saint...*, dz. cyt., s. 398.

⁶⁶ Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 341.

⁶⁷ Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 341–342.

⁶⁸ A. Ivorra pokazuje, że tylko jedna z 17 anafor hiszpańskich *De cotidiano* w pełni realizuje ten schemat: zob. A. Ivorra, *Las anáforas De Cotidiano del Missale Hispano-Mozarabicum: Estudio Teológico-Litúrgico*, Madrid 2009, s. 277.

w każdej znajdziemy epiklezę konsekuracyjną i komunijną. Ivorra uznaje, że izydoriański schemat anafory przedstawia się następująco: *offerimus* – przedmiot *offerimus* – podwójna epikleza⁶⁹. Zauważa przy tym podobieństwo tych modlitw do rzymskich oracji *Super Oblata* i konkluduje, że owe podobieństwo potwierdza teologię eucharystyczną Izydora, który uważał wszystkie siedem modlitw Mszy za uświęcające ofiarę i nie sprowadzał konsekracji tylko do jednej z nich czy do *narratio institutionis*⁷⁰.

Studium epiklezy hiszpańskiej zrealizowane przez Luisa Ruedę

Jedno z najpełniejszych i najnowszych studium na temat epiklezy hiszpańskiej przeprowadził hiszpański teolog L. Rueda i opublikował je w obszernym artykule w 2018 roku. Oprócz przedstawiania *status quaestionis* badań nad epiklezą hiszpańską, w drugiej części opracowania przedstawia wnioski ze swoich badań nad oracjami drugiego tomu MHM poświęconego formularzom *De Sanctis*. Jako powód podjęcia tych badań Rueda podaje, że wcześniejsze opracowania w tym temacie nie były w stanie jednoznacznie identyfikować epiklez w euchologii hiszpańskiej. Jeśli faktycznie tak jest, że w tej liturgii epiklezy praktycznie nie istnieją – martwi się Rueda – to wskazuje to na olbrzymią niedojrzałość teologiczną hiszpańskiej liturgii oraz ubóstwo teologii trynitarnej tej tradycji liturgicznej. Stwierdza zatem, że obecny rozwój studiów pneumatologicznych może mu pozwolić na głębsze zrozumienie zarówno wiary w Trzecią Boską Osobę, jak i dostrzec jej działanie w liturgii, co znowu umożliwia mu przeprowadzenie badań nad epiklezą hiszpańską z nową metodologią, która być może nie była jeszcze dostępna dla tych, którzy te badania przeprowadzali wcześniej⁷¹.

Analizuje on 86 formularzy mszy MHM *De Sanctis* i sporządza katalog epiklez, które grupuje w następującym porządku:

- a) epiklezy *explicite* pneumatologiczne w *Post Pridie* (gdzie Duch Święty jest bezpośrednio wspomniany): 20 modlitw;
- b) epiklezy *implicite* pneumatologiczne w *Post Pridie* (Duch Święty jest wspomniany nie wprost): 66 modlitw;
- c) epikleza znajdująca się poza *Post Pridie*, ale w obrębie anafory: 9 modlitw (5 *Illationes* i 4 *Post Sanctus*);

⁶⁹ Por. A. Ivorra, *Las anáforas De Cotidiano...*, dz. cyt., s. 260.

⁷⁰ Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, dz. cyt., s. 343.

⁷¹ Zob. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 134–135.

- d) epiklezy pozanaforyczne, czyli modlitwy, które mają strukturę i treść epiklezy, ale nie są częścią anafory: 7 modlitw⁷².

Po zbadaniu pneumatologicznej zawartości MHM *De Sanctis* Rueda formułuje sporo wniosków, spośród których poniższe wydają się najważniejsze dla naszego tematu:

- 1) W MHM *De Sanctis* występują sekcje epikletyczne zarówno w obrębie anafory (większość z nich), jak i poza nią (kilka oracji w ramach Dyptyków).
- 2) Prawie we wszystkich *Post Pridie* występuje sekcja anamnetyczna ściśle związana z sekcją epikletyczną.
- 3) Zazwyczaj mamy do czynienia z podwójną epiklezą: konsekracyjną i komunijną.
- 4) W odniesieniu do terminologii używanej w epiklezach rozróżnia się dwa jej rodzaje: epiklezy *explicite* i *implicite*, tj. te, które kierują do Boga prośbę, aby zesłał Ducha Świętego, i te, które mówią o działaniu Boga na dary lub wiernych przez swoją moc lub świętość (używane są symbole, nie bezpośrednio odniesienia do Trzeciej Hipostazy).
- 5) MHM *De Sanctis* zawiera epiklezę *sensu stricto* w *Post Pridie*: jest to inwokacja w modlitwie eucharystycznej, która prosi o przyjście Ducha Świętego – albo terminem bezpośrednim, albo pośrednim – aby zstąpił na dary i zgromadzenie. We wszystkich anaforach MHM *De Sanctis* występuje taka epikleza⁷³.

W odniesieniu do tych wniosków Ruedy chcielibyśmy przedstawić jedno ważne zastrzeżenie. Po pierwsze, mamy wątpliwości co do przypisywania pośredniego działania epikletycznego Duchowi Świętemu wtedy, kiedy nie jest On wspomniany bezpośrednio. Naszym zdaniem nie wszystkie epiklezy w MHM *De Sanctis* zawierają bezpośrednią lub pośrednią epiklezę pneumatologiczną. Czasami istnieją również prawdziwe epiklezy, w których podmiotem uświęcającym jest Bóg Ojciec lub przede wszystkim Syn Boży (Logos). Jeśli weźmiemy to pod uwagę, wydaje się, że powinniśmy być bardziej ostrożni w przyjmowaniu jako ostatecznych niektórych wniosków, na przykład takich, że „hiszpańska modlitwa eucharystyczna ma wyraźny charakter pneumatologiczny” lub że „celebracja Eucharystii jest rozumiana tylko z perspektywy działania Ducha Świętego”. Oczywiście stwierdzenia te są prawdziwe teologicznie, ale dyskusyjne jest to, czy rzeczywiście można je wydobyć z analizy źródeł liturgii hiszpańskiej.

⁷² Por. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 142–146.

⁷³ Por. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 151–153.

Epikleza hiszpańska MHM *De tempore*

Dość kompleksowe badania dotyczące anafor drugiego tomu MHM dokonane przez L. Reudę domagają się dopełnienia w postaci badania 77 anafor hiszpańskich zawartych w pierwszym tomie MHM: *De tempore*⁷⁴.

Po przeanalizowaniu tych anafor musimy stwierdzić, że wszystkie 77 *Post Pridie* to prawdziwe epiklezy, o ile tylko zostanie przyjęta szersza definicja epiklezy, która nie ogranicza się do stwierdzenia, że epiklezą jest taka modlitwa, która przywołuje konsekuracyjne działanie Ducha Świętego, ale modlitwa, która uwzględnia działanie uświęcające i/lub komunijne któreś z Trzech Boskich Osób lub boskiej mocy. Prawie wszystkie te epiklezy, z wyjątkiem tylko sześciu przypadków, są zarówno epiklezami konsekuracyjnymi, jak i komunijnymi. Nasze badania stoją w radykalnej sprzeczności z większością wcześniej prezentowanych stanowisk.

Drugą badaną kwestią jest podmiot *ad quem* oracji oraz podmiot aktywny działania uświęcającego. Większość modlitw jest skierowana do Boga Ojca (41). Wiele innych skierowanych jest do Syna (25), a tylko dwie do Ducha Świętego. W dziewięciu przypadkach bardzo trudno jest dokładnie powiedzieć, do kogo skierowana jest modlitwa, ponieważ inwokacja rozpoczyna się od tytułu *Dominus* lub *Deus*, a w liturgii hiszpańskiej może to oznaczać każdą z Boskich Osób. Ogólnie rzecz biorąc, możemy wyciągnąć wniosek, że podmiot działania epikletycznego jest taki sam jak adresat modlitwy. Dlatego Ducha Świętego rzadko przedstawia się jako aktywny podmiot uświęcający działania wobec darów lub wspólnoty. Częściej to Ojciec lub Syn są sprawcami błogosławieństwa, uświęcenia lub konsekracji, zaś czasowniki takie jak *sanctificare* lub *benedicere* często odnoszą się do Ducha Świętego tylko w sensie biernym, tj. Ojciec lub Syn uświęcają dary przez Ducha lub przez błogosławieństwo, łaskę czy moc. Ostatecznie można stwierdzić, że w tej grupie 77 epiklez tylko 18 stanowi epiklezy wprost pneumatologiczne, zaś 15 nie wprost. Aż 44 anafory zawierają epiklezy niewspominające w żaden sposób o Duchu Świętym. Pojawia się tam inna Osoba Boska jako podmiot uświęcającego działania lub cała Trójca Święta działająca razem. Ten fakt pozwala ostatecznie stwierdzić, że tylko niektóre modlitwy

⁷⁴ Pełne analizy wszystkich oracji MHM *De Tempore* przekraczają możliwości niniejszego artykułu, dlatego publikujemy tu jedynie zasadnicze konkluzje tych badań. Siłą rzeczy zawiera on zatem treści opublikowane w monografii: K. Porosło, *Pneumatologia del Missale Hispano-Mozarabicum «De Tempore»*. *Análisis litúrgico-teológico de la eucología pneumatológica*, Barcelona–Cracovia 2021. Treści te dla niniejszego artykułu zostały raz jeszcze przemyślane, rozwinięte i usystematyzowane w nowy sposób, dla realizacji celów postawionych w tym tekście.

MHM mają szczególny charakter pneumatologiczny, ale bez wątpienia nie można powiedzieć, że epikleza hiszpańska charakteryzuje się wybitnym akcentem pneumatologicznym, co próbowali wykazywać niektórzy wcześniej omawiani autorzy. Ośmielamy się więc powiedzieć, że epikleza hiszpańska jest bardziej trynitarna niż pneumatologiczna. Równocześnie ten brak epiklezy pneumatologicznej w wypadku wielu formularzy jest znakiem starożytności tych modlitw.

W przeciwieństwie do L. Ruedy jesteśmy bardzo ostrożni w mówieniu o epiklezach pozaanaforycznych, chociaż w kilku oracjach znaleźliśmy elementy epikletyczne, czyli modlitwy zawierające inwokację z prośbą o przyjście Ducha Świętego lub innej boskiej Osoby w celu uświęcenia darów i/lub *synaxis* eucharystycznej. Owszem, możemy nazywać je terminem zaproponowanym przez L. Ruedę – epiklezą *lato sensu* lub *analogo sensu* – ale uważamy, że należy zachować daleko idącą ostrożność w mówieniu o walorze konsekracyjnym tych pozaanaforycznych modlitw. Elementy epikletyczne zostały również odnalezione w 11 innych modlitwach (*Illatio* i *Post Sanctus*) wewnątrz anafor.

Wobec tego, co powiedzieliśmy wyżej, za L. Ruedą możemy przedstawić schemat (nie należy go uznawać za sztywny i niezmienny) boskich działań tak, jak je przedstawia euchologia liturgii hiszpańskiej:

- 1) Bóg Ojciec lub Chrystus kontempluje ofiary składane Mu przez Kościół (czasowniki takie jak *aspicere, intendere, respicere*).
- 2) Po kontemplacji – łaskawym spojrzeniu – przyjmuje je (czasowniki takie jak *acceptare, assumere, suscipere*).
- 3) Ojciec lub Syn technie, napełnia, posyła Ducha (do) ofiary (czasowniki takie jak *emittere, mittere, infundere, insufflare*).
- 4) W efekcie ofiara zostaje pobłogosławiona, uświęcona lub przemieniona w Ciało i Krew Chrystusa (czasowniki takie jak *benedicere, sanctificare, transmutare*)⁷⁵.

Wnioski

Niniejszy artykuł stawiał sobie za cel przedstawienie wszystkich najważniejszych badań dotyczących epiklezy hiszpańskiej i próbował znaleźć odpowiedź, dlaczego te wyniki są tak różne i często wręcz sprzeczne względem siebie. Dlaczego, badając te same źródła, jeden teolog prawdziwą epiklezę rozpoznawał tylko w sześciu anaforach, inny w 10, inny w niespełna 50, zaś kolejny nie miał wątpliwości, że każda anafora hiszpańska zawiera prawdziwą epiklezę? Podobnie niektórzy

⁷⁵ Por. L. Rueda, *La epiclesis...*, dz. cyt., s. 169–170.

autorzy uważali, że praktycznie nie znajdziemy epiklez pneumatologicznych, inni znowu dochodzili do wniosków, że każda *Post Pridie* ma epiklezę pneumatologiczną *explicite* lub ewentualnie *implicite*. Skąd ta tak radykalna różnica opinii?

Pierwszym ważnym wnioskiem, do którego dochodzimy po przedstawieniu tej panoramy poglądów odnośnie do epiklezy hiszpańskiej, są poważne zastrzeżenia do metodologii tych badań. Te uwagi krytyczne dotyczą zasadniczo dwóch rzeczy. Wydaje się, że wyniki analiz zależą od przyjętej definicji epiklezy. Kiedy zostawała ona poszerzona, np. nie wymagając bezpośredniej wzmianki o Duchu Świętym, wtedy też odnajdywano więcej epiklez w anaforach hiszpańskich. Bardzo często również autorzy omawianych opracowań nakładali na starożytne teksty kategorie scholastycznej teologii Eucharystii, próbując egzaminować te antyczne czy wczesnośredniowieczne oracje według przyjętych – znacznie późniejszych – kryteriów teologicznych. Tego rodzaju badania, mające znamiona historycyzmu, zawsze muszą się skończyć niepowodzeniem. Również często poszukiwano w tekstach liturgii hiszpańsko-mozarabskiej oracji na kształt wschodnich epiklez, zapominając, że każda tradycja liturgiczna wypracowała swoją własną specyfikę i nie tyle należy poszukiwać wschodniego kształtu modlitw w liturgii hiszpańskiej, ale z tych źródeł odczytać charakterystyczny kształt epiklezy hiszpańskiej. Warto również zwrócić uwagę na to, że wraz z XX-wiecznym rozwojem nauki o epiklezie i jej znaczeniu konsekracyjnym zmieniają się interpretacje teologii konsekracyjnej w liturgii hiszpańskiej. Widzieliśmy, że badania z początku XX wieku akcentowały praktycznie tylko słowa ustanowienia, zaś ostatnie badania podkreślają ważność epiklezy dla hiszpańskiej teologii konsekracji.

Drugim wnioskiem jest definicja epiklezy hiszpańskiej, którą możemy przedstawić po analizie modlitw *Post Pridie* MHM. Epikleza *sensu stricto* jest modlitwą, która prosi o posłanie jednej z trzech Osób Boskich (nie tylko Ducha Świętego!) lub Ich błogosławieństwa na ofiarowane dary w celu uświęcenia lub przemienienia ich w Ciało i Krew Chrystusa oraz aby wywołać zbawienne skutki u osób uczestniczących w Eucharystii.

Nasze analizy pokazały, że tak rozumianą epiklezę zawierają wszystkie modlitwy *Post Pridie* MHM i prawie zawsze zawierają zarówno epiklezę konsekracyjną, jak i epiklezę komunijną. Jak wspomniano powyżej, spośród 77 *Post Pridie* 33 zidentyfikowaliśmy jako pneumatologiczne. Pozostałe nie zawierają ani wyraźnych, ani pośrednich odniesień do działania Ducha. Dlatego raczej trzeba stwierdzić, że epikleza hiszpańska jest trynitarna, ewentualnie chrystologiczna, nie zaś *stricte* pneumatologiczna⁷⁶.

⁷⁶ Warto tu podkreślić, że pierwszym, który w XX w. zaczął mówić o epiklezie trynitarniej lub Logosu, jest Odo Casel. Zob. O. Casel, *Zur Epiklese*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”

Trzeci wniosek dotyczy struktury anafory, o której mocno się rozwodzą *Prenotandos* MHM, stwierdzając, że modlitwa *Post Pridie* zawiera anamnezę i epiklezę⁷⁷. Niewątpliwie w hiszpańskiej anaforze funkcję epiklezy – z małymi wyjątkami – wypełnia oracja *Post Pridie*. W odniesieniu do anamnezy sprawa nie jest już tak klarowna. Chociaż wcześniejsze opracowania dotyczące anafory hiszpańskiej jednoznacznie twierdziły, że hiszpańskie *Post Pridie* były bardziej anamnezą niż epiklezą, nasza analiza pokazuje coś przeciwnego, ponieważ 33 oracje nie zawierały anamnezy w sensie przedmiotu *memores* (pamięć o zbawczej tajemnicy). Zgadza się w tej kwestii z A. Ivorrą, który stwierdza, że „nie ma [...] jednego schematu w hiszpańskich anaforach [...]”. Teoria strukturalna *Prenotandos* bardziej przypomina rzymską anamnezę niż hiszpańską [...]. Sekcja anamnetyczna anafory hiszpańsko-mozarabskiej nie ma stałego miejsca⁷⁸. W rzeczywistości tylko kilka hiszpańskich anafor wykazuje ścisły związek literacki między anamnezą a epiklezą.

Ostatni wniosek będzie się zasadniczo pokrywał ze stwierdzeniami rozpowszechnionymi przez Achille’a M. Triaccę, że źródła liturgii naznaczonych walką chrystologiczną, zwłaszcza antyariańską, okazują się również bardziej pneumatologiczne⁷⁹. Jest to ważne do zauważania, ponieważ często rozpowszechniona jest przeciwna teza, że pneumatologia znika pod ciężarem „panchrystologii” tych liturgii. Nie ma wątpliwości, że chociaż liturgia hiszpańsko-mozarabska jest zasadniczo chrystologiczna, walka z arianizmem i pryscylianizmem odcisnęła swoje pozytywne piętno także na pneumatologii tego rytu, wzbogadzając ją.

Bibliografia

Arocena Solano F.M., *Ryt hiszpańsko-mozarabski*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 57 (2010), s. 5–16.

Beitia P., *L’Esprit Saint et son action d’après les oraisons <post pridie> du <Liber missarum> des Églises d’Espagne*, „Ephemerides Liturgicae” 18 (2004), s. 389–402.

3 (1923), s. 100–102; O. Casel, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4 (1924), s. 169–178. Zob. również: W. Pałęcki, *Epikleza - czy tylko modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego? Pojęcie epiklezy w pismach Odo Casela OSB*, „Roczniki Teologiczne” 53/8 (2006), s. 325–347.

⁷⁷ Por. *Prenotandos*, 96, dz. cyt., s. 39.

⁷⁸ A. Ivorra, *Las anáforas De Cotidiano...*, dz. cyt., s. 260–264.

⁷⁹ Por. A.M. Triacca, *Ex Spiritu Sancto regeneratus. La presenza e l’azione dello Spirito Santo testimoniate nel “Missale Gothicum”*. (Da un sustrato patristico a una viva preghiera), [w:] *Spirito Santo e Catechesi Patristica*, serie: Biblioteca di Scienze Religiose 54, ed. S. Felici, Roma 1983, s. 210.

- Beitia P., *L'oraison «post pridie» de «Liber missarum» des Églises d'Espagne: Structure et théologie du mémorial*, „Ephemerides Liturgicae” 120 (2006), s. 211–220.
- Bishop W.C., *The Mozarabic and Ambrosian Rites: Four Essays in Comparative Liturgiology*, London 1924.
- Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018.
- Casel O., *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4 (1924), s. 169–178.
- Casel O., *Zur Epiklese*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 3 (1923), s. 100–102.
- Colunga A., *La epiclesis en la liturgia mozárabe*, „Ciencia Tomista” 47 (1933), s. 145–161, 288–306.
- Congar Y.M., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995.
- Falsini R., *La «Conformatio» nella liturgia mozarabica*, „Ephemerides Liturgicae” 72 (1958), s. 281–291.
- Frere W.H., *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer: An Eirenical Study in Liturgical History*, London 1938.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, serie: *Corpus Christianorum: Series Latina* 113, ed. C.M. Lawson, Turnhout 1989.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850, vol. 83.
- Isidorus Hispalensis, *Epist. VII. Redempto archidiacono*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850, vol. 83.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri viginti sive Origines VI*, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1850, vol. 82.
- Ivorra A., *Las anáforas De Cotidiano del Missale Hispano-Mozarabicum: Estudio Teológico-Litúrgico*, Madrid 2009.
- Ivorra A., *Las doxologías de la misa hispano-mozárabe*, „Toletana” 24 (2011), s. 309–334.
- Ivorra A., *Liturgia hispano-mozárabe*, serie: *Biblioteca Litúrgica* 52, Barcelona 2017.
- Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. 6, ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarrensiensia* 4, Roma 1995.
- Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, [w:] *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. 5, ed. M. Férotin, serie: *Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarrensiensia* 6, Roma 1996.
- Lietzmann H., *Messe und Herrenmahl: Eine studie zur geschichte der liturgie*, Bonn 1926.
- Maldonado L., *La plegaria eucarística: Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid 1963.
- Mazza E., *Uno studio sulla struttura dell'anafora gallicana e hispanica*, „Ecclesia Orans” 28 (2011), s. 7–47.
- Miażek J., *Msza św. w liturgiach zachodnich*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 223–254.
- Missale Mixtum, praefatione, notis et appendicibus ab Alesandro Lesleo s.j. sacerdote ornatum*, Romae 1755, [w:] *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, vol. 83.
- Pałęcki W., *Epikleza - czy tylko modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego? Pojęcie epiklezy w pismach Odo Casela OSB*, „Roczniki Teologiczne” 53/8 (2006), s. 325–347.

- Porosło K., *Pneumatología del Missale Hispano-Mozarabicum «De Tempore». Análisis litúrgico-teológico de la eucología pneumatológica*, Barcelona–Cracovia 2021.
- Porter W.S., *The mozarabic Post Pridie*, „Journal of Theological Studies” 44/175–176 (1943), s. 182–194.
- Ramis Miquel G., *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, Roma 2013.
- Ramis Miquel G., *La anáfora eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución*, „Ecclesia Orans” 14 (1997), s. 157–180.
- Rozsak P., *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015.
- Rueda L., *La epiclesis en el Missale Hispano-Mozarabicum*, [w:] *Los mozárabes Historia, cultura y religión de los cristianos de Al Andalus. Actas del I Congreso Internacional*, Córdoba 2018, s. 127–182.
- Salaville S., *Epiclèse eucharistique*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 5, eds. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris 1913, kol. 194–300.
- Taft R.F., *Problems in Anaphoral Theology: “Words of Consecration” versus “Consecratory Epiclesis”*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 57 (2013), s. 37–65.
- Triacca A.M., *‘Ex Spiritu Sancto regeneratus’. La presenza e l’azione dello Spirito Santo testimoniate nel “Missale Gothicum”*. (Da un sustrato patristico a una viva preghiera), [w:] *Spirito Santo e Catechesi Patristica*, serie: *Biblioteca di Scienze Religiose* 54, ed. S. Felici, Roma 1983, s. 209–264.
- Vigueras V., *Formulación epiclética de la «post pridie» hispánica*, „Revista Española de Teología” 31 (1971), s. 3–30.

KRZYSZTOF POROSŁO (KS. DR) – doktor teologii dogmatycznej, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca, publicysta, autor licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz ponad dwudziestu książek, centralny duszpasterz akademicki Archidiecezji Krakowskiej przy Kolegiacie św. Anny w Krakowie. Członek Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji. Prowadzi swoją stronę internetową: <https://baptysterium.pl>.

Nathan Ron

The University of Haifa, Israel
natanron56@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9344-7925

Nicholas of Cusa's *Cribratio Alkorani* (1461): Sources, Scholars, and Narrative Maintenance

Cribratio Alkorani Mikołaja z Kuzy (1461).
Źródła, uczeni i podtrzymywanie dominującej narracji

ABSTRACT: The article points out that Cusanus scholars tend to celebrate their subject as a proponent of 'interreligious dialogue.' Preoccupied with Cusanus' irenic and much-praised dialogue *On the Peace of the Faith* (*De Pace Fidei*, 1453), they either ignore or belittle significant issues, such as Cusanus' active engagement in preparations for a crusade, the harsh polemical *Scrutiny of the Qur'an* (*Cribratio Alkorani*, 1461), which rejects the prophethood of Mohammad, and the harsh expressions against Mohammad in Cusanus' sermons. The author's thesis is that scholars employ filters that establish their agenda by devaluing or wiping away entirely anything not in line with *On the Peace of the Faith*; they defend and cultivate the prevalent narrative and their hero's received image. In this paper, Nathan Ron exposes this unacceptable phenomenon and condemns it.

KEY WORDS: Kuzańczyk, *Cribratio Alkorani*, *De Pace Fidei*, interreligious dialogue, Qur'an, Mohammad, Jews, crusade

ABSTRAKT: W artykule zwrócono uwagę, że badacze Mikołaja z Kuzy mają tendencję do uznawania go za zwolennika „dialogu międzyreligijnego”. Zajmując się analizą irenicznego wysoce poważanego dialogu Kuzańczyka *O pokoju wiary* (*De Pace Fidei*, 1453), ignorują albo bagatelizują istotne kwestie, takie jak aktywne zaangażowanie myśliciela w przygotowania do krucjaty czy ostra polemika w dziele *Przesiewanie Koranu* (*Cribratio Alkorani*, 1461), w którym Mikołaj z Kuzy odrzuca prorocтва Mahometa i wypowiada się o nim w ostrym tonie. Autor artykułu postawił tezę, że uczeni ustawiają filtry, za pomocą których dewalują lub całkowite wymazują wszystko, co nie jest zgodne z *O pokoju wiary*; w ten sposób bronią i podtrzymują dominującą narrację i otrzymany wizerunek swojego bohatera. W niniejszym artykule Nathan Ron ujawnia i potępia to niedopuszczalne zjawisko.

SŁOWA KLUCZOWE: Mikołaj z Kuzy, Kuzańczyk, *Cribratio Alkorani*, *De Pace Fidei*, dialog międzyreligijny, Koran, Mahomet, Żydzi, krucjata

Introduction

Interreligious dialogue is a relatively recent phenomenon. It commenced in the late nineteenth century when the World's Parliament of Religions was held in Chicago in September 1893. Hinduism, Buddhism, Jainism, Zoroastrianism, Taoism, Confucianism, Shintoism, Judaism, Christianity, and Islam were recognized as the ten great religions of the world, and 400 representatives of these religions participated in the event alongside thousands of other attendees. As the organizers put it, the gathering was about cooperation between the different religious communities and an amiable encounter between people with strong convictions in the hope that they would come closer to the one truth. The Vatican, at that point, thwarted Catholic participation and denounced such conventions.¹

In 1964, in the context of enacting the famous *Nostra Aetate*, Pope Paul VI instituted a department of the Roman Curia in charge of relations with other religions. This department later became to be known the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID). Its responsibilities were “to promote mutual understanding, respect and collaboration between Catholics and the followers of other religious traditions; to encourage the study of religions; to promote the formation of persons dedicated to dialogue.” Most significantly, the council stipulated that dialogue is two-way communication that “implies speaking and listening, giving and receiving, for mutual growth and enrichment.”² The general positive tendency of the Church toward interreligious dialogue has not changed since then. On the contrary, the Vatican, which had grave objections in 1893, and in 1991 emphasized the evangelical mission of interreligious dialogue, is today one of the great proponents of a dialogue between religions

¹ Cf. M. Moyaert, *Interreligious Dialogue*, [in:] *Understanding Interreligious Relations*, eds. D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas, Oxford 2013, pp. 193–194. See also: P. Weller, *How Participation Changes Things: Inter-Faith, Multi-Faith and a New Public Imaginary*, [in:] *Faith in the Public Realm: Controversies, Policies and Practices*, eds. A. Dinham, R. Furbey, V. Lowndes, Bristol 2009, p. 66.

² The citations are taken from the official Vatican website: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_en.html [access: 15.06.2023] (under the subtitle *Nature and Goals of PCID*). Note that it is not the PCID but another pontifical body that deals with Christian-Jewish relations.

which is disassociated from proselytising.³ Pope Francis's tenure of office has been marked by increased emphasis placed on interreligious dialogue.⁴ The definitions of interreligious dialogue found across the literature agree that it means "to listen, to hear the words of the other. Here dialogue points in a direction very different from that of the dominant approach to interreligious relations in the past, which was the will to have the other hear oneself."⁵ To put it otherwise, people engaging in interreligious dialogue want to show that intolerance, conflict, or violence should not have the last word. Notedly,

interreligious dialogue concerns all the positive and constructive interactions between adherents of different religions, who want to encounter one another in a peaceful manner; who want to exchange ideas with one another, and who want to learn from one another's faith.⁶

Accordingly, interreligious dialogue is not about convincing people to convert from their religion and embrace another, nor is it a polemical attempt to prove the superiority of one's own religious over any other religion.

The goals of interreligious dialogues may differ, "from peaceful coexistence to social change, and from mutual understanding to actual religious growth. But the common denominator in all these forms of inter-religious engagement is mutual respect and openness to the possibility of learning from the other."⁷ Attempts to make anyone abandon his religion and convert to another cannot be considered part of a dialogue; preaching to convince non-Christians to convert to Christianity – no matter how peacefully conducted – cannot be considered interreligious dialogue. Likewise, missionary activities are beyond the pale: "It is forbidden to enter dialogue with the intention or desire of converting one's

³ Cf. M. Moyaert, *Interreligious Dialogue*, op. cit., p. 194.

⁴ A sculpture with the title *Synagogue and Church in Our Time*, created by Joshua Kaufman in 2015, was commissioned by the Catholic Saint Joseph University in Philadelphia to mark the 50th anniversary of the 1965 *Nostra Aetate* Declaration. The sculpture, blessed by Pope Francis, depicts Synagogue and Church as study partners. An official photo of that sculpture is used for the title page of a book by F. Posset, *Respect for the Jews*, Eugene OR 2019. Significantly, the Vatican no longer maintains an office for the mission to the Jews.

⁵ P.B. King, *Interreligious Dialogue*, [in:] *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, ed. C. Meister, Oxford 2011, p. 106.

⁶ M. Moyaert, *Interreligious Dialogue*, op. cit., p. 217.

⁷ C. Cornille, *Introduction*, [in:] *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, ed. C. Cornille, Chichester 2013.

partner. People participating in dialogue don't want to be converted... dialogue is fundamentally incompatible with mission."⁸

In light of all this, I ponder this question: are scholars of Nicholas of Cusa guilty of anachronism when they ascribe a modern term and phenomenon, i.e., interreligious dialogue, to a man of the fifteenth century? The answer obviously lies in the deeds and writings of Cusanus. His case requires the researcher's full scrutiny – not a selective reading – of Cusanus' writings and a close examination of his role in setting in motion a crusade against the Turks. This role may be linked to his view of Islam, and may reaffirm or negate the reality of the 'interreligious dialogue' often ascribed to him.

A Rejection of the Prophethood of Mohammad

Two of Cusanus' works are exceptional in their contents: *On the Peace of the Faith* (*De Pace Fidei* [DPF], 1453) and *A Scrutiny of the Qur'an* (*Cribratio Alkorani* [CA], 1461). Unlike his other works, these two deal with Islam. CA does so much more extensively. DPF is a fictional dialogue, irenic in contents and spirit, while the CA is a harsh polemical analysis and is considered anti-Islamic by at least two experts in the field.⁹

For the preparation of his CA, Cusanus used Riccoldo of Montecroce's polemical *Against the Saracen law* (*Contra Legem Saracenorum*, c. 1300) and a few other works.¹⁰ Riccoldo's work was perhaps the most widely read treatise against Islam in the later Middle Ages.¹¹ In addition to this well-known and accessible

⁸ P.B. King, *Interreligious Dialogue*, op. cit., p. 106.

⁹ Cf. T.E. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia 2009, p. 111; J. Monfasani, *Cusanus, the Greeks, and Islam*, [in:] *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, serie: *Studies in the History of Christian Traditions* 188, eds. T.M. Izbicki, J. Aleksander, D. Duclow, Leiden 2019, pp. 96, 104–105, who views CA as a serious refutation of the Qur'an. This was also Theodor Bibliander's view, whose 1543 anti-Islamic anthology, attached to the first Latin printed edition of the Qur'an, included *inter alia* Cusanus' work. See: T.E. Burman, *Reading the Qur'an...*, op. cit.

¹⁰ Cf. Nicholas of Cusa's *De Pace Fidei* (hereafter: DPF) and *Cribratio Alkorani* (hereafter: CA), [in:] *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, transl. J. Hopkins, 2 Vols., Minneapolis MI 2001 (hereafter: Hopkins), p. 966.

¹¹ Cf. T.E. Burman, *How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an*, "Dante Studies" 125 (2007), p. 95. See also: R. George-Tvrtković, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2013, pp. 41–42; R. George-Tvrtković, *Deficient Sacraments or Unifying Rites? Alan of Lille, Nicholas of Cusa, and Riccoldo da Montecroce on Muslim and Jewish Praxis*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and*

material, Cusanus also addressed Dionysius the Carthusian (Denis van Rijke, c. 1402–1471) and asked him to compose a book, not for any dialogic purpose, but “to write *against* the Koran.”¹² As a result, Dionysius’ anti-Muhammed book, *Contra Perfidiam Mahumeti*, became one of Cusanus’ sources. Cusanus did indeed use it – a copy is found in the *Codex Cusanus*.¹³ Significantly, Dionysius’ book is not mentioned by Cusanus in the context of preparing DPF, but only concerning the CA.

Another source that Cusanus mentions is *A tract against the principal mistakes of treacherous Muhammad* (*Tractatus contra principales errores perfidi Machometi*, 1459) by Juan de Torquemada, “...who with cogent reasons refutes the heresies and the errors of Muhammad.”¹⁴ Harshly denigrating Muhammad, Torquemada’s work provided a thoroughly negative observation of Islam.

Notwithstanding the complex and complicated methodology of CA, and despite the disagreements among researchers on its nature, particularly on the linkage, if any, to DPF, there can be no doubt about a number of essential elements of CA, which reflect Cusanus’ polemical approach.¹⁵ Muhammad

Dialogue in the Late Middle Age, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 183, eds. I.C. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclow, Leiden 2014, pp. 113–118.

¹² CA, prologus, 6. 1–2: “Demum concitavi fratrem Dionysium Carthusiensem, ut scriberet *contra Alkoranum*” (the emphasis is mine). It was commissioned by Cusanus during his papal legation through Germany in 1451–1452. See: D.A. Mougél, *Denys le Chartreux, 1402-1471. Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer 1896, pp. 56–62; C. Ocker, *Contempt for Friars and Jews in Late Medieval Germany*, [in:] *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, eds. P.J. McMichael, P.E. Myers, Leiden 2004, pp. 132–133.

¹³ Cf. *Codex Cusanus* 107, fol. 1r-193v, [in:] Hopkins, p. 966, n. 8.

¹⁴ Hopkins, p. 966; T.M. Izbicki, *Juan De Torquemada, Nicholas of Cusa and Pius II on the Islamic Promise of Paradise*, “*Revista Espanola de Filosofia Medieval*” 26/1 (2019), pp. 97–111.

¹⁵ On the CA, see the special issue of “*Revista Española de Filosofía Medieval*” 26/1 (2019), titled *Responding to the Qur’an: Cusanus, his Contemporaries and Successors*. See also: *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, serie: *Studies in the History of Christian Thought* 190, eds. S.J.G. Burton, J. Hollmann, E.M. Parker, Leiden 2019; *Nicholas of Cusa and Times of Transition...*, op. cit.; *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic...*, op. cit.; M. Watanabe, *Cusanus, Islam, and Religious Tolerance*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic...*, op. cit., pp. 7–19; S.F. Aikin, J. Aleksander, *Nicholas of Cusa’s De pace fidei and the meta-exclusivism of religious pluralism*, “*International Journal for Philosophy of Religion*” 74 (2013), pp. 219–235; E. Meuthen, *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, transl. D. Crowner, G. Christianson, Washington DC 2010; T.M. Izbicki, *The Possibility of Dialogue with Islam*, [in:] *Nicholas of Cusa: In search of God and wisdom: Essays in honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, eds. G. Christianson, T. M. Izbicki, New York–Leiden 1991, pp. 175–183; J.E. Biechler, *A New Face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia*, [in:] *Nicholas of Cusa: In Search of God...*, op. cit., pp. 185–202; J. Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994; J.E. Biechler, H.L. Bond,

is denigrated and discredited throughout CA. CA's negative attitude toward Islam is already visible in its opening lines (the prologue of book I), where Cusanus tells us of the Qur'an: "I inquired whether any of the Greeks had written against these foolish errors."¹⁶ Cusanus explains his peculiar purpose in writing CA: "...that the Muhammadan sect (which has arisen from this [heresy]) is in error and is to be repudiated, you may readily have at hand certain basic points needful to know."¹⁷ This arsenal was to assist the Pope, primarily in composing his famous letter, never sent, to the Ottoman Sultan, Mehmed II, in an attempt to convert him to Christianity.¹⁸ Admittedly, a repudiation of "the Muhammadan sect which has arisen from heresy" to make a new convert to Christianity does not sound like the music of interreligious dialogue. The tone and the contents are non-dialogical but, rather, explicitly polemical. However, the researcher who feels a duty, and has thus an agenda, to portray a dialogical and tolerant Cusanus leaps over this annoying hurdle by ignoring it. Problem solved.¹⁹

Here is another example. Cusanus explains the essence of his scrutiny of the Qur'an: "I applied my mind to disclosing, even from the Koran, that the Gospel is true."²⁰ Cusanus strives to confirm Gospel truths through a critical reading of the Qur'an. Clearly, it is the truth of the Gospels that Cusanus took upon himself to prove. Does this sound like interreligious dialogue, or tolerance? Not at all. It is Cusanus' way of proving Christianity's superiority over Islam. Although it is a peculiar and sophisticated way, its final goal is essentially not

Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony: Text, Concordance and Translation of De Pace Fidei, Lewiston NY 1990.

¹⁶ Hopkins, p. 965; CA, prologus, 5. 14–15: "Quaesivi, si quis Graecorum scripsisset contra illas ineptias."

¹⁷ Hopkins, p. 965; CA, prologus, 3. 5–10: "ut [...] tu Mahumetanam sectam de illa exortam eodem spiritu, pari ingenio facundiaque aequali erroneam eliminandamque ... quaedam rudimenta scitu necessaria ad manum habebat."

¹⁸ For this letter and its interpretations, see: Aeneas Silvius Piccolomini (Pope Pius II), *Epistola ad Mahometem II (Epistle to Mohammed II)*, ed. and transl. A. Baca, New York 1990, pp. 17–18; F. Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton 1978, pp. 198–199; J. Hankins, *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, "Dumbarton Oaks Papers" 49 (2014), pp. 129–130; N. Bisaha, *Pius II's Letter to Sultan Mehmed II: A Reexamination*, "Crusades," 1 (2002), pp. 183–200; N. Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004, pp. 86–87, 147–152.

¹⁹ Elaborated further on under the subtitle *Ascribing Interreligious Dialogue to Cusanus*.

²⁰ Hopkins, p. 966; CA, prologus, 7: "Ego vero ingenium applicui, ut etiam ex Alkorano evangelium verum ostenderem."

different from the familiar medieval polemic, the likes of Riccoldo of Montecroce's *Against the Saracen law* or the works of other polemicists.²¹

Muhammad's (and Moses's) inferiority compared to Jesus Christ is explained in CA.

Hence, if while Moses and Muhammad were in this world, neither of them ever saw the oft-mentioned God (for no one has ever seen God), then how could they have disclosed to others the way thereto? However, suppose it were the case that they disclosed certain words that had been infused into them – [words] which symbolized, or signified, God and the way unto Him. Still, neither Moses nor Muhammad nor any other man would have been able to explain [the meanings of] these words.²²

Thus, Jesus Christ is the only one who can understand and explain the words of God and instruct us as to the right way; Muhammad and Moses are totally incapable of doing so. By his own lights, the conspicuous implication of Cusanus' argument is the absolute rejection of the prophethood of Muhammad. Unavoidably, in such terms, interreligious dialogue is impossible.

In book I of CA, Cusanus portrays Mohammad as an ignoramus who was guided by Satan ("prince of this world"), deceived and manipulated by the Jews, and the Qur'an is described as deceitful.

Therefore, the author of the book will be someone other than the true God; but he cannot be [anyone] except the God of this world. For this God is he who blinds the minds of unbelievers... This God, or prince of this world [i.e., Satan], encountered the man Muhammad through [the person who from the beginning is a liar] of some *one* of his own angels who assumed the appearance of light and perhaps the name "Gabriel." [This God found] that the idolater [Muhammad], who was worshiping Venus and lusting after all the things of this world, was most suitable for his purpose. And through Muhammad, chiefly, and his successors he put together the deceitful Koran. Moreover, to Muhammad he attached heretical Christians and perverse Jews as counselors suitable for his purpose.²³

²¹ For the discussion on Riccoldo, see nn. 11–15

²² Hopkins, p. 968; CA, prologus, 10: "Unde si nec Moyses nec Mahumetus umquam, dum in hoc mundo essent, saepe dictum bonum viderint – deum enim nemo vidit umquam –, quomodo tunc aliis iter ad ipsum pandere potuerunt? Esto autem, quod sermones aliquos eis immissos publicassent, qui figurabant seu significabant deum et viam ad ipsum, tamen ipsi illos exponere non potuissent neque alius homo."

²³ CA, I, 1 – 2, 23; Hopkins, p. 976.

In light of such harsh denigrations of Mohammad and the Qur'an, how can any serious scholar identify Cusanus as a proponent of dialogue or tolerance of Islam? There is more to it. Cusanus' denunciations of Muhammad are telling, whether they relate to Muhammad's ignorance, his pursuit of exaltation, or his ignorance of the law of Abraham. Cusanus employed even harsher denigrations of Muhammad and the Qur'an. The theme of Muhammad acting under Satan's influence and guidance and thus composing the deceitful Qur'an is striking: Satan is the author of the Qur'an, and Muhammad, a worshiper of Venus and lust, was found as the right man to accept it. Heretical Christians and perverse Jews also played their part: Christian truths were implanted in the Qur'an not due to any pro-Christian attitude but as a deception.

In the latter part of CA, particularly in Chapter 19 of Book II, entitled 'An Invective against the Qur'an,' Cusanus engages in particularly harsh denigrations of Muhammad and the Qur'an.²⁴ Muhammad's ignorance and pursuit of exaltation are emphasized; Islam is deemed a religion of the sword.

Sharp anti-Muhammad statement also appears in a work Cusanus wrote before CA. In a sermon given in 1455, Cusanus refers to the Book of Revelation, chapter 13, and identifies Muhammad as the beast, preceding the Antichrist: "The first beast rising up from the water or the sea can be understood as Muhammad [...] and the second is the Antichrist [...]."²⁵

In another sermon of August 24, 1456, he praised the recent Christian victory over the Turks at Belgrade. Cusanus describes Muhammad as a "pseudo-prophet" and explains the positive references to the Gospels in the Qur'an as the beguiling deception of Satan, emphasizing the doctrinal divergence of denying the crucifixion. Thus, Muhammad praised Christ and the Gospel:

but posited false insights while promising paradisiac lust of flesh and body. And since the cross of Christ is the ultimate spiritual testimony of conceiving the Gospel [...] therefore it seems that Satan induced Mohamed's doctrine to

²⁴ Cf. Hopkins, pp. 1045–1048; CA, II, pp. 124–128 (*Invectio Contra Alkoranum*); M. Watanabe, *Cusanus, Islam...*, op. cit., p. 13.

²⁵ Nicolaus Cusanus, *Sermo CCX, Iterum Venturus est*, [in:] *Opera Omnia*, Cusanus Portal, <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> [access: 15.06.2023], pp. 38–39. The translation into English is mine: "Primam bestiam de aqua seu mari ascendentem posse Mahimmet intelligi [...] et secundum bestiam esse antichristum [...]." See: M. Van der Meer, *World Without End: Nicholas of Cusa's View of Time and Eternity*, [in:] *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 142, eds. A. Alasdair et al., Leiden 2009, p. 321.

people so that the head of evil, the son of perdition, would spring out of it and constitute himself as the enemy of the cross of Christ.²⁶

Pim Valkenberg, as well as others, prefer to ignore these sermons.²⁷ It does not fit their agenda; such recalcitrant texts might disrupt their utopian dreams of a universal religious peace conceived in the image of selective elements of Cusanus' texts.

Of course, Cusanus was neither the first nor the harshest polemicist denouncing Islam's Prophet and its holy book. As a rule, Christians did not and still do not acknowledge the legitimacy of Muhammad as a prophet.²⁸ However, the groundbreaking *Nostra Aetate* (1965) took a considerable theological step toward Islam. It asks Catholics to enter into dialogue with believers of other religions to preserve and promote positive spiritual and moral ends and the socio-cultural values that are to be found among non-Christians. Concerning Muslims in particular, it stipulates:

The Church regards with esteem also the Moslems. They adore the one God, living and subsisting in himself; merciful and all powerful, the Creator of heaven

²⁶ Nicolaus Cusanus, *Sermo CCXL Laudans invocabo*, [in:] Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum heidelbergensis ad codicum fidem edita: Sermones IV (1455-1463)*, Hrsg. R. Klibanky, H. Bascour, Michigan 2005, p. 229. The translation into English is mine: "[...] sed apposuit falsum intellectum promittens paradisum voluptatis secundum carnem et delicias corporales. Et quoniam crux Christi est ultimum testimonium spiritualis intelligentiae evangelii [...] ideo doctrinam Mahometh diabolus videtur hominibus persuasisse, ut ex ipsa veniret caput malitiae filius perditionis, qui se inimicum crucis Christi constitueret." See: J. Hankins, *Renaissance Crusaders...*, op. cit., p. 128 (n. 49). For an analysis of this sermon and others, see: T.M. Izbicki, N. Ron, *Nicholas of Cusa and the Ottoman Threat to Christendom*, "Medieval Encounters" 28 (2022), pp. 129–147. See also: J.W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham 1979, p. 234, nn. 156–157; W.A. Euler, *A Critical Survey of Cusanus' Writings on Islam*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic...*, op. cit., p. 27.

²⁷ Cf. W.G.B.M. Valkenberg, *A Faithful Christian Interpretation of Islam*, [in:] *Faithful Interpretations: Truth and Islam in Catholic Theology of Religions*, eds. P. Geister, G. Hal-lonsten, Washington DC 2020, pp. 165–182; W.G.B.M. Valkenberg, *Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic...*, op. cit., pp. 30–48.

²⁸ Desiderius Erasmus and Martin Luther provide historical examples. On Erasmus' harsh rejection of Islam and Muhammad, see: N. Ron, *Erasmus and the "Other: On Turks, Jews, and Indigenous Peoples*, London 2019, pp. 30–32. On Luther's different approach – his interest in Islam was unusual in his time – see L. Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet*, New York 2018, pp. 373–378.

and earth, who has spoken to men; they take pains to submit wholeheartedly to even his inscrutable decrees, just as Abraham, with whom the faith of Islam takes pleasure in linking itself, submitted to God. Though they do not acknowledge Jesus as God, they revere Him as a prophet. They also honor Mary, His virgin Mother; at times they even call on her with devotion. In addition, they await the day of judgment when God will render their deserts to all those who have been raised up from the dead. Finally, they value the moral life and worship God especially through prayer, almsgiving and fasting.²⁹

However, the *Nostra Aetate* avoids the issue of the prophethood of Mohammad. The recognition, or at least the non-rejection, of the prophethood of Muhammad was and still is an essential Islamic requisite. A contemporary Muslim scholar has clarified: “There is no possibility for dialogue unless Christians consider the prophethood of Muhammad.”³⁰ As much as its significance is clear to Christian theologians, this issue is still excluded and untouched by the Magisterium of the Catholic Church, as Daniel Madigan puts it:

The question of Muhammad is without doubt the most avoided question in Muslim-Christian relations. One finds no mention of this Prophet of Islam, for example, in the otherwise laudatory comments made about Muslims and their faith in the groundbreaking documents of the Second Vatican Council. They

²⁹ Declaratio De Ecclesiae Habitudine Ad Religiones Non-Christianas. *Nostra Aetate*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html [access: 15.06.2023], n. 3; “Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae (5), homines allocutum, cuius occultis etiam decretis toto animo se submittere student, sicut Deo se submitit Abraham ad quem fides islamica libenter sese refert. Iesum, quem quidem ut Deum non agnoscunt, ut prophetam tamen venerantur, matremque eius virginalem honorant Mariam et aliquando eam devote etiam invocant. Diem insuper iudicii expectant cum Deus omnes homines resuscitados remunerabit. Exinde vitam moralem aestimant et Deum maxime in oratione, eleemosynis et ieiunio colunt.”

³⁰ M. Aydin, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council*, Washington DC 2002, pp. 30–31. For a comprehensive discussion of the issue, see: A.B. Moreland, *Speak, Lord, Your Servant Is Listening: Muhammad and Christian Prophecy*, [in:] *Faithful Interpretations...*, op. cit., pp. 128–149; D.A. Kerr, ‘He Walked in the Path of the prophets’: Toward Christian Theological Recognition of the Prophethood of Muhammad, in *Christian-Muslim Encounters*, [in:] *Christian-Muslim Encounters*, eds. Y.Y. Haddad, W.Z. Haddad, Gainesville FL 1995, pp. 426–446.

give no sense at all that this faith has a founder and a history. And since that time, the hesitancy about responding could hardly be said to have diminished.³¹

Thus, based on Cusanus' denouncements of Mohammad, one may reasonably assume that if there had been any Islamic reaction to CA, it would have been expressed unfriendly, to put it mildly. A medieval source provides an indication. Jacques de Vitry (c. 1160–1240), Bishop of Acre and historian, joined the crusaders near Damietta in the summer of 1219 and reported with admiration in his *Historia Occidentalis* on Francis of Assisi's encounter with Sultan al-Kamil. Among other things, he wrote:

In fact, the Saracens willingly listen to all these Lesser Brothers when they preach about faith in Christ and the Gospel teaching, but only as long as in their preaching they do not speak against Muhammad as a liar and an evil man. When they do speak in such a manner, the Saracens irreverently put them to the lash and savagely expel them from their cities; they would kill them, if God did not miraculously protect them.³²

Despite the differences in time, place, and historical context that separate these Franciscans and Cusanus, the fundamental picture of Christians striving to convert Muslims and denigrating Muhammad is essentially the same. There is no reason to think that Cusanus' harsh denigrations of Muhammad would not have provoked (hypothetical) Muslim readers to react similarly to the kind of reaction described by de Vitry.

Indeed, Medieval or early modern Christians would not have responded with less outrage if they were to have read a text proclaiming that Satan guided Jesus Christ and that the Gospels were deceitful.

Cusanus and the Jews

Thomas Izbicki has studied the issue of Cusanus' decree that Jews be marked with a yellow badge. Izbicki's conclusion is that we should not place Cusanus among the most incendiary of his contemporaries. Thus, even Cusanus' decree

³¹ D. Madigan, *Jesus and Muhammad: The Sufficiency of Prophecy*, [in:] *Bearing the Word: Prophecy in Biblical and Qur'anic Perspective*, ed. M. Ipgrave, London 2005, pp. 90–99, here: 90. Also cited by A.B. Moreland, *Speak, Lord...*, op. cit., p. 144.

³² Cited from J.V. Tolan, *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford 2009, p. 20.

to mark the Jews with a yellow badge, as analysed by Izbicki, was no more than “a piece of legalese, not a flamboyant piece of rabble rousing in the tradition of Vincent Ferrer and Bernardino of Siena.”³³ Izbicki also refers briefly to Cusanus’ presentation of the Jews in CA: “Building on established ideas about the Prophet, Cusanus blames some of his errors on Jewish advisers, whose influence waxed and waned with time. Despite these repetitions of old polemics, Cusanus is quick to play Jews and Muslims off against one another.”³⁴ Unfortunately, this allusion is all too brief and much unsatisfactory. A more comprehensive and detailed analysis is provided below.

A collected volume that appeared in 2022 purports to shed new light on the development of the perception of the ‘Other’ within the different philosophical, religious, and cultural traditions of Christian and Islamic thought in the late Middle Ages and the early modern era. It also proclaims “the flourishing tradition of a constructed interreligious dialogue such as that between Christians and Jews.”³⁵ Within this volume, Walter Andreas Euler constructs ‘Dialogue and Toleration in Cusa.’³⁶ Euler boasts of Cusanus’ “curiosity and the interest in foreign things,” which apparently extended so far that in a sermon from Christmas 1430 Cusanus announced proudly “that he has talked with Jews about the Trinity and the Incarnation.”³⁷

Be that as it may, Euler chose not to refer to Cusanus’ polemical CA, in which the Jews are blackened and degraded. According to Cusanus, Muhammad’s evils and wrongdoings resulted from manipulations and deceptions perpetrated by the Jews, as expressed in the legend that Sergius, the Nestorian monk, dictated the Qur’an.

But three very clever Jews attached themselves to Muhammad in order to turn him aside, lest he become perfect; and they induced him to various evils. But after Muhammad’s death... these [three] Jews approached Alis – son of Abitalip – to whom Muhammad had sent his collection [of precepts], and persuaded him to

³³ T. Izbicki, *Cusanus and the Jews*, [in:] *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicolas of Cusa*, ed. I. Bocken, Leiden 2004, pp. 119–130 (here: 130). See also: M. Rutz, “Das Judendekret” des Nikolaus von Kues als Strategisches Dokument im bemühen um eine reform der Christen, “Verbum” 15 (2012), pp. 28–40.

³⁴ T. Izbicki, *Cusanus and the Jews*, op. cit., p. 120.

³⁵ *Tolerance and Concepts of Otherness in Medieval Philosophy*, eds. M.W. Dunne, S. Gottlöber, Turnhout 2022.

³⁶ W.A. Euler, *Dialogue and Toleration in Cusa*, [in:] *Tolerance and Concepts...*, op. cit., pp. 297–307.

³⁷ W.A. Euler, *Dialogue and Toleration...*, op. cit., p. 307.

elevate himself unto a prophet, even as Muhammad too [had elevated himself]. And regarding Muhammad's book, they added and deleted what they wanted to. It seems, then, that at the beginning Muhammad was firmly grounded by Sergius, so that he was a Christian and observed the Christian law. The Jews were not able to turn him aside from that way. But in order to hold [him] back [therefrom] as much as they could, they added those [passages] through which Muhammad seemed to be a prophet of his own sect and through which he gave credence to the Old Testament no less than to the Gospel.³⁸

Thus, these three Jews approached Alis, son of Abitalip, to whom Muhammad had sent the book, the Qur'an, and persuaded him to declare himself a prophet. Historically, Ali ibn Abi Talib (601-661) is the central figure in Shia Islam and is regarded as the rightful successor to Muhammad by Shia Muslims. However, soon after the death of Muhammad (632), a dispute broke out over his succession. Most of Muhammad's followers wanted the community of Muslims to determine who would succeed him. However, a smaller group thought someone from his family should take up his mantle. They favored Ali, who was married to Muhammad's daughter, Fatimah. Essentially, this caused the historic split and the violent rivalry between Sunni and Shia Muslims, which continues to this day. Who is responsible for this clash, according to CA?

The answer is: the collaboration of cunning, perverse Jews and an ignorant Muhammad, as Cusanus bluntly expressed it: "...if Muhammad was deceived by the Jews who assisted him [and] who persuaded him that the sister of Aaron was Mary the mother of Christ, then they were also able in many [other] respects to deceive him, as being one who was ignorant of the history of [those] times."³⁹

In the same anti-Jewish spirit, Cusanus states further: "Therefore [let] these things [suffice] regarding the law of, and the way of, Abraham. In all likelihood, the Jews added [such things] to the Qur'an after [Muhammad's] death; for Muhammad's collection was in their hands, as was mentioned earlier."⁴⁰ Thus, the Jews were responsible for blurring the Christian core of the original Qur'an and, by implication, are to blame for the hostility between Islam and Christianity.

[Muslims] have been led astray by cunning and perverse Jews who were blasphemers of God... After Muhammad's death, before those Jews who attached themselves to Muhammad and who had the collection of his commandments in

³⁸ CA, prologus, III 11-12; Hopkins, p. 969.

³⁹ CA, III, 12-15; Hopkins, p. 1087.

⁴⁰ CA, III, 227; Hopkins, p. 1090.

their control handed the collection over to Ali (to whom Muhammad ordered it given), they inserted those [statements] about Abraham (whose descendants they pride themselves on being) and many other [statements,] which remained in the Koran in that form.⁴¹

Thus, the “cunning and perverse Jews,” as Cusanus labels them, deceitfully added to the Qur’an elements of Abrahamic origins, such as the obligation of circumcision in particular and the notion that Muhammad himself was circumcised. The allegation that the Jews corrupted the Qur’an, twisted it, and blurred its Christian core is emphasized and repeated by Cusanus several times in CA.

In using the Jews to stain and denounce Muhammad and the Qur’an, Cusanus was not original. He relied on a received tradition concerning the Jews’ meddling in the formation of the Qur’an. Thus, relying on those problematic – as far as factual history is concerned – legendary stories, Cusanus portrayed Mohammad as an ignorant who was guided by Satan, and manipulated by the wily Jews. In referring to these legendary stories, Barbara Roggema observes: “I should note that the term ‘legend’ is, as such, a choice of modern scholars. It is not a term used by the people who transmitted the texts and to whom, judging from the names that they gave it, the Legend represented a piece of history.”⁴² However, by interweaving this extra-qur’anic tradition unquestionably and unselectively in his writing, Cusanus reestablishes these hostile stories. The interreligious relations that he presents here are entirely not of the dialogical kind.

Cusanus and the Crusade

Cusanus was strongly attached to the crusading project of his time. Apparently, the respect and appreciation we tend to feel for Cusanus, due to his philosophical works and the scholarly reputation he earned, make it difficult for us to identify and admit the anti-Muslim nature of his CA as well as his devotion to the crusade. For the fact is that he worked with Pius II to set in motion a largescale crusade against the Ottoman Turks which, if successful, would then have attempted to take Jerusalem.⁴³

⁴¹ CA, III, 228–229; Hopkins, p. 1090.

⁴² B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden 2009, p. 6.

⁴³ Elsewhere I show that the objective of Pope Pius II’s crusade, which came close to realization in 1464, was not just the retaking of Constantinople but the conquest of Jerusalem as

At the Diet of Regensburg (1454), Cusanus intensively deliberated on a future crusade against the Turks. We know that during his earlier visit to Constantinople (1437) he had acquired knowledge of the city's military settings. At the Diet of Regensburg, he channelled recollections of his visit to Constantinople into useful military information. Pope Pius II informs us:

The Cardinal of San Pietro [Cusanus], who had visited Constantinople several times and seen almost all of Greece, spoke gravely and at length about the lost city's site, the people's character, the power of the Turks, and how to conduct the war. And though he declared that the Greeks had merited their sufferings since they had not wanted to follow the Roman Church and had fraudulently feigned the union, he vehemently urged the Christians to avenge the injury to the Saviour.⁴⁴

Like other pieces of evidence that testify to Cusanus' involvement in setting a crusade in motion, this fragment passes unnoticed in Euler's account. Unfortunately, other scholars have also chosen to ignore the non-irenica aspects of Cusanus' acts and writings.

Cusanus was supportive of and involved in the efforts of the Pope to set the crusade in motion. Although nominated papal legate in Rome, Cusanus was in Mantua during the congress that Pius II convened (1459), at least at a particular stage of that congress. According to a description by the Pope, Cusanus took part in welcoming Albert, the margrave of Brandenburg, a glorified combatant and general (the 'German Achilles') who was about to empower Pius II's crusading expedition. Thus, Albert's arrival in Mantua was essential to fulfilling Pius II's crusading plan, of which Cusanus was a loyal partner. Moreover, Cusanus demonstrated his support in a gesture. When Albert came to Mantua, "the cardinal of *San Pietro* left the ranks and went out to meet him," and the Pope

well. See: N. Ron, *Pius II, Nicholas of Cusa, and the Crusade to retake Constantinople and Jerusalem*. [in:] *Narratives of Peace in Religious Discourses: Global Perspectives in the Early Modern Era*, eds. L. Battista, M. Fallica, B. Tramontano, Sheffield 2024 (upcoming).

⁴⁴ *Collected Reports on Diplomatic Missions, 1447-1455, of Enea Silvio Piccolomini*, ed. and transl. M. von Cotta-Schönberg, Chişinău 2021 [133], p. 647. See also: the quote in N. Housley, *Aeneas Silvius Piccolomini, Nicholas of Cusa, and the Crusade: Conciliar, Imperial, and Papal Authority*, "Church History" 86 (2017), pp. 643-667 (p. 664, n. 93): "gravely and at length, he [Cusanus] addressed the location of the fallen city, the ways of its people, the power of the Turks and their military methods. And while he did not deny that the Greeks deserved all they had suffered, he nevertheless exhorted the Christians vehemently to avenge the injuries to their savior."

praised Albert “for his prompt and generous promises of support against the Turks” and endowed him with money and expensive gifts.⁴⁵

Norman Housley ascribes to Cusanus a crusading desire even before the Diet of Regensburg (1454), already in the 1430s.⁴⁶ Indeed, at the Council of Basel (1431–1449), Cusanus undertook the study of Islam. His partner was John of Segovia, who would distinguish himself by commissioning a trilingual translation of the Qur’an (now lost).⁴⁷ Segovia did advocate the peaceable conversion of the Muslims to Christianity rather than resorting to war or crusade. Moreover, Anne Marie Wolf has shown that Segovia not only rejected crusading but created “an anticrusading discourse.”⁴⁸ The chronology suggests that Cusanus’ study of Islam was not detached from the desirable crusade. His devotion to peace was much lesser than that of Segovia.

Nevertheless, a year after DPF was completed, Cusanus and the Spanish theologian John of Segovia exchanged letters presenting a favorable viewpoint on the possibility of religious persuasion concerning Muslims. Cusanus expressed the hope that Segovia had arguments, discussed by the two at the Council of Basel, which could persuade the Turks to accept the doctrine of the Trinity.⁴⁹ It proved to be an illusion. Was it the understanding that the Turks would not become Christians that drove Cusanus to become a crusade activist? Possibly. Be that as it may, from the Diet of Regensburg onwards we find him involved in preparing a crusade against the Turks.

Cusanus was about to join Pius II in Ancona when he died in Todi on August 11, 1464. The Pope died in Ancona three days later while vainly awaiting the launch of his crusade. Arguably, Cusanus’ support of the crusade was not just the result of following the commands of his Pope. On the contrary, his wholehearted participation stemmed from ideological persuasion. In particular,

⁴⁵ Cf. Pius II, *Commentarii*, III, 45, 3: “Huic Mantuam venienti cardinalis Sancti Petri extra ordinem occurrit [...] laudavitque magnificis verbis, qui sua opera contra Turchos alacri et magno animo promississet.” The gifts are mentioned here too.

⁴⁶ Cf. N. Housley, *Aeneas Silvius...*, op. cit., pp. 559, 662.

⁴⁷ Cf. U. Roth, *Juan of Segovia’s Translation of the Qur’an*, “al-qantara. Revista de estudios arabes” 35 (2014), pp. 555–78; T.M. Izbicki, N. Ron, *Nicholas of Cusa and the Ottoman...*, op. cit., pp. 129–147.

⁴⁸ A.M. Wolf, *Converting Fellow Christians*, [in:] A.M. Wolf, *Juan de Segovia and the Fight for Peace: Christians and Muslims in the Fifteenth Century*, Notre Dame IN 2014, pp. 129–174;

N. Housley, *Aeneas Silvius...*, op. cit., p. 662, n. 83.

⁴⁹ Cf. Nicolaus Cusanus, *Opera omnia*, vol. 7: DPF, eds. E. Hoffmann, R. Klibansky, Hamburg 1932, p. 97: “Spes est quod omnes Teucuri acquiescerent fidei sanctissimae Trinitatis ex rationibus tactis in scripto reverendissimae paternitatis vestrae, quas et alias Basiliae audiui a vobis...”

his active participation in the Congress of Mantua, even if brief, is telling and its significance should not be underrated.⁵⁰

Ascribing Interreligious Dialogue to Cusanus

Cusanus scholars tend to ascribe 'interreligious dialogue' to him. Too pre-occupied with admiring Cusanus' irenic dialogue DPF, they either ignore or belittle significant issues, such as Cusanus' active engagement in preparations for a crusade, harsh polemical CA, which rejects the prophethood of Mohammad, or the harsh anti-Mohammad expressions in Cusanus' sermons.⁵¹ By activating their 'agenda filters' to devalue or entirely wipe away anything not in line with DPF, they defend and cultivate the prevalent narrative and their cherished hero.

I mentioned above the construction of 'Dialogue and Toleration in Cusa' by W.A. Euler.⁵² This construction is achieved by leaving CA out of the analysis and by ignoring the aborted crusade that Cusanus supported. By so doing, Euler wipes away insurmountable obstructions to actual interreligious dialogue, such as linking Mohammad and the deceitful Qur'an to Satan. Thus, with no reference whatsoever to CA and the abovementioned crusade, Cusanus comes out candidly dialogical and tolerant.⁵³ Euler's piece is a standard instance of the turning of a blind eye to Cusanus' bellicose activity and to his harsh polemical CA, neither of which fits the agenda of fashioning the received image of Cusanus as a dove of peace and a champion of interreligious dialogue and tolerance.

⁵⁰ Such an underestimation is implied from T.M. Izbicki, *Juan De Torquemada...*, op. cit., p. 107: "Evidence for Cusanus' support of the anti-Turkish crusade following 1453 is sparse [...]. Cusanus was at Mantua briefly, probably before taking his place as papal vicar *in temporalibus* for Rome in 1459."

⁵¹ E.g., M. Costigliolo, *Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa: an Exegetical Approach*, "Mirabilia Journal" 19 (2014), pp. 63–78, describes DPF as "a model of interreligious dialogue" (p. 73), while totally ignoring the CA and all the other issues I have mentioned. In M. Costigliolo, *Islam e cristianesimo: mondi di differenze nel Medioevo*, Genova 2012, she does refer to CA but avoids dealing with polemical issues such as the alignment of Mohammad and Satan and the charge that the Qur'an is deceitful. Furthermore, she ignores the crusade and Cusanus' active role in setting it in motion, which chronologically matches the appearance of the *Cribratio*, thus casting serious doubts on any judgment of Cusanus' view of Islam as dialogic or tolerant.

⁵² On Euler's work, see n. 36.

⁵³ Euler is well aware of CA's harshness and contrast to DPF and discusses it in former works: W.A. Euler, *A Critical Survey...*, op. cit.; W.A. Euler, *An Italian Painting from the Late Fifteenth Century and the Cribratio Alkorani of Nicholas of Cusa*, [in:] *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, ed. P.J. Casarella, Washington DC 2006, pp. 127–142.

In case it appears that the exception is treated as the rule, here are some more examples. Kate Waggoner Karchner concludes that, following Riccoldo da Montecroce's *Contra legem Sarracenorum*, Cusanus' CA attempted to create an "interreligious dialogue" – the term is at the core of her paper.⁵⁴ To the best of my knowledge, this is the first time in the history of Cusanus scholarship that Riccoldo da Montecroce's *Contra legem Sarracenorum*, a fierce anti-Islamic polemic, has been described as inspiring tolerance and interreligious dialogue. Only magical scholarship can so readily turn intolerance into tolerance. Thus, a magical excuse is constructed: while Cusanus took part in setting a crusade in motion, nevertheless

he focused his efforts and his writings much more intently on finding a dialogic way for Christians to approach Islam than on promoting crusades directly. Both churchmen [Pope Pius II and Cardinal Cusanus] seem to have seen dialogue as a more productive approach to Islam...⁵⁵

As if Pius II did not strive during most of his life to lead a crusade but to engage in a dialogue with Muslims. Magical scholarship can also turn a Satanic Mohammad and his deceitful Qur'an, Cusanus' stated convictions, into a dialogic way to approach Islam.

And there is more magic. Valkenberg writes:

⁵⁴ See: K. Waggoner Karchner, *Deciphering the Qur'an in late medieval Europe: Riccoldo da Montecroce, Nicholas of Cusa and the text-centred development of interreligious dialogue*, "Journal of Medieval History" 46 (2020), pp. 156–178. Other researchers also link Cusanus to 'interreligious dialogue.' See: M. Halff, *Did Nicholas of Cusa Talk with Muslims? Revisiting Cusanus' Sources for The Cribratio Alkorani and Interfaith Dialogue*, "Revista Española de Filosofía Medieval" 26 (2019), pp. 29–58, referring to Cusanus' visit to Constantinople in 1437, axiomatically assumes that CA is an attempt at interreligious dialogue. He argues that Cusanus relied on a merchant of Venice who allegedly served as an inspiration for Cusanus' idea that laymen could play a critical role in interreligious dialogue. M. Costigliolo, *The interreligious dialogue in de docta ignorantia of Nicholas of Cusa*, "Medieval Encounters" 20 (2014), pp. 217–237, shows how DPF is methodically-philosophically linked to Cusanus' *De docta ignorantia* by means of the so-called coincidence of opposites. But Costigliolo does not refer to the different nature of CA, nor does she draw attention to the military-historical circumstances that affected Cusanus and stimulated his anti-Ottoman crusading spirit. J.V. Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton 2019, p. 90, attributes to Cusanus an essentially positive approach toward Islam.

⁵⁵ K. Waggoner Karchner, *Deciphering the Qur'an...*, op. cit., p. 177.

Nicholas proposes to react not with weapons but with words. First, he develops this unique utopian vision of the nations of the world coming together under the guidance of the Word – Christ – to establish peace of faith (*DPF*). This vision of a council of nations, or rather religions, sounds very modern. It is indeed exciting to consider the idea that Nicholas received the main inspiration for his famous proposal to consider *una religio in rituum varietate* (one faith in a variety of rites) from a Muslim source during one of the at least three times that he consulted the Qur'an.⁵⁶

But of course, this is not really about magic. It is about scholars with a definite theological agenda sweeping aside inconvenient historical data. Did Cusanus propose to react not with weapons but with words? Valkenberg's agenda prompts him to say that he did, but the historical evidence indicates otherwise. *DPF* was published in December 1453. In April 1454, just a few months later, Cusanus participated in discussions on a crusade against the Turks.⁵⁷ As for Cusanus' "council of religions," it is Valkenberg's utopia rather than Cusanus'. According to the Cardinal, besides their belief in the Almighty, all religions should accept Christ and the Trinity, whether called "the Word" or otherwise (in *DPF*). Essentially, Cusanus' so-called "utopia" is not different from the old Christian-Medieval desire for non-Christians to convert and join Christianity. *DPF* explicitly reflects the pursuit of "peace of the faith," i.e., Christianity. It is concerned with an exclusively Christian peace, i.e., a peace of Christians, for Christians – actually, *concordia*. Non-Christians, such as Muslims, can enjoy this peace – if they abandon their religion and join Christianity (albeit "a toned-down Christianity," as Izbicki puts it). And this vision of peace does not necessarily mean an anti-war or anti-crusade stance on the part of Cusanus, as Norman Housley has rightly observed.⁵⁸ Thus, Cusanus' *The Peace of the Faith* is Cusanus' peace of the Christian faith, which is based on its superiority over other faiths. Valkenberg, guided by wishful ecumenical thinking, proclaims:

Cusanus has given us a very important hermeneutical principle that makes the relation between Christians and Muslims truly an interreligious relation and

⁵⁶ W.G.B.M. Valkenberg, *A Faithful Christian Interpretation...*, op. cit., pp. 170–171.

⁵⁷ On Cusanus' participation in a discussion dealing with conquering Constantinople, see: n. 44.

⁵⁸ Cusanus' crusading desire was manifested even before 1453, already in the 1430s, see: N. Housley, *Aeneas Silvius...*, op. cit., pp. 559, 662.

thus fulfils the promise made in the Vatican II document *Nostra Aetate* when it says that the Church “regards with esteem the Muslims.”⁵⁹

To attribute to Cusanus an attempt at interreligious dialogue and link his attitude towards Islam to the *Nostra Aetate* is fantastic. The scorn and denigrations that Cusanus – in his CA in particular and in quite a few of his sermons – casts at Muhammad and the Qur’an rule out such an attribution as fantasy. The *Nostra Aetate* is as far as can be from Cusanus’ degradations of Islam. The whole essence of this doctrinal document is an atonement for earlier hostile attitudes. Reconciling Cusanus’ take on Islam with *Nostra Aetate* is a crude insult to the second Vatican Council and Pope John XXIII.

The list of biased Cusanus scholars includes a few more names. James Muldoon argues that Christian rulers believed in crusades that would lead to Cusa’s vision of universal concordance.⁶⁰ This dominant narrative presents us with a visionary Cusanus, who gave the model for universal reconciliation, which kings and popes attempted to materialize, often by force and crusade. Indeed, Cusanus is almost always positioned as a theorist and visionary, not as an active participant in a bellicose papal or royal initiative. Accordingly, only Cusanus’ ecumenical position and involvement in Constantinople in 1437 in an attempt to reunite the Eastern Church with Rome are emphasized. Furthermore, and in Muldoon’s words:

Cusa seems to have envisioned a peaceful path to, ultimately, the concordance of all humankind, a naturally and divinely ordained goal. The papal letters, however, took a harsher position: it would be necessary to fight against the traditional enemies of Christendom in the course of creating the desired harmony, and it might be necessary to use some force to achieve a greater good, the harmonious world order that would enable all humankind to achieve their nature and their supernatural goals.⁶¹

The theme of harmony is dominant in this kind of writing (e.g., “we meet here an eschatological vision of interreligious harmony”; quoted in n. 12), as is the tacit marginalization of Cusanus’ active involvement as Pius II’s lieutenant in striving to set a crusade in motion. A combination of blinkered admiration and

⁵⁹ N. Housley, *Aeneas Silvius...*, op. cit., pp. 167, 181 (respectively).

⁶⁰ Cf. J. Muldoon, *Nicholas of Cusa, the Papacy, and World Order: Vision and Reality*, [in:] *Inventing Modernity in Medieval European Thought, DPF. 1100–DPF. 1550*, eds. B. Koch, C.J. Nederman, Berlin–Boston 2018, pp. 171–190 (181).

⁶¹ J. Muldoon, *Nicholas of Cusa...*, op. cit., p. 184.

wishful thinking dictate a narrative in which Cusanus is positioned separately from the war leaders and portrayed as a dove of peace – despite his active and wholehearted involvement in preparations for war against the Turks.

Jozef Matula hails Cusanus as a man of reconciliation and peace, “a remarkable spirit of religious tolerance,” “Cusa is a proclinator of tolerance and the reconciliation of different religions.”⁶² Sure enough, there is no crusade in Matula’s treatment of Cusanus. Why confuse readers with facts? And such facts will only stain the treasured image of the champion of peace. Matula correctly stipulates, “it is necessary to connect DPF and other Cusa works, like *De docta ignorantia*.” Yet, he fails to mention even once CA, as if Cusanus had never written that work. A research agenda generates a blinkered narrative by ignoring Cusanus’ polemical and anti-Islamic work.

Here is another example. Miroslav Volf, in his *Allah: A Christian Response*,⁶³ takes pains to emphasize Cusanus’ positive attitude toward Islam, irrespective of any distinction between DPF and CA and basing his position primarily on the fact that both religions worship God, the one and only, and that despite the Christian doctrine of the Trinity, the oneness of God is a theological truth acceptable to both faiths. Nevertheless, Volf wrongly ascribes to Cusanus a principled objection to war and an unequivocal anti-crusade stance. Regarding DPF, Volf writes, “In this text he [Cusanus] advocated what is in effect a wholesale alternative to crusade.”⁶⁴ And in a more general phrasing relating to the war against the Ottoman Turks, Volf asserts: “First, faced with a powerful enemy, Nicholas offers an alternative. It consists of argumentative engagement with Muslims. War, he believes, can never resolve issues between Christians and Muslims.”⁶⁵ Alas, Cusanus was far from being a pacifist and was actively involved in preparations for a crusade against the Turks.

Susan Gottlöber authored ‘How Tolerable is Cusa’s Tolerance? Revisiting Cusa’s Encounter with Islam’ without mentioning the word crusade (or war). Cusanus’ significant role in support of a new crusade is completely ignored. Furthermore, her work does not refer to any of Cusa’s sermons – some of which are unequivocally hostile to Islam and favor crusading. When such vistas are placed out of sight, descriptions of the *Cribratio*, as well as *De pace fidei*, as irenic readily flow into scholarly prose, with talk of “the irenic position that

⁶² J. Matula, *Two Approaches to Tolerance: Nicholas of Cusa and John Amos Comenius*, “Studia Comeniana et Historica” 95–96/46 (2016), pp. 26–40 (citations on p. 29).

⁶³ Cf. M. Volf, *Allah: A Christian Response*, New York 2011.

⁶⁴ M. Volf, *Allah...*, op. cit., p. 43, n. 26. Cf. W.G.B.M. Valkenberg, *Una Religio...*, op. cit., pp. 30–31, n. 2, who straightforwardly follows Volf, is wrong too.

⁶⁵ M. Volf, *Allah...*, op. cit., p. 53.

Cusa displays in all three works (if we include the letter to Juan de Segovia) as “a central theme” in his thinking.⁶⁶ It is hardly a surprise to discover that, together with M.W. Dune, Gottlöber edited the volume in which W.A. Euler constructed ‘Dialogue and Toleration in Cusa.’⁶⁷

Conclusion

In CA, Cusanus harshly denigrates Muhammad and rejects his prophethood. One may ask oneself, how would Muslims, whether laymen or clerics, react to such a representation of their religion. Clearly, they would consider it offending and humiliating, to say the least, and in no way promoting ‘interreligious dialogue.’ Had CA been read by Muslims, it would have increased conflict and hostility. Significantly, it was intended for Pope Pius II and possibly read by a handful of interested scholars and prelates. Present Muslim scholars doubt the practicability of interreligious dialogue between Christians and Muslims due to Christianity’s unrecognition of the prophethood of Muhammad. Most probably, 15th-century Muslims would not have reacted differently to CA and its rejection of Islam’s prophet.

As for the Jews, they are not just degraded but also presented as responsible for dragging Muhammed away from his alleged Christian origin. Even if based on a received tradition repeated by Cusanus, how can this be considered an attempt to create an ‘interreligious dialogue’? The opposite is true. In his CA, Cusanus, whether fully aware of it or not, divorces religions from each other. In particular, Islam is distanced from Christianity.

Cusanus scholars have demonstrated bias and an agenda that projects their own ideology into their narratives, ignoring an entire corpus of primary sources, whether CA or Cusanus’ sermons, in order to maintain unshaken a cherished narrative. Such a bias results unavoidably in a grave historiographical misrepresentation, to say the least.

⁶⁶ Cf. S. Gottlöber, *How Tolerable is Cusa’s Tolerance? Revisiting Cusa’s Encounter with Islam*, “Entangled Religions” 8 (2019) (unpaged), paragraphs 23, 54, 57.

⁶⁷ Cf. S. Gottlöber, *How Tolerable is Cusa’s Tolerance...*, op. cit., n. 35.

References

- Aeneas Silvius Piccolomini (Pope Pius II), *Epistola ad Mahomatem II* (*Epistle to Mohammed II*), ed. and transl. A. Baca, New York 1990.
- Aikin S.F., Aleksander J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and the meta-exclusivism of religious pluralism*, "International Journal for Philosophy of Religion" 74 (2013), pp. 219–235.
- Aydin M., *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council*, Washington DC 2002.
- Babinger F., *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton 1978.
- Biechler J.E., *A New Face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia*, [in:] *Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom*, eds. G. Christianson, T.M. Izbicki, New York–Leiden 1991, pp. 185–202.
- Biechler J.E., Bond H.L., *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony: Text, Concordance and Translation of De Pace Fidei*, Lewiston NY 1990.
- Bisaha N., *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004.
- Bisaha N., *Pius II's Letter to Sultan Mehmed II: A Reexamination*, "Crusades" 1 (2002), pp. 183–200.
- Burman T.E., *How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an*, "Dante Studies" 125 (2007), pp. 93–109.
- Burman T.E., *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia 2009.
- Causa Nicholas, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, transl. J. Hopkins, vols. 1–2, Minneapolis MI 2001.
- Collected Reports on Diplomatic Missions, 1447–1455, of Enea Silvio Piccolomini*, ed. and transl. M. Von Cotta-Schönberg, Chişinău 2021.
- Costigliolo M., *Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa: an Exegetical Approach*, "Mirabilia Journal" 19 (2014), pp. 63–78.
- Costigliolo M., *Islam e cristianesimo: mondi di differenze nel Medioevo*, Genova 2012.
- Costigliolo M., *The interreligious dialogue in de docta ignorantia of Nicholas of Cusa*, "Medieval Encounters" 20 (2014), pp. 217–237.
- Cusanus Nicolaus, *Cribratio Alkorani*, vol. 8, ed. L. Hagemann, Hamburg 1986.
- Cusanus Nicolaus, *De Pace Fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia*, Hrsg. R. Klibanky, H. Bascour, Hamburgi 1959.
- Cusanus Nicolaus, *Opera omnia*, vol. 7: *De Pace Fidei*, eds. E. Hoffmann, R. Klibansky, Hamburg 1932.
- Cusanus Nicolaus, *Sermo CCXL Laudans invocabo Dominum*, [in:] Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum heidelbergensis ad codicum fidem edita: Sermones IV (1455–1463)*, Hrsg. R. Klibanky, H. Bascour, Michigan 2005, pp. 228–234.
- Cusanus, Nicolaus. *Sermo CCX, Iterum Venturus est*, [in:] Causanus Portal, <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> [access: 15.06.2023].
- Euler W.A., *A Critical Survey of Cusanus' Writings on Islam*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Age*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 183, eds. I.C. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclow, Leiden 2014.
- Euler W.A., *An Italian Painting from the Late Fifteenth Century and the Cribratio Alkorani of Nicholas of Cusa*, [in:] *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, ed. P.J. Casarella, Washington DC 2006, pp. 127–142.

- Euler W.A., *Dialogue and Toleration in Cusa*, [in:] *Tolerance and Concepts of Otherness in Medieval Philosophy*, eds. M.W. Dunne, S. Gottlöber, Turnhout 2022, pp. 297–307.
- George-Tvrtković R., *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo Da Montecroce's Encounter with Islam*, Turnhout 2013.
- George-Tvrtković R., *Deficient Sacraments or Unifying Rites? Alan of Lille, Nicholas of Cusa, and Riccoldo da Montecroce on Muslim and Jewish Praxis*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Age*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 183, eds. I.C. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclow, Leiden 2014, pp. 113–118.
- Gottlöber S., *How Tolerable is Cusa's Tolerance? Revisiting Cusa's Encounter with Islam*, "Entangled Religions" 8 (2019) (unpaged).
- Halff M., *Did Nicholas of Cusa Talk with Muslims? Revisiting Cusanus' Sources for The Cribratio Alkorani and Interfaith Dialogue*, "Revista Española de Filosofía Medieval" 26 (2019), pp. 29–58.
- Hankins J., *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, "Dumbarton Oaks Papers" 49 (2014), pp. 111–207.
- Hopkins J., *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994.
- Housley N., *Aeneas Silvius Piccolomini, Nicholas of Cusa, and the Crusade: Conciliar, Imperial, and Papal Authority*, "Church History" 86 (2017), pp. 643–667.
- Izbicki T.M., *Cusanus and the Jews*, [in:] *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicolas of Cusa*, ed. I. Bocken, Leiden 2004, pp. 119–130.
- Izbicki T.M., *Juan De Torquemada, Nicholas of Cusa and Pius II on the Islamic Promise of Paradise*, "Revista Espanola de Filosofia Medieval" 26 (2019), pp. 97–111.
- Izbicki T.M., Ron N., *Nicholas of Cusa and the Ottoman Threat to Christendom*, "Medieval Encounters" 28 (2022), pp. 129–147.
- Izbicki T.M., *The Possibility of Dialogue with Islam*, [in:] *Nicholas of Cusa: In search of God and wisdom: Essays in honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, eds. G. Christianson, T.M. Izbicki, New York–Leiden 1991, pp. 175–183.
- Kerr D.A., *He Walked in the Path of the prophets: Toward Christian Theological Recognition of the Prophethood of Muhammad*, in *Christian-Muslim Encounters*, [in:] *Christian-Muslim Encounters*, eds. Y.Y. Haddad, W.Z. Haddad, Gainesville FL 1995, pp. 426–446.
- King P.B., *Interreligious Dialogue*, [in:] *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, ed. C. Meister, Oxford 2011, pp. 101–114.
- Madigan D., *Jesus and Muhammad: The Sufficiency of Prophecy*, [in:] *Bearing the Word: Prophecy in Biblical and Qur'anic Perspective*, ed. M. Ipgrave, London 2005, pp. 90–99.
- Matula J., *Two Approaches to Tolerance: Nicholas of Cusa and John Amos Comenius*, "Studia Comeniana et Historica" 95–96/46 (2016), pp. 26–40.
- Meuthen E., *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, transl. D. Crouner, G. Christianson, Washington DC 2010.
- Monfasani J., *Cusanus, the Greeks, and Islam*, [in:] *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, serie: *Studies in the History of Christian Traditions* 188, eds. T.M. Izbicki, J. Aleksander, D. Duclow, Leiden 2019.
- Moreland A.B., *Speak, Lord, Your Servant Is Listening: Muhammad and Christian Prophecy*, [in:] *Faithful Interpretations: Truth and Islam in Catholic Theology of Religions*, eds. P. Geister, G. Hallonsten, Washington DC 2020, pp. 128–149.

- Mougel D.A., *Denys le Chartreux, 1402-1471. Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer 1896.
- Moyaert M., *Interreligious Dialogue*, [in:] *Understanding Interreligious Relations*, eds. D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas, Oxford 2013, pp. 193–218.
- Muldoon J., *Nicholas of Cusa, the Papacy, and World Order: Vision and Reality*, [in:] *Inventing Modernity in Medieval European Thought, DPF. 1100–DPF. 1550*, eds. B. Koch, C.J. Nederman, Berlin–Boston 2018, pp. 171–190.
- Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Age*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 183, eds. I.C. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclow, Leiden 2014.
- Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, serie: *Studies in the History of Christian Thought* 190, eds. S.J.G. Burton, J. Hollmann, E.M. Parker, Leiden 2019.
- Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, serie: *Studies in the History of Christian Traditions* 188, eds. T.M. Izbicki, J. Aleksander, D. Duclow, Leiden 2019.
- Ocker C., *Contempt for Friars and Jews in Late Medieval Germany*, [in:] *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, eds. P.J. McMichael, P.E. Myers, Leiden 2004, pp. 119–146.
- O'Malley J.W., *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham 1979.
- Posset F., *Respect for the Jews*, Eugene OR 2019.
- Roggema B., *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden 2009.
- Ron N., *Erasmus and the "Other: On Turks, Jews, and Indigenous Peoples*, London 2019.
- Ron N., *Pius II, Nicholas of Cusa, and the Crusade to retake Constantinople and Jerusalem*, [in:] *Narratives of Peace in Religious Discourses: Global Perspectives in the Early Modern Era*, eds. L. Battista, M. Fallica, B. Tramontano, Sheffield 2024 (forthcoming).
- Roper L., *Martin Luther: Renegade and Prophet*, New York 2018.
- Rutz M., 'Das Judendekret' des Nikolaus von Kues als Strategisches Dokument im Bemühen um eine Reform der Christen, "Verbum" 15 (2012), pp. 28–40.
- The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, ed. C. Cornille, Malden MA 2013.
- Tolan J.V., *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton 2019.
- Tolan J.V., *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford 2009.
- Tolerance and Concepts of Otherness in Medieval Philosophy*, eds. M.W. Dunne, S. Gottlöber, Turnhout 2022.
- Valkenberg W.G.B.M., *A Faithful Christian Interpretation of Islam*, [in:] *Faithful Interpretations: Truth and Islam in Catholic Theology of Religions*, eds. P. Geister, G. Hallonsten, Washington DC 2020, pp. 165–182.
- Valkenberg W.G.B.M., *Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Age*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 183, eds. I.C. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclow, Leiden 2014, pp. 30–48.

- Van der Meer M., *World Without End: Nicholas of Cusa's View of Time and Eternity*, [in:] *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 142, eds. A. Alasdair et al., Leiden 2009.
- Volf M., *Allab: A Christian Response*, New York 2011.
- Wagoner Karchner K., *Deciphering the Qur'an in late medieval Europe: Riccoldo da Montecroce, Nicholas of Cusa and the text-centred development of interreligious dialogue*, "Journal of Medieval History" 46 (2020), pp. 156–178.
- Watanabe M., *Cusanus, Islam, and Religious Tolerance*, [in:] *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 183, eds. I.C. Levy, R. George-Tvrtković, D. Duclow, Leiden 2014, pp. 7–19.
- Weller P., *How Participation Changes Things: Inter-Faith', Multi-Faith' and a New Public Imaginary*, [in:] *Faith in the Public Realm: Controversies, Policies and Practices*, eds. A. Dinham, R. Furbey, V. Lowndes, Bristol 2009, pp. 63–82.
- Wolf A.M., *Converting Fellow Christians*, [in:] A.M. Wolf, *Juan de Segovia and the Fight for Peace: Christians and Muslims in the Fifteenth Century*, Notre Dame IN 2014, pp. 129–174.

NATHAN RON (DR) – Research fellow at the School of History at the University of Haifa (Israel). His research interests focus on the thoughts of Renaissance mavericks such as Erasmus of Rotterdam, Johannes Reuchlin and Nichola of Cusa. Ron also explores religious differences and interreligious dialogue in early modern Europe. He is the author of three books, numerous articles, and translations of classical Renaissance works from Latin into Hebrew.

Patryk Zarzeczny

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
patryk.zarzeczny@priest.com
ORCID: 0000-0002-2679-5329

Kościół, rodzina i państwo w myśli błogosławionego „heretyka” Antonia Rosminiego¹

Church, Family and State in the Thoughts
of the Blessed “Heretic” Antonio Rosmini

ABSTRACT: The article presents the thought of blessed Antonio Rosmini, who claimed that the community between people and God is based on a universal being, while the social bond is constituted by the communion of goods. Moreover, for the community to exist it is essential to establish intellectual and moral ties and have the common good as its purpose. The author discusses three communities whose basis is the metaphysical perception of a person, and which are crucial for the full development of the person. Priority in this regard is given to the Church, which is the most complete society. In the Church, humanity finds refinement and elevation. As a result of the research, it was found that Rosmini is a supporter of cooperation between the Church, the state and other social factors. The second community presented in the article is the family perceived in the light of natural law. It consists of a conjugal community, which reaches its fullness through the sharing of all goods, and a parental one, thanks to which the conjugal community obtains a new relationship. The author shows that, according to Rosmini, the third necessary community – civic – is not born in a spontaneous and natural way, and its subject is not the rights of the person, but the way they are regulated. It performs a subsidiary function for other communities.

KEYWORDS: Antonio Rosmini, Church, family, state, society, personalism, person

ABSTRAKT: W artykule zaprezentowano myśl bł. Antonia Rosminiego, w której podstawą wspólnoty między ludźmi i z Bogiem jest byt uniwersalny. Więź społeczną konstituuje natomiast wspólnota dóbr. By zaistniała społeczność, konieczne są więzi intelektualne i moralne. Celem istnienia społeczności jest dobro wspólne.

¹ Artykuł stanowi część pracy magisterskiej autora *Personalistyczna wizja osoby w filozofii Antonia Rosminiego* (2017). Tekst został zrewidowany i poprawiony.

Autor omawia kolejno trzy społeczności, których podstawę stanowi osoba ujmowana metafizycznie i które konieczne są do pełnego rozwoju osoby. Pierwszeństwo w tym względzie przyznano Kościołowi, który jest społecznością najbardziej kompletną. W niej ludzkość znajduje udoskonalenie i podniesienie. Stwierdzono, że Rosmini jest zwolennikiem współpracy między Kościołem, państwem i pozostałymi czynnikami społecznymi. Drugą przedstawioną w artykule społecznością jest rodzina postrzegana w świetle prawa naturalnego. Składa się ona ze społeczności koniugalnej, która osiąga pełnię przez uwspólnienie wszystkich dóbr, oraz parentalnej, dzięki której społeczność małżeńska uzyskuje nową relację. Autor wykazuje, że według Rosminiego trzecia społeczność konieczna – obywatelska – nie rodzi się w sposób spontaniczny i naturalny, a jej przedmiotem nie są uprawnienia osoby, lecz sposób ich regulacji. Pełni ona wobec innych społeczności funkcję subsydiarną.

SŁOWA KLUCZOWE: Antonio Rosmini, Kościół, rodzina, państwo, społeczność, personalizm, osoba

Wstęp

Błogosławiony Antonio Rosmini (1797–1855) przez niektórych nazywany jest błogosławionym heretykiem². Czterdzieści twierdzeń wyjętych z jego dzieł zostało oficjalnie potępionych przez Kongregację Świętej Inkwizycji dekretem *Post obitum* z 1887 roku. Pozytywnie natomiast wypowiadali się na temat Rosminiego papieże Paweł VI i Jan Paweł II³. Drugi z nich nawet wylicza Rosminiego pośród myślicieli, których śmiałe poszukiwania stanowiły przejaw owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym⁴. W 2001 roku Kongregacja Nauki Wiary po ponownym zbadaniu sprawy Rosminiego dokonała jego rehabilitacji. Jest to jedyny przypadek w historii Kościoła, kiedy zostało uchylone potępienie doktrynalne. Aktu tego dokonał kard. Joseph Ratzinger – ówczesny prefekt wspomnianej Kongregacji, który jako Benedykt XVI w 2007 roku podpisał dekret o beatyfikacji Rosminiego.

Czas życia i działania Rosminiego to okres bardzo burzliwy w historii Kościoła. Wystarczy wspomnieć zajęcie Rzymu przez wojska francuskie (1798),

² Zob. R. Skrzypczak, *Błogosławiony „heretyk” – bł. Antonio Rosmini-Serbaty*, <https://ko-sciol.wiara.pl/doc/490693.Błogosławiony-heretyk-bl-Antonio-Rosmini-Serbaty> [dostęp: 9.02.2023].

³ Zob. Paweł VI, Rozważania przed modlitwą Anioł Pański, 30 listopada 1969; Paweł VI, Audyencja dla siostr rosminianek, 12 stycznia 1972; Paweł VI, Audyencja ogólna, 9 sierpnia 1972; Paweł VI, Audyencja ogólna, 15 maja 1974; Jan Paweł II, Przemówienie do Zgromadzenia Synów Miłości, 8 maja 1982; Jan Paweł II, Przemówienie do kapłanów Instytutu Miłości, 10 listopada 1988.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 74.

uprowadzenie i uwięzienie Piusa VI, ogłoszenie przez Dyrektoriat końca Kościoła katolickiego i likwidację Kurii Rzymskiej⁵, wprowadzenie w Państwie Kościelnym ścisłej cenzury czy atmosferę policyjną za pontyfikatu Leona XII (1823–1829), ogromne zadłużenie, zacofanie i bunty na tle ekonomicznym i politycznym, znikome zaangażowanie głowy Kościoła w teologię, tłumienie dążeń niepodległościowych (w tym polskich) za Grzegorza XVI (1831–1846)⁶, rozprzestrzenianie się myśli Marksa i Engelsa oraz upadek Państwa Kościelnego w czasach Piusa IX (1846–1878)⁷. Kościół znalazł się w głębokim kryzysie, który zmuszał do zadawania pytań: jak w nowej rzeczywistości rozumieć Kościół? Czym on w istocie jest? Czym jest państwo? Dokąd sięgają jego prerogatywy? Jak w takim kontekście postrzegać osobę i jej najbliższych?

Antonio Rosmini podjął się próby udzielenia odpowiedzi z perspektywy doktryny chrześcijańskiej, czyniąc osobę⁸ kluczem interpretacyjnym i jądrem swojej filozofii i teologii. Jako pierwszy zbudował wokół pojęcia osoby spójny system myślowy, dlatego Robert Skrzypczak nazywa go ojcem personalizmu europejskiego⁹. Niniejsze opracowanie ma za zadanie przybliżyć odpowiedzi, jakich na wyżej postawione pytania udzielił XIX-wieczny myśliciel.

Również obecny czas nacechowany jest zachwianiem rozumienia Kościoła, rodziny i państwa, dlatego szczególnie istotną jest troska o właściwe pojmowanie genezy, natury, zadań i praw przynależnych tym społecznościom. Ogromną pomocą może okazać się myśl Rosminiego, która sięga do samych podstaw, znajdując silne ugruntowanie w ontologii, a także wspiera jednostkę w urzeczywistnianiu się i rozwoju jako osoba w społeczności.

Jeszcze do niedawna zainteresowanie dorobkiem Rosminiego na gruncie polskim było niskie. Obecnie jego myśl przeżywa swoisty renesans. Włoski badacz Michele F. Sciacca określił jego twórczość mianem *summa totius christianitatis*, a były włoski prezydent Francesco Cossiga stawiał go w jednym rzędzie z pierwszymi Ojcami Kościoła przez wzgląd na rozległą wiedzę, rzetelność, gorliwość pasterską i świętość sięgające granic ludzkich możliwości¹⁰. Badaniem i popularyzacją myśli Rosminiego zajmuje się Międzynarodowy Ośrodek Studiów

⁵ Zob. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 30–36.

⁶ Zob. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów...*, dz. cyt., s. 48–49.

⁷ Zob. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów...*, dz. cyt., s. 79–98.

⁸ Na temat osoby u Rosminiego zob. P. Zarzeczny, *Osoba w filozofii Antonia Rosminiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 19/2 (2020), s. 156–166.

⁹ Zob. R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia osoby bł. Antonio Rosminiego, ojca personalizmu europejskiego*, Kraków 2013.

¹⁰ Zob. R. Skrzypczak, *Pomiędzy Chrystusem a Antychrystem*, Kraków 2010, s. 9.

Rosminiańskich w Stresie oraz Katedra Antonia Rosminiego na Lugańskim Wydziale Teologicznym. Wśród czołowych włoskich specjalistów w podjętym w artykule zagadnieniu wymienić należy Michele'a Dossiego, Nunzio Galantino, Giancarlo Grandisa i Umberto Muratore'a. Godne docenienia są wysiłki wspomnianego Skrzypczaka na rzecz szerszego zainteresowania postacią Rosminiego w Polsce, opracowania Pawła Borkowskiego, który specjalizuje się w rosminiańskiej filozofii społeczno-politycznej, oraz Krzysztofa Wroczyńskiego z zakresu filozofii prawa. Warto zauważyć badania Marka Kity, który w książce *Logos większy niż ratio* zestawiał spirytualizm Rosminiego z rosyjską myślą religijną i, co szczególnie istotne, zajął się ortodoksyjnością ontologizmu Rosminiego na gruncie kościelnym i jego powiązań z wielkimi tradycjami teologicznymi.

Ontologiczne podstawy społeczności

Znaczącą część twórczości Rosmini poświęcił zagadnieniu społeczności. Głównym motywem, który pobudził Włocha do pracy na polu filozofii polityki, było jego oddanie Kościołowi, bowiem wiek XIX stanowił okres bardzo burzliwy – młode ruchy liberalne sprawiały, że chwiały się dotychczasowy porządek. Kościół był wypierany z wielu obszarów życia społecznego i tracił dotychczas posiadane prerogatywy¹¹. W XIX wieku rodził się już socjalizm i teorie liberalistyczne. Elementy te dostrzegał Rosmini i widział w nich zagrożenie nie tylko dla porządku społecznego, ale i dla samego człowieka. Wskazać należy na fałszywe ideologie, nadużycia prawne i ustrojowe, wyzysk robotników, łamanie praw człowieka, partykularyzm ugrupowań politycznych oraz ingerowanie państw w wewnętrzne sprawy Kościoła. Celem Rosminiego było wypracowanie zdrowej doktryny prawnej, politycznej i społecznej, by przez to móc włączyć się w budowanie nowego porządku w Europie w duchu chrześcijańskim¹².

Z wyżej wymienionym celem kłóci się jednak fakt, że Rosmini w swojej myśli politycznej prawie nie zajął się kwestią stosunków między społecznościami

¹¹ Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, Warszawa 1991, s. 75–78.

¹² Zob. P. Borkowski, *Glosa o Antoniu Rosminim*, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 14/1 (2004), s. 144–145. Na temat genezy i źródeł doktrynalnych odnoszących się do zagadnienia społeczności u Rosminiego zob. F. Traniello, *Società religiosa e società politica in Antonio Rosmini*, Bologna 1964, s. 19–60. Na temat stosunku Rosminiego do współczesnych mu nurtów zob. P. Borkowski, *Filozofia społeczno-polityczna Antonia Rosminiego na tle historycznym i systemowym*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 121–128; P. Borkowski, *Podstawowe normy społeczno-polityczne w systemie filozoficznym Antonia Rosminiego*, Warszawa 2009, s. 25–32.

obywatelskimi, czyli państwami. Relacje te były przez Rosminiego rozpatrywane wyłącznie marginalnie, toteż nie wypracował on spójnej, całościowej doktryny dotyczącej tego zagadnienia¹³. Jest to cecha odróżniająca Rosminiego od innych nowożytnych filozofów prawa. Michał Barański wskazuje jako przyczynę tego stanu rzeczy radykalny, choć konsekwentny kontraktualizm Rosminiego¹⁴, zaś Borkowski, powołując się na *Filosofia del diritto*, wskazuje na dwa inne powody – spekulatywny i historyczny. Pierwszy opiera się na tezie, że prawo międzynarodowe jest prawem indywidualnym zastosowanym do podmiotów zbiorowych, wobec czego opracowanie teorii prawa prywatnego jest wystarczające. Drugi argument stanowi stwierdzenie, że prawo narodów zostało dostatecznie opracowane przez innych myślicieli, zaś wiele problemów znalazło już swoje rozwiązanie praktyczne i dalsza refleksja w dziedzinie prawa międzynarodowego dotyczyć może wyłącznie niektórych zagadnień szczegółowych¹⁵.

Chcąc przyjrzeć się Rosminiego koncepcji społeczności, należy rozpocząć od tego, co najbardziej pierwotne i uniwersalne. Początku człowieka jako istoty społecznej dopatrzyć się można w bycie idealnym, który jest przez podmiot odróżniany od siebie samego i ujmowany jako „inny”. Byt idealny¹⁶ jest jeden dla wszystkich ludzi, toteż jest czynnikiem, który ich jednoczy, konstytuuje jako inteligentnych i prezentuje się woli jako prawda, dobro i szczęście, do którego należy dążyć.

To, co wspólne dla wszystkich bytów, a więc istnienie, sprawia, że jednostki uczestniczą przez naturę we wspólnocie bytowej – uniwersalnej. Pierwszymi więziami tej społeczności są prawda, cnota i szczęście. Przez nie to konkretnie urzeczywistniana jest jedność i one konstytuują związek inteligencji ludzkich¹⁷. Dążność wszystkich osób, każdej w swojej indywidualności, do trzech wyżej wymienionych wartości (dóbr), które wewnętrznie doskonala, jednoczy te osoby w społeczność niewidzialną, wewnętrzną (społeczność duchową). Społeczności tej odpowiada – jako jej reprezentacja, efekt i strona materialna – społeczność widzialna i zewnętrzna (społeczność cielesna)¹⁸.

¹³ Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny, Kościoła i stowarzyszeń. Wzajemne stosunki społeczności ludzkich według Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 162.

¹⁴ Zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja prawa*, Warszawa 2016, s. 109.

¹⁵ Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁶ Byt ten jest boski, ale nie jest Bogiem. Rosmini nazywa go „jedynym boskim abstraktem”. Por. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 2, eds. M.A. Raschini, P.P. Ottonello, Roma 1998, s. 271.

¹⁷ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, Roma 1989, s. 51.

¹⁸ Zob. L. Turiello, *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, Roma 1982, s. 58.

Wspólny byt transcenduje człowieka, ponieważ ma jakości, które nie mogą pochodzić od podmiotu skończonego. Z drugiej jednak strony idealny charakter bytu uniwersalnego sprawia, że nie może on istnieć autonomicznie, a tylko może być myślany przez realnie istniejący umysł. Byt ten jawi się jako boski przez posiadane przez niego jakości (nieskończoność, obiektywność) i wskazuje na „Innego” koniecznego dla jego istnienia – Boga¹⁹. Przez to byt uniwersalny, będący sprawcą wspólnoty między ludźmi²⁰, jest także sprawcą ich wspólnoty z Bogiem²¹. Bóg stanowi zatem najbardziej podstawowy fundament ludzkiej społeczności uniwersalnej oraz społeczności Bosko-ludzkiej²².

Rosmini twierdzi, że „najprostsze i najbardziej powszechne relacje człowieka z rzeczami i z osobami redukują się do relacji między środkami a celami. W stosunku do człowieka rzeczy są środkami, zaś osoby w stosunku do człowieka są celami”²³. Relacjom do środków i celów odpowiadają w rzeczywistości więzi. Więzią łączącą człowieka z rzeczami, które wykorzystywane są jako środki do celu człowieka, jest własność. Człowiek tworzy więzi także z osobami, lecz w sposób zupełnie inny. Nie łączy ich ze sobą tak, by zrobić z nich użytek, ponieważ w takim przypadku nie byłyby one odróżnione od rzeczy, lecz jednoczy je ze sobą, tworząc grupę, z którą może cieszyć się korzyściami osiąganymi za pomocą rzeczy. Wspólnota dóbr jest zatem tym, co konstytuuje więź społeczną²⁴.

Przypadkowej grupy osób nie można zatem według Rosminiego nazwać społecznością. By zaistniała społeczność, konieczne są więzi intelektualne i moralne²⁵. Pamiętać jednak należy, że „żaden człowiek nie włącza nigdy całego siebie w społeczność, którą zawiązuje ze swoimi bliźnimi”²⁶. Osoby w społeczności muszą dążyć do tego samego celu oraz posiadać świadomość i wolę wspólnego działania dla osiągnięcia go. Celem tym jest dobro społeczne, prawdziwie wspólne, w którym każdy pojedynczy członek społeczności może uczestniczyć, nie zaś czysta suma dóbr indywidualnych²⁷.

¹⁹ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 56–58.

²⁰ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 61–62.

²¹ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt. s. 58–60.

²² Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 51.

²³ A. Rosmini, *La società ed il suo fine*, [w:] *Filosofia della politica*, ed. M. D’Addio, Milano 1972, s. 133.

²⁴ Zob. A. Rosmini, *La società ed il suo fine*, dz. cyt., s. 134.

²⁵ Zob. L. Turiello, *Persona e società civile...*, dz. cyt., s. 59.

²⁶ A. Rosmini, *La società ed il suo fine*, dz. cyt., s. 168.

²⁷ Zob. L. Turiello, *Persona e società civile...*, dz. cyt., s. 59. Jest to tzw. uniwersalne prawo społeczne. Więcej o nim zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 91–100.

Chodzi tutaj przede wszystkim o prawdziwe dobro ludzkie²⁸, czyli takie, które jest spełnieniem potrzeb i dążeń podmiotu społeczności – osoby. Dobro stanowi dostateczną i ostateczną rację tworzenia i utrzymywania wspólnoty, jaką jest społeczność²⁹. Dobro ludzkie, jako ostateczny cel społeczności, jednostki osiągają poprzez dobro wspólne, które Rosmini ujmując jako „całokształt uwarunkowań – dóbr materialnych, praw, relacji społecznych i administracyjnych itd.”³⁰.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że u Rosminiego podstawę społeczności stanowi osoba pojmowana metafizycznie. Osoba nie ma zatem służyć wspólnocie, lecz to wspólnota ma służyć osobie, ponieważ ta zawsze pozostaje celem samym w sobie³¹, gdyż „wszystko, co istnieje, albo jest osobą, albo przynależy do osoby”³². Ma to ogromne znaczenie zarówno na polu teoretycznym, jak i praktycznym, ponieważ dobro lub zło polityki dotyczy zawsze osoby³³. Jako cel życia ludzkiego Rosmini wskazywał spełnienie osoby ludzkiej, czyli szczęście, które obejmuje człowieka w jego integralności. Elementem dominującym w rozumieniu szczęścia jest tu jednak pierwiastek duchowy – intelektualny i moralny. Ze względu na to, że szczęście ma wymiar przede wszystkim duchowy, nikt, a więc także społeczność, nie może jednostki zastąpić w osiągnięciu i utrzymaniu go. Przytoczone tutaj twierdzenia pozwalają określić etykę społeczną i filozofię polityczną Rosminiego jako personalistyczną³⁴.

Personalizm Rosminiego ujawnia się ponadto w podejmowanym przez niego zagadnieniu relacji między prawami indywidualnymi a społecznością. Społeczność, czyli osoba kolektywna, u Rosminiego nie ma większych praw od osoby indywidualnej. Jeśli jakaś społeczność, realizując swoje uprawnienia w sposób wolny, poświęcałaby osoby indywidualne, to byłaby społecznością despotyczną, w której osoba została usunięta z pola widzenia, wchłonięta przez grupę oraz anulowana w momencie wejścia w skład ciała społeczności. Osoba, według

²⁸ Zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 129.

²⁹ Zob. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia polityki*, [w:] A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych*, tłum. P. Borkowski, Warszawa–Lublin 2001, s. 57.

³⁰ P. Borkowski, *Dobro wspólne jako różnica dobra i zła. O realizmie politycznym na przykładzie Antonia Rosminiego*, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 16/3 (2006), s. 476; zob. także s. 475–488 na temat dobra wspólnego w doktrynie Rosminiego.

³¹ Zob. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 1, ed. R. Orecchia, Padova 1967, s. 176.

³² M.F. Sciacca, *Interpretazioni Rosminiane*, Milano 1971, s. 295.

³³ Zob. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia...*, dz. cyt., s. 58.

³⁴ Zob. P. Borkowski, *Glosa...*, dz. cyt., s. 145–146. Więcej o tym personalizmie zob. P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma 2008, s. 156–161.

Rosminiego, wchodząc do jakiejś społeczności, zyskuje jedną relację więcej, i to nie społeczność sprawia, że osoba indywidualna jest podmiotem praw³⁵.

Rosmini swoją koncepcję osoby formułował na gruncie metafizyki. Na nim też zasadza się jego spojrzenie na społeczność, bowiem uważał, że

w każdej społeczności musi być coś, przez co ta społeczność istnieje, oraz coś innego, przez co się ona rozwija i dopełnia. Jest więc oczywiste, że kiedy zabraknie w niej tego *czegoś*, na czym się opiera, społeczność nieuchronnie musi upaść [...]. Jeżeli trwa to, co ją podtrzymuje, musi przetrwać i ona sama, choćby była pozbawiona elementów drugorzędnych i wszystkich przypadłościowych upiększeń³⁶.

Ujęcie to wskazuje na zastosowanie przy spojrzeniu na społeczność Arystotelesowego rozróżnienia na substancję i przypadłość. Rosmini nadał im jednak znaczenie związane ze strukturą świata, poznania i ludzkiego postępowania, czyli bliższe myśli Platona. I rzeczywiście, myśl społeczną Rosminiego pomimo różnic cechuje platoński schemat myślenia o społeczności, wzbogacony o liczne odniesienia do Biblii. Fakt ten sprawia, że propozycja teoretyczna Rosminiego stanowi chrześcijańskie rozwinięcie linii myślowej Platona. Substancją jest w społeczności zespół elementów istotnych, życiodajnych, zaś przypadłościami są elementy drugorzędne³⁷.

W Rosminiańskiej koncepcji społeczności widoczne są powiązania z filozofią klasyczną, a także zamiłowanie do podejścia metafizycznego. Uniwersalna wspólnota bytowa dzięki bytowi idealnemu sprawia, że możliwa jest także wspólnota z innymi osobami ludzkimi oraz z Bogiem. Społeczność nie jest tutaj przypadkową zbiorowością jednostkowych osób na określonej przestrzeni, lecz konstytuują ją więzi intelektualne i moralne. Urzeczywistnia się ona we współdziałaniu osób dla osiągnięcia celu – dobra wspólnego. Podstawą społeczności jest wpisana w naturę osoby relacyjność, zaś prymat osoby względem społeczności pozwala uniknąć kolektywizmu. Tak zarysowany obraz społeczności jest typowo personalistyczny i pozwala uniknąć niebezpiecznych skrajności.

³⁵ Zob. L. Turiello, *Persona e società civile...*, dz. cyt., s. 53–54.

³⁶ A. Rosmini, *Łączna przyczyna...*, dz. cyt., s. 89.

³⁷ Zob. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia...*, dz. cyt., s. 59–60. Por. P. Borkowski, *Trwanie i upadek państw. Cykl życia społeczności politycznych według Antonia Rosminiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 38/1 (2002), s. 100.

Spółeczność jako gwarant rozwoju osoby

Rosmini uważał, że najważniejsze funkcje w rozwoju i doskonaleniu człowieka pełnią trzy społeczności: Kościół³⁸, rodzina i państwo³⁹. Role te są na tyle doniosłe, że społeczności te okazują się konieczne zarówno dla życia i rozwoju jednostki, jak i całej ludzkości⁴⁰. Są one niezbędne dla pełnego rozwoju osoby⁴¹.

Kościół

Pierwszą ze społeczności koniecznych jest Kościół. W pierwszeństwie tym możemy wyróżnić dwa aspekty – chronologiczny i genetyczny. Aspekty te odnoszą się tak do Kościoła, jak i rodziny⁴², lecz Kościołowi należy się szczególne pierwszeństwo, ze względu na to, że jako naturalna społeczność teokratyczna stanowi podstawę każdej innej społeczności⁴³. Za Barańskim wyróżnić można jeszcze aspekt teleologiczny. W filozofii Rosminiego Kościół ma pierwszeństwo także przez to, że jego cel jest pozaziemski, a więc wyższy od celu społeczności politycznej, a nawet rodzinnej, gdyż te ostatnie są społecznościami doczesnymi⁴⁴.

W tym miejscu wydaje się konieczne objaśnienie stosowanej przez Rosminiego nomenklatury, ponieważ określenia „społeczność teokratyczna” i „Kościół” stosowane są zamiennie, choć ich powszechnie rozumiane znaczenia nie są synonimiczne. Rosmini używając określenia „teokracja”, nigdy nie ma na myśli formy ustrojowej; rozumie je w znaczeniu etymologicznym jako powszechną społeczność ludzkości żyjącej pod rządami Bożej Opatrzności⁴⁵. Społeczność teokratyczna w tym rozumieniu jest naturalną postacią załączkową, a dochodzi ona do pełni przez wspólnotę ludzkości z Bogiem, która to wspólnota zapewniana jest przez Kościół katolicki. W swoim wymiarze hierarchicznym,

³⁸ Na obecnym etapie nazwą właściwszą byłaby społeczność teokratyczna. Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 162.

³⁹ Zob. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia...*, dz. cyt., s. 59. Społeczności te zostaną omówione w podanej tutaj kolejności, ponieważ takie jest ich uporządkowanie hierarchiczne. Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁰ Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 162.

⁴¹ Zob. P. Borkowski, *Glosa...*, dz. cyt., s. 146.

⁴² Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 164.

⁴³ Zob. M. Colucci, *Czy istnieje Rosminiańska teologia polityczna?*, *Człowiek w Kulturze* 18 (2006), s. 144; U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Stresa 2002, s. 123–124.

⁴⁴ Zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁵ Zob. A. Rosmini, *Della Divina Provvidenza*, Domodossola 1932.

instytucjonalnym i administracyjnym Kościół jest doczesną formą społeczności teokratycznej, którą cechują niewidzialność i nadprzyrodzoność⁴⁶.

Rosmini podaje następującą definicję:

Spółeczność teokratyczna doskonała, czyli Kościół Jezusa Chrystusa, nie jest niczym innym jak społecznością naturalną rodzaju ludzkiego podniesioną w niektórych ludziach do porządku nadprzyrodzonego i zwróconą ku swojemu ostatecznemu spełnieniu i swojej pełnej realizacji⁴⁷.

Rosmini stwierdza zatem wprost, że społeczność teokratyczna to Kościół Chrystusa. Nie mniej interesująca jest druga część tej definicji, ponieważ według niej zachodzi pewien rozbrat znaczeniowy pomiędzy społecznością rodzaju ludzkiego a Kościołem. Jest on zbliżony do różnicy między bytem a Bytem. Byt w człowieku prezentuje się jako nieokreślony i jeden, w Bogu zaś jako sam Bóg. Tak też w przypadku społeczności teokratycznej w porządku naturalnym jest ona ludzka, zaś w porządku nadnaturalnym – boska. Społeczność teokratyczna jest boska, lecz jedynie częściowo – ze względu na działanie niektórych tylko osób. Osoby te poprzez łaskę⁴⁸ działają na rzecz swojej realizacji, spełnienia⁴⁹.

Ważne jest tutaj jasne rozgraniczenie, na którym zależało Rosminiemu. Społecznością teokratyczną naturalną jest Kościół pielgrzymujący i należy go odróżniać od Kościoła powszechnego będącego społecznością teokratyczną nadnaturalną. Pierwsza z nich jest społecznością widzialną i stanowi reprezentację niewidzialnej społeczności dusz. Społeczność niewidzialna ma szerszy zakres i obejmuje także tych, którzy nie są złączeni z ciałem⁵⁰ Kościoła, ale tylko z jego duchem⁵¹.

⁴⁶ Zob. P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 161. Można tutaj dostrzec pewną analogię do Wcielenia. Kościół obecny w czasie to Kościół wcielony. Obecność Kościoła w świecie ma charakter transcendentálny i obecność ta jest rodzajem odkupieńczego wcielania się Chrystusa w kontekst społeczny wiary. Por. R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 224–225.

⁴⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, dz. cyt., s. 848–849.

⁴⁸ Na temat rozumienia przez Rosminiego łaski i jej działania zob. G. Grandis, *Il fastigio dell'umana natura: Libertà e Grazia nel pensiero di Antonio Rosmini*, [w:] *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, eds. G. Beschini, L. Cristellon, Brescia 2003, s. 288–294.

⁴⁹ Zob. A. Baggio, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Trento 2015, s. 265.

⁵⁰ Antonio Rosmini jest jednym z pierwszych teologów, którzy podjęli temat figury mistycznego ciała Chrystusa w eklezjologii. R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 228–236. Więcej na temat eklezjologii Rosminiego zob. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, Bologna 2006.

⁵¹ Zob. M. Colucci, *Czy istnieje Rosminiańska teologia...*, dz. cyt., s. 144–145.

W Kościele, jako społeczności boskiej i ludzkiej zarazem, wyróżnić można trzy główne cechy: jedność, powszechność i sprawiedliwość. Cechy takie można również zaobserwować w społeczności całego rodzaju ludzkiego – obecne są w niej jak szkic, który wypełnienie kolorem znajduje w Kościele. Społeczność teokratyczna jest zatem jak obraz realizowany przez społeczność rodzaju ludzkiego⁵².

Społeczność teokratyczna rządzi się także własnymi prawami. Warto wskazać, że Rosmini wyróżnił pięć wrodzonych praw Kościoła: prawo do istnienia, prawo do bycia uznanym, prawo do wolności, prawo do propagandy (rozumianej niepejoratywnie) oraz prawo do własności⁵³.

Kościół w myśli Rosminiego jest społecznością najbardziej kompletną, w której każda osoba obdarzona łaską lub objawieniem Boga może dać wyraz swoim nowo nabytym dyspozycjom. W Kościele ludzkość znajduje udoskonalenie i podniesienie⁵⁴. Nie może on ze swojej natury szkodzić ani jednostce, ani jakiegokolwiek różnej od niego społeczności, ponieważ ma obowiązek nauczania prawdy, promowania cnoty i stwarzania szczęścia⁵⁵.

Wyżej wymienione dobra – prawda, cnota i szczęście są wspólne dla wszystkich ludzi. Bóg posiada te dobra w stopniu najwyższym, ponieważ jest On jednocześnie Prawdą, Zasadą istnienia i Dobrem absolutnym. To w Nim konstytuuje się ostateczny cel każdego człowieka i komunikuje On ludziom Dobro, którym jest On sam. Nabywa w ten sposób władzę nad uprawnieniami, które uzewnętrzniają się w prawach pozytywnych, rządach, komunikowaniu siebie i posyłaniu sług, którzy wyrażają Jego wolę⁵⁶.

Mogą jednak niekiedy ujawniać się dewiacje, hipokryzja, niewierność i nadużycia ludzi Kościoła, czemu Rosmini dał wyraz w jednym ze swoich dzieł zatytułowanym *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*⁵⁷. Wskazuje w nim na

⁵² Zob. A. Baggio, *Incivilimento e storia filosofica...*, dz. cyt., s. 265–266. U Rosminiego niekiedy trudne okazuje się dokonanie rozgraniczenia na filozofię i teologię. Sam Rosmini wspólną perspektywę teologiczno-filozoficzną nazywał teozofią, której jednak bliżej było do teologii. Por. G. Lorizio, *Attualità e inattualità del pensiero teologico di Antonio Rosmini*, [w:] *Una profezia per la Chiesa: Antonio Rosmini verso il Vaticano II*, serie: *Teorie* 6, ed. U. Muratore, Firenze 2009, s. 66.

⁵³ Zob. R. Fastigi, *Rosmini's understanding of rights in the church, the family, and the civil society*, „Ave Maria Law Review” 10/2 (2012), s. 266.

⁵⁴ Zob. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, dz. cyt., s. 254.

⁵⁵ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 60.

⁵⁶ Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 124.

⁵⁷ Dzieło to zostało potępione w 1849 roku przez Kongregację Indeksu Ksiąg Zakazanych z powodów politycznych. Potępienie to zostało jednak odwołane 1854 roku po dokładniejszym zbadaniu sprawy. P. Borkowski, *Glosa...*, dz. cyt., s. 147. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* okazało się dziełem profetycznym, bowiem znalazło odzwierciedlenie w reformie

największe bolączki współczesnego mu Kościoła, odnosząc je do pięciu ran Chrystusa: 1) lewa dłoń – podział pomiędzy duchowieństwem a wiernymi świeckimi w liturgii; 2) prawa dłoń – niedostateczne przygotowanie duchownych; 3) bok – brak jedności między biskupami; 4) prawa stopa – prawo do nominowania odebrane księżom i wiernym a uzurpowane przez siły polityczne; 5) lewa stopa – zniewolenie dobrami kościelnymi⁵⁸.

Zagadnieniem dominującym w *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* jest relacja pomiędzy Kościołem a wolnością, ponieważ Kościół nie może istnieć bez wolności⁵⁹. Drugą cechą charakterystyczną jest widziana przez Rosminiego konieczność powrotu do chrześcijaństwa pierwotnego, które przedstawiał niemal jako ideał⁶⁰. Rosmini bowiem, odwołując się do Machiavellego, uważał, że każda społeczność „aby przetrwać, musi często powracać do swego początku”, i dotyczy to także Kościoła⁶¹.

Ważnym elementem doktryny Rosminiego na temat Kościoła jest wskazanie, że tak jak jednostka jest jedna w swojej wielorakości, tak też nie można optować za separacją między Kościołem a czynnikami społecznymi innego rodzaju⁶². Rosmini jest zwolennikiem harmonijnej współpracy między Kościołem, państwem i pozostałymi czynnikami społecznymi, również służącymi człowiekowi⁶³. Współpraca ta ma dążyć do doskonalenia tak pojedynczej osoby, jak i odpowiednich społeczności konstytuujących się wokół człowieka⁶⁴.

Pierwsza w różnych aspektach społeczność, obecna w doczesności, a także ją transcendująca, jest wspólnotą ludzi z Bogiem – wspólnotą osób zapewnianą przez Kościół katolicki. Stanowi ona widzialną reprezentację Kościoła powszechnego, który jest pojęciem szerszym. Docenić należy wkład Rosminiego

II Soboru Watykańskiego. Zob. C. Riva, *Prefazione*, [w:] A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, ed. G. Picenardi, Stresa 2008, s. II–III.

⁵⁸ Zob. R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 256, 262, 269, 278, 285. Wprowadzenie w zagadnienie i bardziej szczegółowe omówienie tych ran zob. N. Galantino, *Pięć ran Kościoła Świętego – historia, utopia, prorocтво*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 61–79; R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 255–293; R. Skrzypczak, *Pomiędzy Chrystusem a Antychrystem*, Kraków 2010, s. 15–25.

⁵⁹ Zob. M. Dossi, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento 2007, s. 127.

⁶⁰ Zob. R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 256.

⁶¹ A. Rosmini, *Łączna przyczyna...*, dz. cyt., s. 118–119. Stąd u Rosminiego duże zainteresowanie patrystyką. Zob. D. Trafeli, *Le vie dello spiritualismo: Carlini, Guzzo e Sciacca interpreti di Rosmini*, praca doktorska, Uniwersytet w Trydencie, 2014, s. 177–183.

⁶² Zob. A. Rosmini, G. Pagani, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolta*, Torino 1897, s. 27.

⁶³ Zob. A. Rosmini, G. Pagani, *Questioni politico-religiose...*, dz. cyt., s. 44–53.

⁶⁴ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 60–61.

w filozoficzne uzasadnienie twierdzeń współczesnej eklezjologii, w tym przymiotów oraz praw Kościoła. Społeczność ta, najdoskonalsza ze wszystkich, ponieważ jest rzeczywistością Bosko-ludzką, ma swoje bolączki, wynikające ze złego pojmowania Kościoła. Poglądy filozofa mają także swoje implikacje praktyczne – postulat współpracy z innymi rodzajami społeczności, aby pełniej służyć osobie, doskonalić osobę i społeczność, jakie tworzy. Rosmini w ten sposób dowartościowuje miejsce osoby zgodnie z założeniami personalizmu.

Rodzina

Drugą w hierarchii Rosminiego społecznością konieczną jest społeczność domowa, czyli rodzina, choć poświęca jej najmniej miejsca w swoich pismach. Rosmini ujmuje zagadnienie rodziny w świetle prawa naturalnego, rozumianego personalistycznie, co sprawia, że jego myśl w tej dziedzinie ma charakter pionierski i stanowi jedno z jego największych osiągnięć. Koncepcja Rosminiego zdecydowanie przekracza ramy pierwszej połowy XIX wieku, co staje się szczególnie znamienne na tle współczesnego mu prawodawstwa europejskiego, w którym dominował wybitnie patriarchalny model rodziny. Rosmini skłania się bowiem ku równouprawnieniu małżonków oraz podmiotowości dzieci, jednak o pełnym odejściu od obowiązujących trendów epoki nie może być mowy⁶⁵. Społeczność domowa w ujęciu autora składa się ze społeczności koniugalnej (mąż – żona) i społeczności parentalnej (rodzice – dzieci)⁶⁶.

Rosmini zwraca uwagę, że człowiek ma w sobie dążenia do jednoczenia się z innymi. W tym miejscu odwołuje się do swoich poglądów metafizycznych, gnoseologicznych i etycznych. Osoba ludzka ma bowiem wpisane w naturę pragnienie poznania i miłości, co w odniesieniu do bytów osobowych prowadzi do chęci zjednoczenia. To dążenie do jedności wyraża się w trzech wymiarach bytu, zgodnie z jednym z podstawowych założeń systemu Rosminiego⁶⁷, które

⁶⁵ Zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁶ Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 125.

⁶⁷ Trójforemność kategorialna jest największym i najbardziej oryginalnym odkryciem filozoficznym Rosminiego. Zob. G. Bozzetti, *Introduzione alla Teosofia*, [w:] *Antologia rosminiana*, vol. 2, ed. G. Rossi, Torino 1963, s. 13; M. Dossi, *Il santo proibito...*, dz. cyt., s. 158–160; G. Grandis, *Duchowe podstawy Europy w świetle antropologii i etyki Antonia Rosminiego*, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 16/3 (2006), s. 464–465; R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 138–143. Rosmini wyróżnia trzy formy bytu: 1) Forma idealna wskazuje na istotową poznawalność lub, mówiąc inaczej, jawność bytu. Byt, o ile nie jest sprzeczny, jest ze swojej natury poznawalny, jawi się inteligencji przez się. Taki byt w terminologii Rosminiego jest

to przedstawił w *Introduzione alla filosofia*⁶⁸. Każdy z wymiarów bytu tworzy pewne uczucia, skłaniające osobę ku innym.

Byt idealny jako prawda stanowi odpowiedź na wpisane w człowieka dążenie do prawdy i poznania rzeczywistości oraz do cnoty, która stanowi syntezę dwóch pierwszych dążeń, czyli skierowanie ducha ku poznawanej rzeczywistości, zgodnie z porządkiem idealnym.

Byt realny jako odczucie stanowi źródło skłonności do kochania nas samych w stopniu takim, jaka jest nasza wartość, kochania innych osób przez podobieństwo do nas oraz poziom doskonałości moralnej przez te osoby osiągnięty, a także do kochania bytów od nas większych, w tym bytu nieskończonego przez wzniesienie się ku niemu.

Byt moralny w aspekcie odczucia regulowanego przez prawdę jest miłością w najczystszej postaci. Miłość ta jest uniwersalna, bierna i czynna, obejmuje wspańiałomyślność, życzliwość, współczucie etc.⁶⁹

Różnica płci, która występuje pomiędzy mężczyzną a kobietą, prowadzi do szczególnego rodzaju unii, która polega na zebraniu komplementarnych jakości w celu korzystania z nich. Właśnie ta wspólnota osób odmiennej płci stanowi istotę społeczności koniugalnej. Kiedy wspólnota ta staje się rzeczywistością i zostaje ustanowiona kontraktem, nazywa się ją małżeństwem⁷⁰.

Unia jest pełną, kiedy małżonkowie są w stanie wymieniać się wzajemnie wszystkimi dobrami, które da się uwspólnić. Rosmini przedstawia te dobra, poczynawszy od najwyższych, w następującej kolejności: duchowe (Bóg i życie wieczne), intelektualne (prawda, cnota, szczęście), zmysłowe (różnej natury odczucia), estetyczne (piękno), naturalne (różnopłciowość) i materialne (własność).

obiektywny; zob. A. Rosmini, *Teosofia*, dz. cyt., s. 819; 2) Forma realna wyraża wymiar, w którym byt subsystuuje, a mianowicie zdolność, energię, siłę i aktywność, która pozwala mu na samopotwierdzenie się w nicości. Podczas gdy idealność podkreśla transparencję bytu dla inteligencji, realność wskazuje na siłę bytu, jego najbardziej oryginalne, pierwotne działanie i możliwość doświadczania go zmysłowo lub intelektualnie; zob. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 2, Roma 2004, s. 1010; 3) Forma moralna bytu przywołuje istotową odpowiedniość danego bytu, jako bytu kochanego, miłośnicie chcianego, czyli jego dobroć, świętość, konstytutywną zdatność bytu do bycia kochanym. Forma ta jest uznawana przez Rosminiego za najbardziej szlachetną; por. A. Rosmini, *Teosofia*, dz. cyt., s. 286. Więcej o formie moralnej bytu zob. S. Fiutak, *A. Rosmini – filozofia i jej podziały*, „Studia Gnesnensia” 13 (1999), s. 304–305; P. Gomasasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La «poiesi» del bene come destino della metafisica*, ed. F. Angeli, Milano 1998.

⁶⁸ Zob. A. Rosmini, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, vol. 2: *Introduzione alla filosofia*, ed. P.P. Ottonello, Roma 1979, s. 326.

⁶⁹ Zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 103.

⁷⁰ Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 125.

Tam, gdzie w tej wspólnotcie zabrakłoby któregoś z elementów, małżeństwo straciłoby na kompaktowości. Pęknięcie byłoby tym poważniejsze, im wyższego poziomu wspólnoty małżeńskiej by dotyczyło⁷¹.

Na specyfikę unii małżeńskiej składa się także prawo do unii seksualnej. Uprawnienie to może występować zarówno w możności, jako wolność do urzeczywistniania tej unii, jak i w akcie, w którym jest ona realizowana. Rosmini poprzez unię rozumie coś więcej niż prostą wspólnotę ciał, ponieważ akt seksualny⁷² nie jest czymś oddzielnym od całości człowieka. Według autora unia ta powinna angażować wszystkie inne możliwe unie porządku duchowego i intelektualnego między kobietą a mężczyzną. Prawo do unii seksualnej nabywa się, gdy cały człowiek w swoim wymiarze zwierzęcym, racjonalnym i wolitywnym jest w dyspozycji do wejścia w komunię z drugą osobą, również ujmowaną całościowo. Unia ta jest pełna, realizowana przez najwyższą część człowieka, czyli przez osobę będącą nośnikiem i czynnikiem doskonalącym wszystkie inne możliwe rodzaje unii. Według takiej koncepcji unia seksualna polega przede wszystkim na wzajemnym komunikowaniu dusz czy też osób i akt materialny jest w niej tylko materią lub znakiem zmysłowym. Pełna komunია osób przekształca seksualność w miłość – akt rozumny i wolny. Przekształcenie to stanowi rację dla niektórych cech miłości, takich jak wyłączność (osoba, która oddaje się cała jednej osobie, nie może dać się cała drugiej), jedność małżeństwa (pełna komunია nie może zająć inaczej jak między dwoma osobami), nierozzerwalność (nie jest pełną unią, która stawia ograniczenia) oraz potrzeba współdzielenia dóbr i życia przez małżonków (chodzi o dobra wpisane w osobę, które się komunikuje)⁷³.

Z unii dusz i wspólnoty życia oraz z unii seksualnej wynikają obowiązki małżonków. Z pierwszego z wyżej wymienionych czynników wynikają następujące obowiązki: unikanie wszystkiego, co wpływa negatywnie na wzajemne uczucie, i szacunek, godzenie przeciwstawnych interesów małżonków, unikanie wszystkiego, co zaburza harmonię i zmniejsza satysfakcję ze wspólnego życia, poszukiwanie tego, co chroni zgodę i pokój oraz pozwala osiągać jedność woli i działania, dzielnie ciężarów życia, zabieganie o redukcję niedogodności i problemów, troska o zwiększanie dobra małżonków, a także wzajemne niesienie ulgi w trudnościach. Z unii seksualnej wypływa natomiast nakaz

⁷¹ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 62.

⁷² Zob. S.F. Tadini, *Marriage and Sexuality: A Rosminian Proposal for Contemporary Debate*, „Marriage, Families & Spirituality: INTAMS Review” 19/1 (2013), s. 37–40.

⁷³ Zob. R. Fastiggi, *Rosmini's understanding of rights...*, dz. cyt., s. 270. Por. S.F. Tadini, *Marriage and Sexuality...*, dz. cyt., s. 40–41.

wzajemnego szacunku i troski o godność współmałżonka oraz ewentualnie poczętego dziecka⁷⁴.

Więź małżeńska, nierozzerwalna już z natury, otrzymuje po raz pierwszy nową siłę przez nakaz Boży, drugi zaś raz przez sakrament⁷⁵. W sakramencie małżeństwa sam Bóg interweniuje – nadnaturalną łaską umacnia naturalną więź, udzielając jej zdolności przetrwania każdej pokusy, która może wynikać ze słabości człowieka. Według Rosminiego siły przeciwne nierozzerwalności małżeństwa są liczne i mocne, przez co poza sakramentem staje się rzeczą bardzo trudną utrzymanie unii i harmonii małżeństwa przez długi czas⁷⁶.

Naturalnym skutkiem unii seksualnej jest zrodzenie potomstwa, dzięki któremu społeczność małżeńska uzyskuje nową relację i staje się także społecznością parentalną. Małżonkowie zyskują wówczas uprawnienia i zobowiązania macierzyńskie i ojcowskie⁷⁷. Rosmini wyróżnia pięć uprawnień przysługujących rodzicom na mocy więzów krwi, a są to: prawo do zajmowania się zrodzonym przez nich potomstwem, prawo do użycia dziecka dla własnej korzyści (jednak bez szkodenia potomkowi), prawo do wychowywania fizycznego, prawo do wychowania dziecka w sposób uznany za rodziców za najlepszy, prawo do zatrzymania dziecka w społeczności rodzinnej do czasu utworzenia przez dziecko własnej społeczności koniugalnej i utworzenia rodziny lub zaistnienia czynników sprawiających, że opuszczenie społeczności rodzinnej stanie się pomocne dla dziecka⁷⁸.

Rosmini postrzega rodzinę jako dynamiczną jedność, gdzie poszczególne komponenty zachowują swoją godność i uprawnienia przynależne osobie ludzkiej, podczas gdy żyje i wyraża się w nich natura ukierunkowana na osiągnięcie dobra wspólnego lub też dobra całej rodziny⁷⁹.

Tę ludzką naturę rodzice przekazują dziecku, zaś osoba jest stwarzana w niej przez Boga. W konsekwencji prawa rodziców względem dzieci odnoszą się do

⁷⁴ Zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 105.

⁷⁵ Zob. G. Cristaldi, *Il matrimonio nel pensare teologico di A. Rosmini*, „Synaxis” 5 (1987), s. 73–91.

⁷⁶ Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 127. Więcej o społeczności koniugalnej zob. L. Prenna, *La società coniugale nell'antropologia morale di Antonio Rosmini*, [w:] *Ricerca pedagogica ed educazione familiare. Studi in onore di Norberto Galli*, ed. L. Pati, Milano 2003, s. 299–324.

⁷⁷ Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 127. Na temat roli osób różnych od rodziców, a mających znaczący wpływ na życie dziecka zob. M. Zielonka, *Rola wychowawcy i nauczyciela w personalistycznej koncepcji edukacji Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kulturze” 25 (2015), s. 287–300.

⁷⁸ Zob. R. Fastigi, *Rosmini's understanding of rights...*, dz. cyt., s. 272.

⁷⁹ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 65.

natury, nie zaś do osoby, która posiada wszystkie swoje nieprzekazywalne uprawnienia⁸⁰. Uprawnienia rodziców względem dziecka stopniowo się zmniejszają wraz ze wzrostem dziecka, aż do czasu, gdy będzie ono w stanie samo zarządzać własną naturą. Zadaniem rodziców jest w konsekwencji prowadzenie dziecka ku autonomii, aż do czasu, gdy utracą względem niego wszystkie przynależne im uprawnienia. Jest to zadanie niezwykle trudne, gdyż rodzice, zwiedzeni uczuciem względem dzieci i słabością woli wychowanka, próbują wtargnąć na płaszczyznę osoby u dziecka, nadużywając swoich uprawnień⁸¹.

Rosminiańska wizja rodziny oparta na prawie naturalnym jak na owe czasy była koncepcją bardzo nowoczesną. Przełomowe okazało się stwierdzenie równości małżonków ze względu na ich osobową naturę. Rosmini dał społeczności domowej solidne podstawy metafizyczne. Według niego w społeczności tej objawia się i realizuje wrodzona relacyjność osób. Jest przestrzenią aktualizacji logiki daru z siebie oraz przyjmowania drugiej osoby. Społeczność domowa to przestrzeń ukierunkowana na realizację wspólnego dobra tej dynamicznej jedności, w której każda osoba ma swoją niezbywalną godność i uprawnienia przynależne osobie. Społeczność domowa jest w końcu podstawą społeczności obywatelskiej⁸², która zaczyna powstawać na skutek stowarzyszania się rodzin⁸³.

Państwo

Społeczność obywatelska, w przeciwieństwie do społeczności teokratycznej i domowej, nie rodzi się w sposób spontaniczny i naturalny. Gdy rodziny stają się liczne oraz wzrasta liczba komórek rodzinnych, zaczynają mieć miejsce konflikty wynikające tak z namiętności jednostek, jak i egoizmu grup rodzinnych. Konflikty te stanowią zagrożenie dla pokojowego korzystania z uprawnień jednostek, czynią zawiłą regulację własności i powodują wzrost zużycia energii osobowych.

Sytuacja taka skłania do poszukiwania rozwiązania, które będzie w stanie stawić czoła nowym wyzwaniom z większą efektywnością oraz mniejszą stratą

⁸⁰ Por. R. Fastiggi, *Rosmini's understanding of rights...*, dz. cyt., s. 271.

⁸¹ Por. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 127. Więcej o wychowaniu zob. R. di Nubila, *Rosmini: Costruttore di pensiero educativo e maestro di metodo*, „Studia Patavina” 56/3 (2009), s. 505–531; U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 65–67.

⁸² Zob. A. Rosmini, *Łączna przyczyna...*, dz. cyt., s. 114.

⁸³ Zob. G. Campanini, *Zasada pomocniczości w ujęciu Antonio Rosminiego*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 14/1 (2004), s. 60; P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 165.

czasu i sił. Społeczność obywatelska rodzi się, gdy przedstawiciele rodzin jednoczą się⁸⁴ i pozwalają, by tryb realizacji uprawnień przez nich posiadanych był na sposób stały regulowany przez jeden tylko „umysł” społeczny i siłę społeczną⁸⁵, celem intensyfikacji ochrony swoich uprawnień i zwiększenia satysfakcji z ich wykonywania.

Trzecia zatem ze społeczności koniecznych, inaczej niż naturalne, jest sztuczna, ponieważ kształtuje się na skutek wolnej refleksji, a jej przedmiotem nie są uprawnienia człowieka, a jedynie sposób ich regulacji⁸⁶. Kiedy ogranicza się ona wyłącznie do tej regulacji, mówić można o społeczności obywatelskiej idealnej lub doskonałej⁸⁷. Zadaniem społeczności obywatelskiej jest więc służba Kościołowi i rodzinie poprzez usuwanie przeszkód i organizowanie sprzyjających warunków dla korzystania przez nie ze swoich dóbr i uprawnień⁸⁸. Istnieje ona niejako obok innych społeczności i pełni wobec nich funkcję subsydiarną⁸⁹.

Społeczność, o której mowa, ma swoje cechy własne. Zalicza się do nich uniwersalność, ponieważ reguluje ona nie tylko partykularne uprawnienia, lecz także sposób regulacji wszystkich uprawnień. Społeczność ta jest najwyższa⁹⁰ wobec wszystkich możliwych społeczności szczegółowych i jest wieczna przynajmniej w zamyśle jej członków. Jej fundamentalny cel to dobro wspólne⁹¹ lub dobro wszystkich. Wypracowuje ona środki zewnętrzne adekwatne do wykonywania praw w sposób efektywny i ma moc zapobiegania nadużywaniu uprawnień⁹².

Najwyższą formą społeczności obywatelskiej jest państwo. W myśl Rosminiego nie może ono powodować żadnego uszczerbku co do istnienia, jak i praw oraz powinności rodziny i Kościoła, bowiem stanowić one winny dla państwa stały punkt odniesienia, gdyż człowiek jako osoba jest przez naturę związany z Bogiem i przez wolną inicjatywę z rodziną. Element osobowy,

⁸⁴ Rosmini wyklucza pojmowanie społeczności obywatelskiej jako jednej wielkiej rodziny, gdyż każda rodzina posiada własną godność i autonomię. Społeczność domowa jest ściśle odróżniona od obywatelskiej, dzięki czemu wykluczona zostaje wszelka forma podporządkowania rodziny społeczności obywatelskiej. G. Campanini, *Zasada pomocniczości...*, dz. cyt., s. 61.

⁸⁵ Zob. P. Borkowski, *Dobro wspólne jako różnica...*, dz. cyt., s. 477.

⁸⁶ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 67–68.

⁸⁷ Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 129.

⁸⁸ Zob. G. Campanini, *Zasada pomocniczości...*, dz. cyt., s. 61.

⁸⁹ Zob. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, dz. cyt., s. 34. O stosunku państwa do pozostałych społeczności koniecznych zob. G. Campanini, *Zasada pomocniczości...*, dz. cyt. s. 60–62; P. Borkowski, *Państwo wobec rodziny...*, dz. cyt., s. 163–168.

⁹⁰ Inaczej twierdzi Dossi. Zob. M. Dossi, *Il santo proibito...*, dz. cyt., s. 113.

⁹¹ Zob. P. Borkowski, *Dobro wspólne jako różnica...*, dz. cyt., s. 475–488.

⁹² Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini...*, dz. cyt., s. 128.

religijny i rodzinny muszą więc wciąż żyć, wyrażać się i żądać poszanowania ze strony społeczności obywatelskiej, ponieważ polityka nie może pochłaniać całego człowieka – człowieczeństwo jest czymś więcej niż polityczność⁹³.

Rosmini opracował cykl życia społeczności politycznych, w którego skład wchodziły cztery epoki:

- epoka powstania – w czasie jej trwania nadrzędnym celem jest samo powstanie związku. Centrum zainteresowania stanowi wtedy substancjalny element społeczności⁹⁴. Zostają wypracowane i utrwalone najważniejsze relacje społeczne;
- epoka rozwoju – celem staje się już nie samo istnienie, ale potęga i chwała państwa. Dążenie do realizacji tego celu przejawia się w podejmowaniu działań na rzecz ekspansji, dominacji i podboju;
- epoka dobrobytu – celem staje się tutaj bogactwo oraz dostatnie i spokojne istnienie;
- epoka konsumpcjonizmu – bogactwo staje się środkiem do osiągnięcia celu, na jaki wyrasta przyjemność. Członkowie społeczności sycą się zdobytymi dobrami, przez co pogrążają się w zmysłowości.

Epoki te w historii są trudne do wyróżnienia i nie następują po sobie w sposób ściśle rozgraniczony. Schemat Rosminiego ukazuje pewien ogólny trend warunkowany zmianą celu bliższego społeczności. Zmiany te skutkują zanikaniem dóbr podstawowych społeczności, którymi są istnienie oraz spójność relacji i funkcji społecznych.

W cyklu życia społeczności zaobserwować można zmienność rozłożenia akcentów. Zmniejsza się bowiem troska o warstwę substancjalną społeczności na rzecz warstwy przypadłościowej, co – sprzeciwiając się najwyższej regule rządzenia – jest przyczyną dezintegracji i osłabienia społeczności⁹⁵.

Najwyższa reguła rządzenia mówi o tym, że dobry rząd to taki, który w pierwszej kolejności chroni i wzmacnia substancjalny czynnik społeczności, dzięki czemu zapewnia jej trwanie. Zły zaś przeciwnie: większość swoich sił skupia na rozwoju przypadłości. Na sformułowanie tej zasady pozwala klasyczne

⁹³ Zob. U. Muratore, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 68–69.

⁹⁴ Rozróżnienie na substancję i przypadłość, które tradycyjnie stosuje się do konkretnych bytów jednostkowych, Rosmini zastosował do społeczności. Substancja według niego to zespół elementów zapewniający trwałość i spoistość społeczności – jej *bonus essendi*. Przypadłość to zespół elementów drugorzędnych, które decydują o rozwoju już istniejącej społeczności – jej *bonus perfectionis*. Por. P. Borkowski, *Trwanie i upadek...*, dz. cyt., s. 100.

⁹⁵ Zob. P. Borkowski, *Trwanie i upadek...*, dz. cyt., s. 101–103. Por. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia...*, dz. cyt., s. 62 oraz na temat rozwoju społeczności s. 103–109.

rozróżnienie na *bonus essendi* i *bonus perfectionis*⁹⁶. W doktrynie Rosminiego można znaleźć wiele innych norm, które odnoszą się do różnych aspektów i posiadają solidne podstawy metafizyczne, antropologiczne, etyczne i filozoficzno-prawne. Borkowski proponuje ich podział na aspekt statyczny (aspekt teleologiczny oraz strukturalny) i dynamiczny (genetyczny i funkcjonalny)⁹⁷.

Ze względu na fakt, że społeczność obywatelska ma zajmować się przede wszystkim regulacją sposobu wykonywania uprawnień, w konsekwencji ma także promować wolność wykonywania tychże uprawnień, owocne współistnienie osób, największą możliwą pomyślność realizowanych uprawnień każdej osoby i każdej społeczności, w której osoba się realizuje. W tym celu Rosmini opracował projekt konstytucji⁹⁸, którą cechował niski walor jurydyczny⁹⁹, gdyż miała ona charakter raczej filozoficzny. Rosmini bowiem uważał, że konkretne rozwiązania problemów społecznym winny być owocem refleksji wyrastającej z podstawowych zagadnień struktury ontycznej człowieka, jego poznania i postępowania¹⁰⁰.

Mimo że źródło omówionej społeczności ma charakter negatywny (powstaje ona celem zaradzenia antagonizmom w wykonywaniu uprawnień osobowych), a ona sama jest tworem sztucznym, ma do spełnienia funkcję pozytywną, mianowicie służbę wobec społeczności naturalnych (Kościoł, rodzina), czyli takich, które wynikając z relacyjnej natury człowieka, najpełniej służą osobie. Funkcję społeczności obywatelskiej należy zatem określić jako subsydiarną.

Rosmini jako myśliciel swojej epoki starał się dokonać syntezy myśli konserwatywnej, liberalnej i pokłosa rewolucji francuskiej. Podjął się tego karkołomnego w dobie oświecenia zadania, chcąc pozostać wiernym Kościołowi. Synteza Rosminiego stanowi złoty środek pomiędzy skrajnościami¹⁰¹.

⁹⁶ Zob. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia...*, dz. cyt., s. 60. Zob. A. Rosmini, *Łączna przyczyna...*, dz. cyt., s. 89–92.

⁹⁷ Zob. P. Borkowski, *Podstawowe normy...*, dz. cyt., s. 5–6. Normy te są liczne i szczegółowe, toteż nie będą one tutaj przytaczane. Stanowią one przedmiot osobnego obszernego opracowania: zob. P. Borkowski, *Podstawowe normy...*, dz. cyt., s. 68–238.

⁹⁸ Zob. A. Rosmini, *La Costituzione secondo giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Milano 1848.

⁹⁹ Na temat praw w społeczności obywatelskiej zob. M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja...*, dz. cyt., s. 109–139.

¹⁰⁰ Zob. P. Borkowski, *Zarys konstytucjonalizmu Antonia Rosminiego*, „Cultura Christiana” 1 (2012), s. 32, o głównych założeniach tej konstytucji s. 32–38; M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosmignano*, [w:] *Antonio Rosmini e l'idea della libertà. Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto 8-10 marzo 1999)*, eds. A. Autiero, A. Genovese, Bologna 2001, s. 171–203.

¹⁰¹ Zob. P. Borkowski, *Filozofia społeczno-polityczna...*, dz. cyt., s. 121–140.

Zakończenie

Rosmini podkreślał prymat osoby w hierarchii bytów i jej nadrzędną wartość względem rzeczy, struktur społecznych i politycznych, bo w niej mają one swoje źródło i to dla jej dobra powstały. Przejawia się to szczególnie w Rosminiańskiej koncepcji społeczności oraz personalistycznej koncepcji prawa, którym jest sama osoba¹⁰². Nadrzędność osoby nie przeczy jednak prospołecznej naturze człowieka i jego otwartości na innych. Osoba ma naturę prospołeczną do tego stopnia, że pewne społeczności są wręcz konieczne dla jej życia, rozwoju i urzeczywistniania się. Społecznościami tymi są: Kościół, rodzina i państwo.

Ponieważ każde opracowanie teoretyczne powinno inspirować i dynamizować poznawczo aspekt praktyczny codziennej ludzkiej działalności, wskazać należy na wnioski związane z *praxis*. Za takie uznać można postulaty otwarcia się na społeczność i wezwanie do kształtowania społeczności w taki sposób, by zawsze znajdowała się ona w służbie osobie.

Genetyczne, chronologiczne i teleologiczne pierwszeństwo Kościoła domaga się poszanowania jego prawa do istnienia, do bycia uznanym, do wolności, do propagandy i do własności. Niedopuszczalne jest rugowanie Kościoła z życia społecznego i odmawianie mu jego słusznych praw, gdyż działania te dotyczą nie tyle instytucji, co w ostatecznym rozrachunku osoby ludzkiej. Usprawiedliwienia nie mogą stanowić tutaj różne nieprawidłowości w samym Kościele, ponieważ jest on rzeczywistością bosko-ludzką i jako taka boryka się z niedoskonałością wynikającą z czynnika ludzkiego.

Z myśli Rosminiego zaczerpnąć można także cenne wskazówki dla życia rodzinnego. Skoro różnica płci prowadzi do unii małżeńskiej, która polega na zebraniu komplementarnych jakości w celu korzystania z nich, i unia ta jest pełną, kiedy małżonkowie są w stanie wymieniać się wszystkimi dobrami, które da się uwspólnić, to małżonkowie powinni dołożyć starań, aby dawać sobie i przyjmować drugiego, nie pozostawiając żadnych dóbr do wykorzystania partykularnego.

Zrodzenie potomstwa, skutek unii seksualnej, sprawia, że społeczność małżeńska staje się zarazem społecznością parentalną. Małżonkowie zyskują przez to uprawnienia i zobowiązania macierzyńskie i ojcowskie. Uprawnienia i zobowiązania te opracowane przez Rosminiego pozwalają wyznaczyć roztropne granice dla działań rodziców i dzieci w taki sposób, aby nie naruszać uprawnień przysługujących osobie oraz jej godności.

¹⁰² Zob. A. Wierzbicki, *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa*, „Ethos” 12/1–2 (1999), s. 95–108.

W odróżnieniu od Kościoła i rodziny, państwo, które także jest społecznością konieczną, nie rodzi się spontanicznie i naturalnie. W zamyśle Rosminiego społeczność ta powinna ograniczyć swoje działania jedynie do regulowania sposobu wykonywania uprawnień przynależących osobie. Jeśli ma je tylko regulować, to ich nie określa, nie jest ich dawcą i absolutnym dysponentem. Regulacja ta ma służyć możliwie najbardziej owocnemu współistnieniu osób i pełni funkcję służebną wobec pozostałych społeczności koniecznych. Tak pojmowane państwo jest w stanie uszanować wolność osób i ograniczyć działania do minimum odpowiadającemu jego istocie.

Konieczność istnienia trzech powyższych rodzajów społeczności pozwala stwierdzić, że nie mają one być antagonistycznymi, lecz każda z nich powinna służyć osobie we właściwy sobie sposób i dążyć do harmonijnego współdziałania.

Bibliografia

- Armellini P., *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma 2008.
- Baggio A., *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Trento 2015.
- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, Warszawa 1991.
- Barański M., *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja prawa*, Warszawa 2016.
- Borkowski P., *Antonia Rosminiego filozofia polityki*, [w:] A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych*, tłum. i red. P. Borkowski, Warszawa–Lublin 2001, s. 43–67.
- Borkowski P., *Dobro wspólne jako różnica dobra i zła. O realizmie politycznym na przykładzie Antonia Rosminiego*, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 16/3 (2006), s. 475–490.
- Borkowski P., *Filozofia społeczno-polityczna Antonia Rosminiego na tle historycznym i systemowym*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 121–140.
- Borkowski P., *Glosa o Antoniu Rosminim*, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 14/1 (2004), s. 143–149.
- Borkowski P., *Państwo wobec rodziny, Kościoła i stowarzyszeń. Wzajemne stosunki społeczności ludzkich według Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 161–177.
- Borkowski P., *Podstawowe normy społeczno-polityczne w systemie filozoficznym Antonia Rosminiego*, Warszawa 2009.
- Borkowski P., *Trwanie i upadek państw. Cykl życia społeczności politycznych według Antonia Rosminiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 38/1(2002), s. 98–109.
- Borkowski P., *Zarys konstytucjonalizmu Antonia Rosminiego*, „Cultura Christiana” 1 (2012), s. 27–43.
- Bozzetti G., *Introduzione alla Teosofia*, [w:] *Antologia rosmianiana*, vol. 2, ed. Rossi G., Torino 1963.
- Campanini G., *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, Bologna 2006.

- Campanini G., *Zasada pomocniczości w ujęciu Antonio Rosminiego*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 14/1 (2004), s. 57–66.
- Chaberek M., *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.
- Colucci M., *Czy istnieje Rosminiańska teologia polityczna?*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 141–159.
- Cristaldi G., *Il matrimonio nel pensare teologico di Rosmini A.*, „Synaxis” 5 (1987), s. 73–91.
- Dossi M., *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento 2007.
- Fastiggi R., *Rosmini’s understanding of rights in the church, the family, and the civil society*, „Ave Maria Law Review” 10/2 (2012), s. 261–274.
- Fiutak S., *A. Rosmini – filozofia i jej podziały*, „Studia Gnesnensia” 13 (1999), s. 295–308.
- Galantino N., *Pięć ran Kościoła Świętego – historia, utopia, proroctwo*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 61–79.
- Gomarasca P., *Rosmini e la forma morale dell’essere. La «poiesi» del bene come destino della metafisica*, ed. F. Angeli, Milano 1998.
- Grandis G., *Duchowe podstawy Europy w świetle antropologii i etyki Antonia Rosminiego*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo. Studia – Prace Badawcze – Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła” 16/3 (2006), s. 457–474.
- Grandis G., *Il fastigio dell’umana natura: Libertà e Grazia nel pensiero di Antonio Rosmini*, [w:] *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, eds. G. Beschin, L. Cristellon, Brescia 2003, s. 261–295.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 1998.
- Jan Paweł II, Przemówienie do kapłanów Instytutu Miłości, 10 listopada 1988.
- Jan Paweł II, Przemówienie do Zgromadzenia Synów Miłości, 8 maja 1982.
- Kita M., *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, seria: *Myśl teologiczna*, Kraków 2012.
- Lorizio G., *Attualità e inattualità del pensiero teologico di Antonio Rosmini*, [w:] *Una profetia per la Chiesa: Antonio Rosmini verso il Vaticano II*, serie: *Teorie* 6, ed. U. Muratore, Firenze 2009, s. 29–85.
- Muratore U., *Antonio Rosmini. Il discorso sull’uomo*, Roma 1989.
- Muratore U., *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Stresa 2002.
- Nicoletti M., *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, [w:] *Antonio Rosmini e l’idea della libertà. Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto 8-10 marzo 1999)*, eds. A. Autiero, A. Genovese, Bologna 2001, s. 171–203.
- Nubila di R., *Rosmini: Costruttore di pensiero educativo e maestro di metodo*, „Studia Patavina” 56/3 (2009), s. 505–531.
- Paweł VI, Audiencja dla siostr rosminianek, 12 stycznia 1972.
- Paweł VI, Audiencja ogólna, 15 maja 1974.
- Paweł VI, Audiencja ogólna, 9 sierpnia 1972.
- Paweł VI, Rozważania przed modlitwą Anioł Pański, 30 listopada 1969.
- Prenna L., *La società coniugale nell’antropologia morale di Antonio Rosmini*, [w:] *Ricerca pedagogica ed educazione familiare. Studi in onore do Norberto Galli*, ed. L. Pati, Milano 2003, s. 299–324.
- Riva C., *Prefazione*, [w:] A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, ed. G. Picenardi, Stresa 2008, s. I–XXI.

- Rosmini A., *Della Divina Provvidenza*, Domodossola 1932.
- Rosmini A., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, ed. G. Picenardi, Stresa 2008.
- Rosmini A., *Filosofia del diritto*, vol. 1, ed. R. Orecchia, Padova 1967.
- Rosmini A., *La Costituzione secondo giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Milano 1848.
- Rosmini A., *La società ed il suo fine*, [w:] *Filosofia della politica*, ed. M. D'Addio, Milano 1972.
- Rosmini A., *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych*, Warszawa–Lublin 2001.
- Rosmini A., *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, t. 2, Roma 2004.
- Rosmini A., *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, vol. 2: *Introduzione alla filosofia*, ed. P.P. Ottonello, Roma 1979.
- Rosmini A., Pagani G., *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolta*, Torino 1897.
- Rosmini A., *Teosofia*, eds. M.A. Raschini, P.P. Ottonello, Roma 1998.
- Sciacca M.F., *Interpretazioni Rosminiane*, Milano 1971.
- Skrzypczak R., „Błogosławiony »heretyk« – bł. Antonio Rosmini-Serbati, <https://kosciol.wiara.pl/doc/490693.Blogoslawiony-heretyk-bl-Antonio-Rosmini-Serbati> [dostęp: 9.02.2023].
- Skrzypczak R., *Filozofia i teologia osoby bł. Antonio Rosminiego, ojca personalizmu europejskiego*, Kraków 2013.
- Skrzypczak R., *Pomiędzy Chrystusem a Antychrystem*, Kraków 2010.
- Tadini S.F., *Marriage and Sexuality: A Rosminian Proposal for Contemporary Debate*, „Marriage, Families & Spirituality: INTAMS Review” 19/1 (2013), s. 34–42.
- Trafeli D., *Le vie dello spiritualismo: Carlini, Guzzo e Sciacca interpreti di Rosmini*, praca doktorska, Uniwersytet w Trydencie, 2014.
- Traniello F., *Società religiosa e società politica in Antonio Rosmini*, Bologna 1964.
- Turiello L., *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, Roma 1982.
- Wierzbicki A., *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa*, „Ethos” 12/1–2 (1999), s. 95–108.
- Zarzeczny P., *Osoba w filozofii Antonia Rosminiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 19/2 (2020), s. 156–166.
- Zarzeczny P., *Personalistyczna wizja osoby w filozofii Antonia Rosminiego*, Wrocław–Legnica 2017.
- Zielonka M., *Rola wychowawcy i nauczyciela w personalistycznej koncepcji edukacji Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kulturze” 25 (2015), s. 287–300.

PATRYK ZARZECZNY (KS.) – prezbiter Kościoła Rzymskokatolickiego (diecezja legnicka), ukończył Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej (2020). Uzyskał stopień magistra teologii na podstawie pracy *Personalistyczna wizja osoby w filozofii Antonia Rosminiego* (2020). Jest słuchaczem Specjalistycznych Studiów Teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (teologia systematyczna). Przygotowuje rozprawę doktorską, w której zajmuje się rehabilitacją bł. Antonia Rosminiego.

bp dr Maciej Małyga

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,
Polska
maciej.malyga@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6367-5959

**ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz,
prof. PWT Wrocław**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,
Polska
pietkiewicz@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0002-1883-8720

ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,
Polska
mrosik@pnet.pl
ORCID: 0000-0002-1943-8649

**dr hab. inż. Mirosław Rucki,
prof. UTH Radom**

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

dr Monika Szela-Badzińska

Politechnika Wrocławska, Polska
monikaszela@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8882-1978

**dr hab. Kalina Wojciechowska,
prof. CHAT**

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
w Warszawie, Polska
kalinawojciechowska@icloud.com
ORCID 0000-0002-0028-6905

dr Dominik Tomczyk

Pentekostalne Seminarium Teologiczne
w Krakowie, Polska
dt@dominiktomczyk.com
ORCID: 0000-0003-0023-9153¹

Nowy Przekład Dynamiczny. **Na ile nowy? Czy rzeczywiście przekład?** **W jakim sensie dynamiczny?**

Nowy Przekład Dynamiczny [New Dynamic Translation]:
Is the NT Dynamic Translation into Polish Actually New?
Can it be Considered a Translation? In what Sense is it Dynamic?

ABSTRACT: The purpose of this paper is to provide a comprehensive review of the NT translation *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny*

¹ Pomysł przygotowania tekstu zrodził się podczas seminarium dotyczącego przekładów biblijnych. W toku prowadzonych prac autorzy zwrócili uwagę na liczne błędy merytoryczne

opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi [*The Good News of Rescue in Christ: A New Dynamic Translation with footnotes and reference links for personal study, as well as philological, historical and theological commentaries*]. The content of the publication raises various questions about fundamental issues such as the method used, the potential audience, the purpose of the translation, translation solutions and factual errors, the content of footnotes and commentaries, and ways of obtaining biblical scholars' reviews; moreover, the lack of information about the translators or the apparent separation from "Vocatio" Publishing House. The paper briefly presents the theory of dynamic equivalence to introduce a description of contradictions with the methodological assumptions, examples of factual errors and misinterpretation of the source text, as well as accounts of teaching in favour of a blurred concept of biblical Christianity. The paper will also include in-depth analyses of selected commentaries, footnotes and excerpts from the target text, which can be construed as an attempt to discourage the readers from the institutional churches and to win them over to a new idea.

KEYWORDS: Scripture translation, dynamic translation, dynamic equivalence, targumic style, translation strategies, faulty methodology, ideological translation

ABSTRAKT: Celem niniejszego artykułu jest szerokie omówienie publikacji *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi*. Zawartość publikacji budzi rozmaite wątpliwości dotyczące nie tylko braku informacji o tłumaczach czy pozornego oddzielenia od Oficyny Wydawniczej „Vocatio”, ale kwestii zasadniczych, jak zastosowana metoda, potencjalny odbiorca, cel tłumaczenia, rozwiązania translatorskie i błędy merytoryczne, treści przypisów i komentarzy oraz sposoby pozyskiwania recenzji biblistów. Przedstawiona została pokrótce teoria ekwiwalencji dynamicznej wraz z opisem sprzeczności z przyjętymi założeniami metodologicznymi, przykładowymi błędami merytorycznymi i wadliwymi rozwiązaniami translatorskimi pod kątem nadinterpretacji tekstu źródłowego, wpisywania w tekst docelowy treści nieistniejących lub nieuzasadnionych substratem przekładu oraz odredakcyjnego nauczania na rzecz

w publikacji, która jest reklamowana w środowiskach biblijnych. Niniejszy artykuł to pierwsza recenzja naukowa omawiająca całość przedmiotowej publikacji, od dedykacji i założeń metodologicznych po przypisy i komentarze. Strukturę pracy przygotował Mariusz Rosik; następnie każdy z autorów przeprowadził indywidualne analizy tekstu recenzowanej publikacji, przygotował swoją listę błędów merytorycznych i metodologicznych oraz opracował szerzej wybrane tematy. Autorzy oświadczają, że ich wkład w powstanie artykułu można określić szacunkowo w następujący sposób: Maciej Małyga (12%), Rajmund Pietkiewicz (12%), Mariusz Rosik (15%), Mirosław Rucki (12%), Dominik Tomczyk (12%) Kalina Wojciechowska (12%) oraz Monika Szela-Badzińska (25%). Po wymianie spostrzeżeń przystąpiono do ostatecznej redakcji tekstu, której dokonała Monika Szela-Badzińska według założonej wcześniej struktury. Następnie każdy z autorów przejrzał tekst i naniósł poprawki i uzupełnienia. W toku negocjacji ustalono ostateczną wersję materiału, który został przesłany redakcji.

chrześcijaństwa biblijnego. W artykule przedstawionych zostanie kilka szczegółowych analiz dotyczących komentarzy, przypisów i reinterpretacji tekstu źródłowego przez redakcję NPD – tych, które można odczytać jako próbę zniechęcenia czytelników do Kościołów instytucjonalnych i pozyskania dla nowej idei.

SŁOWA KLUCZOWE: przekłady Pisma Świętego, tłumaczenie dynamiczne, ekwiwalencja dynamiczna, stylistyka targumiczna, strategie tłumaczeniowe, błędna metodologia, przekład ideologiczny

Wstęp

Niniejszy artykuł² stawia sobie za cel analizę publikacji *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi*, zwanej popularnie *Nowym Przekładem Dynamicznym* (dalej NPD), wydanej w 2021 przez Wydawnictwo NPD i przetłumaczonej przez Zespół Wydawnictwa³. Analizie poddane będą założenia metodologiczne i strategia tłumaczeniowa, jakość przekładu, przypisów i komentarzy oraz ich zgodność z założeniami.

Koncepcja ekwiwalencji dynamicznej, zaproponowana w 1964 roku przez Eugene'a A. Nidę⁴ (termin z czasem został zastąpiony pojęciem „ekwiwalencja funkcjonalna”)⁵, „wywarła ogromny wpływ na teorię i praktykę tłumaczenia drugiej połowy dwudziestego wieku”⁶. Powstała w odpowiedzi na zapotrzebowanie na tłumaczenia Pisma Świętego w językach narodowych, zwłaszcza nieeuropejskich⁷, które pojawiło się po odkryciach archeologicznych w Qumran i na skutek decyzji Soboru Watykańskiego II odnośnie do możliwości używania języków narodowych w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. Potrzeba

² Autorzy recenzji reprezentują różne ośrodki akademickie i różne środowiska chrześcijańskie: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół zielonoświątkowy i wspólnoty ewangelikalne oraz Kościół katolicki.

³ Zob. *PISMO ŚWIĘTE. Nowy Przekład Dynamiczny*, <https://biblianpd.pl/> [dostęp: 7.01.2023].

⁴ Dwie główne prace, w których wyłożone zostały podstawy nowej koncepcji, to E.A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, oraz E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969.

⁵ Por. J. De Waard, E.A. Nida, *From one Language to Another: Functional Equivalence in Bible translating*, Nashville–Camden–New York 1986, s. 7, 36.

⁶ K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa 2004, s. 38.

⁷ Por. *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2009, s. 23.

nowych tłumaczeń, umożliwiającą zapoznavanie się z tekstami biblijnymi przez coraz liczniejszych czytelników, również tych bez odpowiedniego przygotowania biblijnego czy aparatu naukowego, postawiła przed tłumaczami konieczność sprostanania całkowicie nowym wymaganiom i oczekiwaniom wobec przekładu tekstu starożytnego. Tekst docelowy miał stać się „tekstem żywym dla odbiorcy”⁸, przekazem „wiary, który ma funkcję kerygmatyczną i ewangelizacyjną”⁹, napisanym tak, aby „przemawiał do współczesnego czytelnika jego językiem”¹⁰. Ekwiwalencja dynamiczna, mająca na celu „całkowitą naturalność wypowiedzi”¹¹, przesunęła cele tłumaczenia z prób przybliżania czytelnikowi tekstu źródłowego na reakcję tegoż czytelnika-odbiorcy¹² na tekst docelowy. Reakcja odbiorcy, która powinna być równoważna do reakcji odbiorców tekstu oryginalnego, stała się jednym z kluczowych pojęć koncepcji E.A. Nidy: tekst docelowy powinien oddziaływać na czytelnika „w kontekście jego własnej kultury”¹³, bez zmuszania, „by rozumiał wzorce kulturowe z kontekstu kultury języka wyjściowego”¹⁴ w analogiczny sposób, w jaki tekst źródłowy oddziaływał na czytelników oryginału.

Tłumaczenia określane jako przekłady dynamiczne, nowe przekłady czy współczesne przekłady zaczęły pojawiać się w językach angielskim, niemieckim, francuskim, wywołując entuzjazm i wzmożone zainteresowanie teoriami translatorskimi¹⁵.

Jednym z bardziej znanych na świecie przekładów tekstu biblijnego z zastosowaniem teorii wypracowanej przez Nidę i Tabera jest angielska wersja NT pt. *Good News for Modern Man* przygotowana przez Amerykańskie Towarzystwo Biblijne pod kierunkiem Roberta G. Bratchera (1920–2010). Projekt zakładał stworzenie takiego przekładu, który byłby zrozumiały zarówno dla osób posługujących się współczesnym angielskim jako językiem ojczystym, jak i dla osób,

⁸ M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019, s. 58.

⁹ M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁰ M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 58.

¹¹ K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 38.

¹² W tekście oryginalnym „the response of the receptor”; zob. E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory...*, dz. cyt., s. 1.

¹³ K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁴ K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁵ „Bible translation has been and continues to be an area of translation studies that produces most enthusiastic debate. It is not too much to claim that it has been the basis of a 20th century revival in interest in translation studies in the US through the work of Eugene Nida”; *A Companion to Translation Studies*, eds. Kuhiwczak, K. Littau, serie: *Topics in Translation* 34, Clevedon 2007, s. 72–73.

które nauczyły się angielskiego jako drugiego czy kolejnego języka. Od 1964 roku ukazywały się wydania poszczególnych ksiąg. Pierwsze wydanie przekładu całego NT ukazało się w 1966 roku¹⁶. Edycja całej Biblii wyszła w 1979 roku, pt. *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*¹⁷. Tłumaczenie otrzymało skrajne oceny: od wprost entuzjastycznych¹⁸ do zdecydowanie negatywnych¹⁹. Spośród innych tłumaczeń dynamicznych na angielski przywołajmy: *The Living Bible* (1971), *The Catholic Living Bible: Paraphrased – A Thought-for-Thought Translation* (1979)²⁰, *God's Word* (1995)²¹, *New Living Translation* (1996)²² czy uznawane już za parafrazę (ang. *retelling*) jak *The Message: The Bible in Contemporary Language* (1993–2002)²³.

Przekład niemiecki NT ujrzał światło dzienne w 1968 roku pt. *Die Gute Nachricht*, trafiając na podatny grunt studenckich protestów, które przetoczyły się przez Niemcy w maju tego roku. Pierwsze wydanie było wzorowane na *Good News for Modern Man* i wykonane z wersji angielskiej. Wydanie drugie uwzględniające postulaty młodzieży biorącej udział w protestach z 1968 wyszło w 1971 roku²⁴. Tym razem podstawą tłumaczenia był grecki oryginał. Przykładem tłumaczenia dynamicznego może być również *Neue Genfer Übersetzung*²⁵.

¹⁶ W tym samym czasie ukazały się dwa wydania tego tekstu: *Today's English Version of the New Testament: Translation Made by the American Bible Society*, New York 1966; *Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version*, New York 1966. Bardziej znana jest ta druga edycja. Tytuł tej edycji przyjął się jako nazwa własna tej wersji.

¹⁷ Por. *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York 1979; wyd. 2: *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha – Second Edition*, New York 1992.

¹⁸ Por. F.W. Danker, *Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version* (New York: American Bible Society, 1966). Translated by Robert G. Bratcher. Pp. iv-599. Paperback \$0.25, „The Catholic Biblical Quarterly” 29/2 (1967), s. 257.

¹⁹ Por. L.M. Vance, *Good News for Modern Man or... Bad News from the Bottomless Pit*, <http://www.avi611.org/vance/gnb.html> [dostęp: 15.02.2023].

²⁰ Por. Wstęp to *Holy Bible: New Living Translation. Catholic Edition*, Carol Stream 2017, s. A7, „«dynamic-equivalence», «functional-equivalence» or «thought-for-thought» translation. The goal of this translation theory is to produce in English the closest natural equivalent of the message expressed by the original-language text, both in meaning and in style. [...] A dynamic-equivalence translation, on the other hand, focuses on translating the message of the original language text. It ensures that the meaning of the text is readily apparent to the contemporary reader. This allows the message to come through with immediacy, without requiring the reader to struggle with foreign idioms and awkward syntax”.

²¹ Zob. *God's Word to the Nations Mission Society*, <https://godsword.org/> [dostęp: 28.12.2022].

²² Zob. *The New Living Translation*, <https://www.tyndale.com/nlt/> [dostęp: 28.12.2022].

²³ Zob. *The Message. The Bible in Contemporary Language*, <https://messagebible.com/> [dostęp: 28.12.2022].

²⁴ Zob. *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch*, Stuttgart 1971.

²⁵ Zob. *Neue Genfer Übersetzung*, <https://ngue.info/> [dostęp: 28.12.2022].

Wersja francuska NT tłumaczona z greki ukazała się w 1971 roku jako *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*²⁶. Innym znanym francuskim tłumaczeniem jest *La Bible en français courant* (1982)²⁷.

W języku polskim motywacją uwspółcześnienia języka tekstu docelowego kierowali się autorzy tłumaczeń znanych jako *Słowo Życia*²⁸, *Nowy Testament. Współczesny przekład* oraz autorzy wydawanego od 2012 roku *Nowego Przekładu Dynamicznego*²⁹. Realizacji drugiego z projektów podjęło się Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Prace ruszyły w 1972, a zakończyły się w 1991 roku³⁰. Ostatecznie w różnych zespołach przygotowujących ten przekład pracowali reprezentanci Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej (Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Metodystycznego, Polskokatolickiego, Prawosławnego, Chrześcijan Baptystów, Zjednoczonego Ewangelicznego³¹) oraz Adwentystów Dnia Siódmego. W pracach nie wzięli udziału przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego³².

Podobnie jak twórcy przekładu z 1991 roku³³, tak i Redakcja NPD wyraźnie odwołuje się do teorii przekładu Eugene'a A. Nidy (NPD 19). Nie wspomina

²⁶ Por. *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui: Le Nouveau Testament traduit en français courant d'après le texte grec*, il. A. Vallotton, Paris 1971.

²⁷ Por. *La Bible en français courant*, <https://nfc.bible/la-bible-en-francais-courant/> [dostęp: 28.12.2022]. Na stronie podana jest informacja o popularności tego tłumaczenia: „C'est une des Bibles françaises les plus connues et répandues. Pour donner des chiffres récents: en 2014 plus de 75 000 exemplaires en ont été vendus dans le monde, et plus de 100 000 exemplaires d'éditions partielles comme le NT, les évangiles ou les Psaumes”.

²⁸ „Celem «Słowa Życia» jest powiedzenie możliwie najdokładniej tego, co mieli na myśli autorzy Nowego Testamentu w sposób prosty i czytelny, z równoczesnym rozszerzeniem tekstu tam, gdzie występowała tego potrzeba, dla lepszego jego zrozumienia przez współczesnego czytelnika”; *Przedmowa*, [w:] *Słowo Życia. Nowy Testament*, Herrljunga 1989, s. 5.

²⁹ W roku 2012 zostały opublikowane tłumaczenia Psalmów. Nowy Testament, czyli *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie*, został wydany w 2021 roku.

³⁰ Zob. *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, praca zbiorowa, Warszawa 1991.

³¹ Zjednoczony Kościół Ewangeliczny rozpadł się w 1987 roku, a więc przed zakończeniem prac nad przekładem (zob. Polska Rada Ekumeniczna, *Historia Rady*, <https://ekumenia.pl/kim-jestesmy/historia-rady/> [dostęp: 27.03.2023]).

³² Szerzej na temat tego przekładu zob. M. Dul, *Nowy Testament. Przekład z języka greckiego na współczesny język polski (1991) w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2021, s. 29–59.

³³ „W pracy nad nowym przekładem kierowano się zasadą ekwiwalencji dynamicznej. Polega ona na tym, że tłumaczenie stara się dokładnie i wiernie wyrazić sens tekstu oryginalnego w języku zrozumiałym dla każdego. Dzisiejszy czytelnik powinien tak samo rozumieć treść przekazu biblijnego, jak jego poprzednik przed wiekami” (*Nowy Testament. Nowy przekład...*, dz. cyt., s. 3).

jednak wprost ani sztandarowego przekładu dynamicznego *Good News for Modern Man*, ani poprzednich polskich tłumaczeń. Odwołuje się, jako do wzorców, do nowszych tekstów funkcjonujących w świecie anglosaskim: *New Living Translation*, *God's Word*, *The Message* i *Amplified Bible* (NPD 18). Oczywiście NPD w wielu punktach różni się od poprzednich tłumaczeń na współczesny język polski, jednak przekłady te zostały oparte na teorii Nidy. Należało, w imię zwykłej rzetelności naukowej i uczciwości, choćby jednym zdaniem wspomnieć o polskiej edycji z 1989 i 1991 roku, ewentualnie skrytykować poprzednie projekty, ukazać słabe punkty³⁴, co stanowiłoby uzasadnienie dla podjęcia nowego projektu. Zachęca do tego choćby sama nazwa: *Nowy Przekład Dynamiczny*. Jednak czytelnik napotyka tylko nie do końca prawdziwe zdanie: „Ponieważ w polskiej literaturze biblijnej nie ma dzieł podobnych do nich [czyli do wymienionych wyżej przekładów anglosaskich – przyp. red.], zdecydowaliśmy się na przygotowanie nowego tłumaczenia Biblii” (NPD 18).

Z pewnością motywacja, aby nie tylko umożliwić „szeroki dostęp do Pisma Świętego”³⁵ wiernym, ale również zaoferować teksty biblijne „dostosowane także do użytku niechrześcijan i do ich warunków”³⁶, aby tłumaczenie było tekstem żywym o funkcji kerygmatacznej i ewangelizacyjnej, jest godna pochwały. Przekłady realizowane metodą ekwiwalencji dynamicznej są bardzo obiecujące, jednak koniecznym warunkiem ich publikowania jest to, aby „bezpiecznie i pożytecznie obcować z Pismem Świętym”³⁷. Zawartość publikacji *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisaniami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* – mimo niewątpliwych walorów – budzi rozmaite wątpliwości dotyczące nie tylko braku informacji

³⁴ Tak uczynił ostatnio Marek Piela, który we wstępie do swojego dynamicznego przekładu Księgi Rodzaju skrytykował NT z 1991, w którym według tłumacza „błędnie zrównano ekwiwalencję dynamiczną z posługiwaniem się współczesnym językiem polskim” (*Księga Rodzaju*, przełożył i opracował M. Piela, Kraków 2020, s. 14, przyp. 19). Piela tak wyjaśnia swoje stanowisko: „[...] przekład dynamiczny bywa bowiem potocznie kojarzony z najbardziej współczesnym, mówionym wariantem języka docelowego. Jeśli jednak przypomnieć sobie definicję ekwiwalencji dynamicznej, czyli podobieństwo sposobu, w jaki oryginał i przekład oddziałują na odbiorców, to jest jasne, że jej istotą nie musi być nowoczesność języka przekładu. Skoro, jak wspomniałem, Stary Testament jest utrzymany w stylu książkowym, a nawet zdarzają się w nim archaizmy, i jego język różnił się od używanej w tamtych czasach mówionej odmiany języka hebrajskiego, to jest jasne, że przekład dynamiczny też ma brzmieć książkowo” (s. 13–14).

³⁵ *Dei Verbum* 22.

³⁶ *Dei Verbum* 25.

³⁷ *Dei Verbum* 22.

o tłumaczach czy pozornego oddzielenia od Oficyny Wydawniczej „Vocatio”, ale kwestii zasadniczych, jak zastosowana metoda, potencjalny odbiorca, cel tłumaczenia, rozwiązania translatorskie i błędy merytoryczne, treści przypisów i komentarzy oraz sposoby pozyskiwania recenzji.

NPD – opis publikacji (seria, tytuł, podstawa tłumaczenia i struktura)

Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie, czyli przekład *Nowego Testamentu* metodą ekwiwalentów dynamicznych, to nie pierwsza publikacja w ramach serii *Nowego Przekładu Dynamicznego* Oficyny Wydawniczej „Vocatio” i Wydawnictwa NPD. Jako pierwsza, w 2012 roku, światło dzienne ujrzała *Księga Psalmów*, przygotowana „redakcyjnie na podstawie tłumaczenia z języka hebrajskiego dokonanego przez: Annę Horodecką i Jurija Gołowanowa”³⁸. Entuzjastyczna recepcja tego tłumaczenia Psalmów stała się bodźcem do realizacji kolejnych przekładów ksiąg Starego i Nowego Testamentu (w kolejności chronologicznej): *List do Rzymian* (2016), *List do Kolosan* (2016, obecnie dostępne już jest wyd. 3), *List do Efezjan* (2017), *Listy Jana* (2017), *Letter to Colossians* (2017), *Pieśń nad pieśniami* (2018), *1 List do Koryntian* (2018), *2 List do Koryntian* (2018), *Listy do Tesaloniczan* (2018), *List do Galatów* (2018), *List do Filipian* (2018, 2020), *Listy Piotra* (2018), *List Jakuba* (2018), *Listy Apostoła Pawła* (2019), *List do Hebrajczyków i List Judy* (2019), *Listy pasterskie i do Filemona* (2019), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Jana* (2019), *Apokalipsa w relacji Jana* (2019), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Mateusza* (2020), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Marka* (2020), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Łukasza* (2020), *Dzieje wysłanników Chrystusa* (2020)³⁹, *Księga Koheleta* (2021), *Księga Przysłów* (2022), *Księga Hioba* (2022). Poza księgami Pisma Świętego odrębnie wydane zostały objaśnienia do nich pod tytułem *Komentarz NPD. Komentarz filologiczny, historyczny i teologiczny do Biblii w Nowym Przekładzie Dynamicznym* (2023). Wszystkie wymienione książki zostały również wydane w formie e-booków; wydano także wersję elektroniczną *Ksiąg mądrościowych* (2022) (obejmujących *Księgę Koheleta*, *Przysłów* i *Hioba*), które razem z *Księgą Psalmów* (2012, 2019) oraz *Nowym Testamentem*

³⁸ Warto też zauważyć, że to jedyny przekład, którego redakcją zajmował się „Zespół Wydawnictwa NPD oraz VOCATIO”; *Księga Psalmów* (NPD), <https://vocatio.com.pl/pl/p/Ksiega-Psalmow-NPD-/1106> [dostęp: 7.01.2023].

³⁹ Redakcja NPD taki tytuł nadała *Dziejom Apostolskim*.

(2021) doczekały się formy dźwiękowej – z tekstami czytаныmi przez aktora Andrzeja Seweryna.

Redakcja zdecydowała o zmianie tytułu zbioru ksiąg *Nowego Testamentu* z ustalonego tradycją na rzecz *Dobrej Wiadomości o ratunku w Chrystusie*. Jak pisał redaktorzy w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD* (przytoczmy *in extenso*):

Tytuł *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* został wybrany z rozmysłem. Ma bowiem nieść precyzyjne przesłanie czytelnikowi [...]. Tytuły innych przekładów: *Nowy Testament* lub *Nowe Przymierze* nie oddają rzeczywistego charakteru tej Księgi. Jak bowiem wskazuje analiza tekstu Hbr 9,15-20, nie ma w nim mowy o jakimkolwiek testamencie, ale o *przymierzu*, a dokładniej o *Nowym Przymierzu*, które Bóg zawarł z narodem żydowskim [...]. Przymierze to było rzeczywiście nowe, ale tylko dla Żydów. Dla chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego, których *Stare Przymierze* (Mojżeszowe) w ogóle nie dotyczyło i nie dotyczy, nie mogło być *nowe*, gdyż w swej istocie było jedynym, z którym mieli do czynienia. Dlatego Redakcja NPD uznała, że dla odbiorców Słowa, którzy pochodzą z tradycji nieżydowskiej, tytułem bardziej adekwatnym będzie *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* – taki jest bowiem sens wyrażenia *Ewangelia Chrystusa* [...]. Gdybyśmy publikowali ten tekst z myślą o żydowskich czytelnikach, a przynajmniej o Polakach żydowskiego pochodzenia, wówczas z pewnością bardziej uzasadniony byłby tytuł *Nowe Przymierze* lub *Pisma Czasów Mesjańskich* (NPD 17)⁴⁰.

Zadziwić może też użycie jednego ekwiwalentu opisowego – *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* – dla obydwu terminów „Nowy Testament” i „Ewangelia” z etykietą, że jest to „precyzyjne przesłanie”. Wprawdzie przy tytułach Ewangelii pojawia się, jako rozpodobnienie, dodatek „w relacji Mateusza/Marka/Łukasza/Jana”, ale już – przykładowo – w *Liście do Filipian* ekwiwalent *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie*, bez dodatku, pojawia się dziesięciokrotnie (w Flp 1,5.7.12.16.27a.27b; 2,22; 4,3.15) – dziewięć razy jako tłumaczenie słowa *euangelion* i raz, w Flp 2,16, jako uzupełnienie frazy *logon dzōēs epechontes* („Trzymajcie się zatem mocno Słowa Życia, to jest Dobrej Wiadomości o ratunku, który jest w Chrystusie”), dodajmy – niewystępującej w tekście źródłowym (w innych przekładach: „Zachowując słowa żywota” [BW] / „Trzymajcie się mocno Słowa Życia” [BT]).

Tytuł ten ma pewną zaletę: akcentuje egzystencjalny wymiar przesłania Jezusa (zob. NPD 17). Z drugiej jednak strony posiada również poważną wadę,

⁴⁰ W niniejszej recenzji, po cytatach z Nowego Przekładu Dynamicznego, podajemy po skrócie NPD numer strony w wersji papierowej wydania.

gdyż zaciera pojęcie „Testamentu”, czyli Przymierza. Redakcja NPD uważa, że nazwa ta zakłada uprzednio istnienie Starego Testamentu/Przymierza, które według Redakcji dotyczyło tylko Żydów. Oczywiście chrześcijanie nieżydowskiego pochodzenia nie byli stroną Starego Przymierza i zapewne o tym mówią Autorzy tego tekstu. Czy jednak Stary Testament w ogóle nie dotyczy chrześcijan nieżydowskiego pochodzenia? Zważmy, że w czasach, gdy powstawały pisma apostołskie stanowiące dziś NT, księgą Kościoła były pisma żydowskie – świadectwo i dzieje Starego Przymierza, gdyż zapowiadały Mesjasza, Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie oraz głoszenie Ewangelii całemu światu (Łk 24,44–45). Chrześcijanie czasów NT mieli świadomość, że żyją w czasie wypełnienia tych zapowiedzi, które obejmowały nie tylko Żydów, ale również i pogan (por. Iz 2,2–4; Jr 3,17; Mi 4,2). Radykalne stwierdzenie, że Stare Przymierze nie dotyczyło i nie dotyczy chrześcijan nie-Żydów, może być opatrnie zrozumiane, jakoby chrześcijanie w ogóle nie potrzebowali ST. Sam Jezus w drodze do Emaus uczy innego podejścia, dając swoim uczniom lekcję czytania ST na zasadzie zapowiedź – wypełnienie (Łk 24,25–27; por. 24,44.46–48), w której zawiera się zarówno idea kontynuacji, jak i nowości w relacji między ST i NT.

Zastanawiające wydaje się również odrzucenie terminu „testament”, szczególnie w świetle odwołania się do fragmentu z Listu do Hebrajczyków (Hbr 9,16–17), gdzie w innych tłumaczeniach czytamy: „Gdzie bowiem jest testament, tam musi być stwierdzona śmierć tego, który go sporządził. Bo testament jest prawomocny z chwilą śmierci, a nie ma nigdy ważności, dopóki żyje ten, kto go sporządził” (BW) / „Gdzie bowiem jest testament, tam musi ponieść śmierć ten, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament” (BT)⁴¹. „Testament” jako rozwiązanie translatorskie na *hē diathēkē* ma szczególną, ugruntowaną tradycję w chrześcijaństwie. Tłumacze Septuaginty użyli tego greckiego terminu przy tłumaczeniu *b'rit ḥādāšā* w Jr 38,31 (LXXRahlfs) (w BHS, BT, BW to Jr 31,31), zmieniając jego wydźwięk z przymierza-umowy na przymierze-testament, konotujące rozporządzenie woli przed śmiercią⁴². Wielu badaczy podkreśla, że właśnie to poszerzenie zakresu semantycznego dokonane

⁴¹ W tłumaczeniu NPD: „Pamiętajmy jednak, że do stwierdzenia ważności każdego przymierza musi najpierw zostać stwierdzona śmierć ofiary, której krwią ma być ono zabezpieczone. Żadne przymierze bowiem nie może wejść w życie, jeśli wcześniej nie zostaną przedstawione zwłoki ofiary, której krwią ma być ono opieczczone. Dopóki więc żyje ofiara, dopóty przymierze nie ma żadnej mocy” (NPD, s. 872).

⁴² Por. hasła słownikowe: *b'rit*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, seria: Prymasowska Seria Biblijna 30, Warszawa 2013; *diathēkē*, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*.

w procesie tłumaczenia przez autorów LXX, *hē kainē diathēkē*, widzimy w jednym z kluczowych dla chrześcijaństwa wersetów – Łk 22,20: „Ten kielich, to nowe przymierze we krwi mojej, która się za was wylewa” (BW) / „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (BT); ponadto w 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6 oraz Hbr 8,8; Hbr 9,15⁴³. Trudno uznać, by Pan Jezus mówił o nowym przymierzu tylko do osób pochodzenia żydowskiego.

Mimo redakcyjnych uwag na temat nieadekwatności translatów „przymierze”, „testament” i „ewangelia” księgi biblijne są publikowane z dopiskiem *Nowy Testament we współczesnym języku polskim z komentarzem filologicznym, historycznym i teologicznym*⁴⁴ i oferowane do sprzedaży na stronach NPD oraz Oficyny Wydawniczej „Vocatio” w zakładce „Nowy Testament”⁴⁵. Koniecznie trzeba tu również dodać, że Mateusz, Marek, Łukasz i Jan są w komentarzach i przypisach NPD nazywani ewangelistami.

Podstawą tłumaczenia jest – zgodnie z informacjami podanymi przez Redakcję – krytyczne opracowanie Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (z lat 1975 oraz 1993) wydane przez German Bible Society w Stuttgarcie oraz *The Greek New Testament*, wydany w 1975 przez United Bible Society w Nowym Jorku, „uzupełnione o wybrane fragmenty (perykopy) z manuskryptów bizantyjskich, uwidocznione w tzw. *tekście większościowym* oraz o perykopy z tzw. *tekstu przyjętego* (*textus receptus*)” (NPD 16), wydrukowane na niebiesko. Trzeba jednak podkreślić, że pominięto zasady krytyki tekstu dążącej do ustalenia tzw. tekstu krytycznie pewnego. Redakcja zdecydowała się na włączenie do tekstu głównego wariantów mniej pewnych⁴⁶, które są udokumentowane przez niektóre starożytne manuskrypty⁴⁷, np. Mt 17,21; 18,11; 23,14; Mk 7,16; 9,44-46; 15,28; 16,8a; Łk 9,55; 17,36; J 5,3b-4; Dz 8,37; 15,34; 24,6b-7; 28,29; Rz 16,24; dodatki do Mt 18, 15; Mk 10,24; Łk 9,54; J 3,13 (tu bez koloru niebieskiego) czy słynne *comma Johanneum* (1 J 5,7). Wątpliwości budzi uzasadnienie

Wydanie z pełną lokalizacją greckich baseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2006.

⁴³ Zob. A. Malina, *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 154–155.

⁴⁴ Zob. np. *List do Rzymian – e-book*, <https://biblianpd.pl/produkt/list-do-rzymian/> [dostęp: 20.01.2023].

⁴⁵ Zob. *NOWY TESTAMENT*, <https://biblianpd.pl/kategoria-produktu/nowy-testament/> [dostęp: 20.01.2023].

⁴⁶ Taka praktyka jest zastosowana w *The Greek New Testament*, eds. B. Aland, K. Aland i in., Stuttgart, 2003, s. 3*.

⁴⁷ Por. D. Ewert, B.M. Metzger, *Teksty, przekłady, rękopisy, wydania*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1999, s. 1256–1257.

włączenia do tekstu głównego (na niebiesko) wersetu Dz 8,37 (motywem jego włączenia do NPD była teologiczna użyteczność tego wariantu, choć stosowanie kryterium teologicznego w doborze wariantów tekstowych jest poważnym błędem) czy Dz 15,34 z komentarzem: „[...] werset 40 zawarty w tym rozdziale wyraźnie potwierdza jego autentyczność” (NPD 517). Rzeczywiście, wersety 34 i 40 świetnie się uzupełniają, ale zgodnie z zasadami krytyki tekstu jest to argument za odrzuceniem tego wersetu – koronny, naukowy argument za nieautentycznością wersetu jest przez Redakcję NPD ukazany jako wyraźny argument na potwierdzenie jego autentyczności.

Nowy Przekład Dynamiczny został opracowany przez Zespół Redakcyjny NPD. Redakcja postanowiła nie ujawniać nazwisk tłumaczy ani redaktorów, „których było tak wielu, że nie sposób ich wszystkich wymienić. Nie jest zresztą intencją Zespołu NPD, aby ktokolwiek z jego grona był szczególnie eksponowany”. Całość „zebrał, przygotował i zatwierdził do druku” redaktor naczelny (NPD 19).

Omawiana publikacja obejmuje *Wstęp, Skróty, Wyjaśnienia metodologiczne NPD*, dwadzieścia siedem ksiąg *Nowego Testamentu* (jak już wspomniano, czasem pod zmienionymi nazwami, np. *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Mateusza* czy *Dzieje wysłanników Chrystusa*), *Komentarz NPD* i *Dodatki*. *Komentarz* zawiera dwieście osiemdziesiąt cztery hasła z objaśnieniami dotyczącymi osób, np. „Marek ewangelista”, „Szymon (Piotr, Kefas) Apostoł”; miejsc, np. „Jerozolima”, „Jezioro Galilejskie”; pojęć biblijnych, np. „Wieczera Pańska”, „Dusza”, „Przymierze”; świąt, np. „Chanuka”, „Rosz ha-Szana”; obyczajów z okresu powstawania ksiąg biblijnych, np. „Zaślubiny w kulturze hebrajskiej”, „Bazar Annasza”; historii powstawania ksiąg Pisma Świętego, np. „Daty powstania ksiąg Nowego Testamentu”; elementów języka i tłumaczenia „Greka *koine*”, „Targumy”, konkretnych rozwiązań translatorskich, np. „Pornografia”; a także pojęć niezwiązanych bezpośrednio z tradycyjną interpretacją Pisma Świętego, np. „Eon” czy „Teologia sukcesu”. Brakuje haseł o postaciach i pojęciach istotnie wpisanych w Nowy Testament, np. „Maria/Maryja” czy „Zmartwychwstanie”. Niektóre hasła są wysoce polemiczne z wierzeniami znanych denominacji chrześcijańskich, np. „Świątynny model religijności a biblijne chrześcijaństwo”, „Czyścić”, „Święci w Niebiosach” czy „Teoria predestynacji”, lub wprowadzają nowe definicje, np. „Sukcesja apostołska”. Wśród *Dodatków* znajduje się zachęta *W jaki sposób można stać się uczniem Jezusa Chrystusa*, tabela *Chronologia życia i działalności Jezusa Chrystusa*, *Notatki* oraz *Mapy* z miejscami biblijnymi z I wieku i współcześnie.

Metoda przekładu – ekwiwalencja dynamiczna czy stylistyka targumiczna?

W tytule omawianej publikacji, w nazwie serii oraz we *Wstępie* zwraca uwagę atrybut „dynamiczny”⁴⁸. Jak wspomniano, Redaktorzy *Nowego Przekładu Dynamicznego* powołują się na prace teoretyka przekładu E.A. Nidy – zarówno w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD*, jak i w towarzyszącej broszurze *Informacje na temat przekładu metodą ekwiwalentów dynamicznych* zawierającej artykuł Nidy po tytulem *Zasady odpowiedniości*, udostępnionej na stronie Wydawnictwa NPD i zapowiedzianej w *Wyjaśnieniach* jako literatura wspomagająca zrozumienie zasad i metod przekładu NPD⁴⁹ (NPD 19). Nie wyczerpując tematu, spróbujemy naświetlić wybrane elementy przyjętej metody, które mogą budzić zastrzeżenia.

Teoria translatoryki przedstawia metodę ekwiwalencji dynamicznej w opozycji do ekwiwalencji formalnej, jako jedną z dychotomii dotyczących preferencji co do ogólnej konwencji (strategii lub procedury) przyjętej na potrzeby przekładu całego tekstu źródłowego. Do takich dychotomii należą również, między innymi, takie pary procedur (metod/strategii/konwencji⁵⁰) translatorskich jak: „słowo za słowo” lub „sens za sens”, tłumaczenie bezpośrednie lub procedur okrężnych, egzotyzacja (przekład wyobcowany) lub udomowienie (przekład oswojony), tłumaczenie syntagmatyczne lub funkcjonalne, przekład semantyczny lub komunikatywny, a także tłumaczenie jawne lub ukryte⁵¹. Wymienione preferowane procedury postępowania w procesie tłumaczenia sprowadzają się zasadniczo do problemu, czy przybliżyć odbiorcę do tekstu, czy tekst do

⁴⁸ *Wstęp* zawiera informację o „potrójnej naturze dynamicznej” ze względu na „Użycie potrójnego kryterium ekwiwalentów dynamicznych (semantycznego, merytorycznego i kontekstualnego)” [NPD 5]).

⁴⁹ Zob. NPD – *Informacje na temat przekładu metodą ekwiwalentów dynamicznych*, <https://bibliapnp.pl/produkt/npd-informacje/> [dostęp: 10.01.2023].

⁵⁰ W publikacjach pojawiają się różne określenia. O próbie uporządkowania terminów zob. K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 76.

⁵¹ Więcej o najważniejszych aspektach współczesnej teorii przekładoznawstwa zob. P. Newmark, *A Textbook of Translation*, New York 1988; J.-P. Vinay, J. Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1995; *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. M. Baker, London 1998; J. Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London 2001; P. Fawcett, *Translation and Language: Linguistic Theories Explained*, Manchester 2003; K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt.; G. Palumbo, *Key Terms in Translation Studies*, New York 2009; *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2021.

odbiorcy, czy pokazać czytelnikowi w możliwie optymalny sposób strukturę tekstu źródłowego w kontekście kultury źródłowej, czy odwrotnie – stworzyć tekst, który będzie brzmiał naturalnie dla czytelnika, odwoływał się do kultury docelowej i sprawiał, że czytelnik zapomni, iż ma do czynienia z przekładem⁵². Tłumacze decydują się zatem na jedną nadrzędną procedurę dla całości tekstu, na przykład tłumaczenie wyobcowane lub syntagmatyczne, która przekłada się na konkretne rozwiązania (techniki) translatorskie, choć trzeba zaznaczyć, że przekład zawsze jest pewnym kontinuum między dwiema skrajnymi procedurami⁵³ (przekład dynamiczny może zawierać fragmenty przetłumaczone dosłownie).

Najważniejszym zwrotem we współczesnej translatoryce jest skupienie się na odbiorcach, na analizie ich potrzeb⁵⁴ i nowych kryteriach oceny jakości tłumaczenia – nie ma przekładów uznawanych uniwersalnie za dokładne⁵⁵, mogą być tylko udane w odbiorze czytelników. Warto też odnotować kryterium dobrego przekładu jako cechującego się „tym, że oddziałuje na odbiorców w sposób zbliżony do tego, w jaki oryginał oddziałuje na swoich odbiorców”⁵⁶. Stąd oprócz wyboru nadrzędnej procedury i analizy typu tekstu źródłowego tłumacz definiuje również odbiorców tekstu docelowego i cel tłumaczenia – w przypadku NPD odbiorcami są zwykli ludzie, nieobjęci „opieką eklezjalną” (NPD 5), zmagający się nie tylko z tradycyjnymi przekładami, ale też z religijnymi organizacjami, którzy wyrażają pragnienie posiadania przekładu „komunikatywnego” (NPD 15). Celem zaś przekładu metodą ekwiwalencji dynamicznej ma być jego naturalność i adekwatność potwierdzona reakcją zdefiniowanych odbiorców, którzy mają odbierać tłumaczenie starożytnego tekstu jako sformułowane w języku sobie współczesnym i żywym. Pod tym względem, sądząc po opiniach zamieszczanych na stronach Wydawnictwa NPD oraz w broszurze zawierającej wspomniany artykuł Nidy, cel uwspółcześnienia języka został zrealizowany. Pozostaje do rozstrzygnięcia, czy przekład oddziałuje na współczesnych czytelników jak powstające nowotestamentowe teksty na ówczesnych odbiorców⁵⁷. Wydaje się, że Redaktorzy próbują podjąć się tego zadania, słusznie analizując tło „epok i okoliczności, w jakich Słowo Boże

⁵² „The best translation does not sound like a translation”, E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory...*, dz. cyt., s. 12.

⁵³ *The Routledge Encyclopedia...*, 2009, dz. cyt., s. 26.

⁵⁴ *The Routledge Encyclopedia...*, 2009, dz. cyt., s. 26.

⁵⁵ Por. E.A. Nida, *Toward a Science...*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁶ M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 11; M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 91.

⁵⁷ O możliwościach ustalenia reakcji pierwotnych odbiorców tekstów biblijnych pisze M. Piela, *Grzech dosłowności...*, dz. cyt., s. 10–11.

docierało do ówczesnych ludzi [...], aby istotę i główną treść przekazu biblijnego przedstawić bez naleciałości form historycznych” (NPD 18) z odrzuceniem „denominacyjnych przekonań czy interpretacji” (NPD 18), jakie w opinii Redakcji nawarstwiły się przez wieki. Zastanawiać może jednak, przykładowo, czy tłumaczenie takich fragmentów jak początek Ewangelii Marka lub Ewangelii Jana rzeczywiście obecnie wywołuje te same reakcje co u odbiorców tekstu źródłowego, gdy pierwsze zdanie Ewangelii Marka (Mk 1,1) *Archē tou euag-geliou* zatraciło w tłumaczeniu „Oto Dobra Wiadomość o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (NPD) swoje odwołanie do początku Księgi Rodzaju *En archē epoiēsen ho Theos* (LXX Ralphs). Podobnie *Prolog* Janowy czy liczne zdania Apokalipsy wydają się w przekładzie dynamicznym bardziej objaśnieniem niż tekstem oddziałującym na odbiorców swoją mistyką.

Warto tutaj uzupełnić, że Redakcja NPD stawia sobie też dodatkowe cele przekładu, które mogą być przez niektórych czytelników zinterpretowane jako wręcz nadrzędne. Oprócz zapewnienia współczesnego języka tłumaczenia zamierzeniem Redakcji jest również dotarcie do ludzi rozczarowanych jakimkolwiek Kościołem (NPD 15) oraz „pobudzenie czytelników do systematycznego wzrostu w osobistym poznawaniu Chrystusa” (NPD 5). Nowy przekład ma ułatwić „zrozumienie, czym jest BIBLIJNE CHRZEŚCIJAŃSTWO” (NPD 15), zamiast stawać się „platformą studiów egzegetycznych, badań filologicznych, źródłem analiz semantycznych czy gramatycznych zależności” (NPD 15). Jest to podejście zawężające zastosowanie przekładu, choć uzasadnia popularno-naukowy poziom niektórych przypisów i komentarzy.

Tytuł, nazwa serii i zapowiedzi redakcyjne sugerują, że tłumacze przyjęli na potrzeby tłumaczenia tylko założenia ekwiwalencji dynamicznej E.A. Nidy. Jednakże już we *Wstępie* pojawia się informacja o zastosowaniu również „targumicznego stylu translacji”, „znanego z tradycji hebrajskiej”, o funkcji wyjaśniającej jak „w hebrajskich targumach” (sic!) (NPD 5). Warto tutaj przypomnieć, że *targumy* nie są traktowane jako przekład, nie są „*tłumaczeniem* Tory [...], ale *wyjaśnieniem* czytelnikowi, co oznaczają słowa Pisma”⁵⁸. Sam twórca koncepcji dynamicznej podkreślał, że „w tekście może być dodane tylko to, «co językowo istnieje w bezpośrednim otoczeniu problematycznego miejsca»”⁵⁹, zaś

⁵⁸ M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁹ C. Schultheiss, *Typy przekładu tekstu biblijnego a jego odbiór – na podstawie tłumaczeń niemieckojęzycznych Biblii*, „Rocznik Teologiczny” 59/2 (2017), s. 242; zob. też E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory...*, dz. cyt., s. 134, „We may then contrast a linguistic translation, which is legitimate, and a cultural translation or adaptation, which is not. This is because we believe in the significance of the historical events and situations just as they occurred. It is the job of the pastor and teacher, not of the translator, to make the cultural adaptation”.

„uzupełnienie tekstu biblijnego o informacje wyjaśniające, lecz pozatekstowe, nie byłoby [...] możliwe”⁶⁰, ze względu na to, że przekład międzyjęzykowy to „«tłumaczenie słowa», a nie «tłumaczenie kultury». Adaptacja kulturowa to [...] zadanie dla kaznodziei i nauczycieli”⁶¹. Wydaje się zatem, że próba połączenia ekwiwalencji dynamicznej ze stylistyką targumiczną nie jest możliwa co do zasady, czego Redaktorzy NPD są świadomi, przyznając słusznie, że

z uwagi na przyjętą stylistykę targumiczną przekład NPD może, według wielu specjalistów z dziedziny teorii przekładów, nie mieścić się w klasycznych definicjach przekładów ekwiwalentnych, jednak zdecydowaliśmy się pozostać przy określeniu „dynamiczny”, gdyż idea klarownego przesłania Biblii oraz wzbudzenia w czytelnikach tego samego rodzaju reakcji, jak u jej odbiorców przed wiekami, była najważniejszym celem naszej pracy (NPD 21).

W kolejnych częściach recenzji spróbujemy się przyjrzeć, w jaki sposób realizowane jest to połączenie metody funkcjonalnej z targumicznymi objaśnieniami.

Krytycy ekwiwalencji dynamicznej jako metody wnoszą zastrzeżenia w trzech głównych obszarach problematycznych: dopuszczalności wprowadzania modyfikacji do tekstu sakralnego⁶², protekcyjnego traktowania odbiorców⁶³ oraz zbyt dużego dystansu kulturowego⁶⁴. Badacze przypominają słowa Hieronima ze Strydonu z listu do Pammachiusza, że w Piśmie Świętym nawet szyk słów jest misterium⁶⁵ – ingerencja w ten szyk może być szczególnie niekorzystnie odbierana na przykład przy lekturze *Prologu* do Ewangelii według Świętego Jana. Niektórzy ostrzegają, że „w przypadku tłumaczenia *Biblii* pełna ekwiwalencja dynamiczna nie tylko nie jest możliwa, ale nie jest też pożądana – z powodu bardzo dużego dystansu kulturowego, mentalnego, który dzieli nas od pierwotnych czytelników”⁶⁶.

Podsumowując, wybór metody ekwiwalencji dynamicznej z pewnością wpisuje się w nowoczesne rozwiązania translatorskie i może przynosić wiele korzyści czytelnikom pragnącym zrozumienia biblijnych tekstów. Wstępna analiza metody zastosowanej w *Nowym Przekładzie Dynamicznym* pokazuje

⁶⁰ C. Schultheiss, *Typy przekładu...*, dz. cyt.

⁶¹ C. Schultheiss, *Typy przekładu...*, dz. cyt.

⁶² Por. P. Fawcett, *Translation and Language...*, dz. cyt., s. 57.

⁶³ Por. K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 39.

⁶⁴ Por. M. Piela, *Grzech dosłowności...*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁵ Por. Hieronim ze Strydonu, *Do Pammachiusza o najlepszym sposobie tłumaczenia*, [w:] *Listy II (51-79)*, tłum. M. Ożóg, red. H. Pietras, Kraków 2010.

⁶⁶ M. Piela, *Grzech dosłowności...*, dz. cyt., s. 14.

jednak duże rozminięcie się z założeniami E.A. Nidy w związku z próbą łączenia jego koncepcji ze stylistyką targumiczną. Zasygnalizowaliśmy możliwe obszary problematyczne: niewłaściwie zdefiniowana metoda tłumaczenia, nietypowe cele przekładu, trudności w uzyskaniu tej samej reakcji u czytelnika tekstu źródłowego i docelowego, a nawet pewne wykorzystywanie zaufania kręgu odbiorców zawężonego do osób nieobjętych opieką teologów:

Tłumaczenia zbyt dynamiczne, wynikające często z nadmiernej pewności siebie tłumacza, mogą być znacznie bardziej niebezpieczne, ponieważ nadużycia tłumaczenia funkcjonalnego rzadko są widoczne dla odbiorcy przekładu – do ich wykrycia zwykle konieczne jest porównanie przekładu z oryginałem⁶⁷.

Przykłady zidentyfikowanych problemów

Doceniając podjęcie się realizacji nowego translatorskiego projektu, chcielibyśmy w niniejszej recenzji przedstawić przykłady problemów zidentyfikowanych w trakcie lektury tekstu zasadniczego, wstępów, wprowadzeń, przypisów oraz komentarzy w następujących obszarach: sprzeczności z wymienionymi założeniami metodologicznymi, błędy merytoryczne i nieścisłości faktograficzne, czasem dyskwalifikujące anonimowych tłumaczy, nieadekwatne rozwiązania translatorskie wynikające z wyboru niewłaściwych ekwiwalentów. W dalszej części przedstawimy nadużycia metody dynamicznej i stylistyki targumicznej do wpisywania w tekst nieistniejących w oryginale treści oraz nadinterpretacje lub niepowiązane, często emocjonalne, przekazy w komentarzach.

Niektóre przykłady będą należały do kilku problematycznych obszarów jednocześnie. Oczywiście Redaktorzy zastrzegają, że „nie było ani zamiarem, ani ambicją Zespołu Redakcyjnego NPD, by niniejszy komentarz stał się wyczerpującym źródłem informacji teologicznych, filologicznych czy historycznych, a już na pewno nie podręcznikiem teologii systematycznej” (NPD 1054), jednak nie może to być usprawiedliwieniem błędów, niespójności lub narzucania interpretacji tłumacza, których swoiście zdefiniowani odbiorcy mogą nie być świadomi.

⁶⁷ K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 46.

Sprzeczności z założeniami i wyjaśnieniami metodologicznymi

Wyjaśnienia metodologiczne NPD zawierają następujące sekcje: *Geneza przekładu*, *Źródła i literatura wspomagająca*, *Tytuł publikacji*, *Metoda przekładu*, *Stylistyka targumiczna*, *Zastosowanie zasad hermeneutyki biblijnej*, *Kontekstualność Biblii*, *Datowanie w NPD* oraz *Semantyka przekładu*. Część z nich (źródła, tytuł, metody tłumaczenia) została już omówiona podczas prezentacji publikacji. Tutaj chcielibyśmy się odnieść do wybranych założeń i wyjaśnień dotyczących genezy, celu i odbiorców przekładu, kontekstualności i datowania.

Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie, jak wspomnieliśmy, skierowana jest „do tej części polskiego społeczeństwa, która nie jest związana z jakimkolwiek kościołem [ortografia oryginalna], oraz do tych, którzy – z różnych powodów – nabrali dystansu do organizacji religijnych lub w ogóle przestali się z nimi identyfikować” (NPD 15). W *Wyjaśnieniach metodologicznych* ta teza powtarzana jest w wielu miejscach w sposób eksplicytny oraz implicytny. Z tym ostatnim wiąże się z jednej strony deklaracja, że NPD nie zamierza „konkurować z wyznaniowymi przekładami Pisma św.” (NPD 15), z drugiej mniej lub bardziej dyskretna krytyka przekładów konfesyjnych, które sprzyjają „wrywaniu biblijnych wersetów z kontekstu i swobodnemu ich interpretowaniu, np. wg aktualnych potrzeb lub profilu denominacyjnego” (NPD 21), co stało się „plagą, która dotknęła całe obszary teologii” (NPD 22). Dlatego Redakcja NPD pozwala sobie czasem na porównywanie w przypisach tradycyjnych tłumaczeń wyznaniowych, pokazując wyższość własnych rozwiązań translatorskich (por. NPD 22). Stara się też unikać wyrażen nacechowanych kościelnie, jak np. tłumaczenia gr. *ekklēsia* jako Kościół/kościół, *episkopos* jako biskup, *baptizō* jako chrzest, mając na uwadze właśnie nieidentyfikujących się ekklezjalnie adresatów.

Założona akonfesyjność NPD nie skutkuje jednak neutralnością. W przypisach, we wstępach do poszczególnych ksiąg i w zamieszczonym na końcu komentarzu znaleźć można elementy nawiązujące do tradycji katolickiej i prawosławnej, jak i elementy wyraźnie protestanckie. Czasami nawet w jednym zdaniu. Do tych pierwszych należy np. przekonanie o tym, że Jakub był synem Kleofasa; informacja ta pojawia się zarówno we wstępie do listu (NPD 892), jak i w komentarzu (NPD 1195). Mniej pewności Redakcja ma przy identyfikacji Judy. O ile we wstępie do jego listu powtórzone zostaje apriorycznie, że Juda był synem Kleofasa i bratem Jakuba (NPD 974), o tyle w komentarzu brakuje informacji dotyczącej ojca, pojawiają się natomiast wątpliwości odnośnie do znaczenia wyrażenia „Juda Jakubowy”: „Juda Apostoł był bratem Jakuba (nie ma pewności którego) albo synem bliżej nieznanego Jakuba. Grecki tekst, który

nazywa go Judą Jakubowym, nie jest w tym zakresie precyzyjny” (NPD 1198). Z Kościołami katolickimi, prawosławnymi i z Lutrem Redakcja dzieli przekonanie, że „Jezus nie miał przyrodnych braci. Gdyby bowiem matka Jezusa miała innych synów, to po ukrzyżowaniu Jezusa oni byłiby zobowiązani Prawem Mojżesza [ortografia oryginalna] i obyczajami żydowskimi do opieki nad nią” (NPD 892). Zaraz jednak teza o dziewictwie Marii również po urodzeniu Jezusa zostaje osłabiona stwierdzeniem: „obowiązek ten nie dotyczył córek, co, logicznie rzecz biorąc, nie wyklucza możliwości, iż Maria mogła mieć córki” (NPD 892)⁶⁸. Można to uznać za ukłon w stronę niektórych wspólnot protestanckich nieuznających dziewictwa Marii do końca życia. Ostatecznie kompromisowo orzeczono, że „Biblia nic nie wspomina o przyrodnych siostrach Jezusa ani nie daje żadnych wskazówek analitycznych w tej sprawie. Jednak fakt, że opiekę nad matką Jezus powierzył jednemu ze swoich uczniów [...], dowodzi, że Maria nie miała innych synów” (NPD 892).

Autorzy doskonale zdają sobie sprawę, że NPD trafi przede wszystkim do rąk czytelników wywodzących się z tradycji katolickiej, choć już niezwiązanych i zdystansowanych do Kościoła rzymskokatolickiego. Dlatego, zwłaszcza w końcowym *Komentarzu NPD*, pojawia się tak wiele odniesień do nauki tego Kościoła. W przeważającej mierze mają one charakter konfrontacyjny i polemiczny, jak przytoczenie przepisów rzymskokatolickiego prawa kanonicznego odnośnie do stwierdzenia nieważności zawarcia małżeństwa (NPD 1228–1230). Przytoczenie poprzedzone zostało cenną refleksją, że nawet w Kościołach opowiadających się za nierozzerwalnością związku małżeńskiego, który uznawany jest za związek sakramentalny, „istnieje instytucja orzekania nieważności zawarcia małżeństwa, co czasami prowadzi do skrajnych kontrowersji i pytań o istotę sakramentu” (NPD 1228). Inne Kościoły nie zostały tutaj oszczędzone, ale ich naukę odnośnie do małżeństwa uproszczono i streszczono w jednym akapicie (Kościół prawosławny – NPD 1230) lub w zaledwie dwóch zdaniach (Kościoły protestanckie – NPD 1230).

Bardziej lub mniej zawołowana krytyka i polemika z nauką różnych Kościołów jest zamierzona. Nie tylko dlatego, że założony przez Redakcję odbiorca NPD dystansuje się od Kościołów instytucjonalnych, ale także dlatego, że NPD promuje własną wizję chrześcijaństwa nazwanego tu

⁶⁸ Jeśli miała córki, to według żydowskiej tradycji właśnie one powinny zaopiekować się owdowiałą matką. Rabbi Abraham ben David twierdził: „The adult children should look after the demented parent themselves. Who will do a better job than a son or daughter in looking after the needy parent?”; L. Abramowitz, *The Jewish view on caring for aging parents*, <https://www.thefreelibrary.com/The+Jewish+view+on+caring+for+aging+parents-a0321682403> [dostęp: 22.03.2023].

„biblijnym chrześcijaństwem” w przeciwieństwie do „chrześcijaństwa światowego”. NPD buduje fałszywą dychotomię, rozróżniając chrześcijaństwo na „biblijne” i „świątynne”; mają to być dwie odrębne rzeczywistości i jedynie pierwsza z nich byłaby drogą wierności Jezusowi, drugą zaś, bezwartościową, należałoby porzucić. A to poważne oskarżenie i zachęta do zgubnego kroku, ów fundamentalny dla całej publikacji podział jest bowiem fałszywy. W rzeczywistości tzw. chrześcijaństwo świątynne, to znaczy posiadające pewne struktury, jest „biblijne” w sensie budowania osobistej relacji człowieka do Boga. Zaś „chrześcijaństwo biblijne” jest „świątynne”, gdyż ono także posiada pewne ustalone formy, zaangażowane w nie osoby czy własny język. Najlepszym tego przykładem jest sam NPD, który najpierw chce usunąć wszystkich pośredników w relacji człowieka do Boga, ale zaraz potem sam zajmuje ich miejsce, spełniając większość warunków „świątynnego modelu religijności”, wcześniej gorliwie zwalczanego. „Chrześcijaństwo światowe” jest wyrażeniem pejoratywnym, opartym na przeciwstawieniu wspólnoty uczniów Jezusa światu (por. np. J 14,27; 1 Kor 1.20; 2,12; Jk 4,4). Oznacza uwikłanie w istniejące systemy społeczno-kulturowe i „umacnianie ludzi w infantylnych postawach religijnych” (NPD 5). Nietrudno domyślić się, że przedstawicielami takiego „chrześcijaństwa światowego” są wszystkie Kościoły instytucjonalne, choć ze względu na dominujący w Polsce rzymski katolicyzm posłużono się przykładem obyczajowości katolickiej, aby zobrazować tezę o „umacnianiu infantylnych postaw religijnych”:

Wiele osób – bez wątplenia szczerze pragnących zbliżenia się do Boga Prawdziwego [ortografia oryginalna] [...], w sprawach wiary zachowuje się po prostu dziecinnie – jakby w procesie poznawania Chrystusa nigdy nie wyszli poza żłobek czy przedszkole. Widoczne jest to choćby w języku, kiedy poważni ludzie mówią o „bozi” albo praktykują behawioralne formy, jakich nauczyli się podczas przygotowań do swej pierwszej komunii (NPD 6).

Później odpowiedzialnością za brak integralności pomiędzy życiem i edukacją świecką a życiem i edukacją religijną obarczani są duchowni różnych denominacji, którzy sami okazują się niedojrzali: „Ten brak integralności osobowej można spotkać niestety w każdym środowisku – nawet wśród duszpasterzy niemal każdej denominacji” (NPD 6).

Redakcja NPD postanowiła zatem zagospodarować grupę „zwykłych Polaków, którzy wskutek różnych okoliczności nie są aktualnie otoczeni opieką jakiegokolwiek kościoła [ortografia oryginalna] czy wspólnoty wiary” (NPD 17), zdając sobie jednocześnie sprawę, że wiele proponowanych rozwiązań

translatorskich oraz interpretacyjnych może nie uzyskać powszechnej akceptacji „szczególnie w środowiskach o tradycyjnej religijności”. Nie wyjaśniono, co kryje się pod pojęciem „tradycyjna religijność”. Można się tylko domyslać, że wiąże się ona *a priori* z Kościołami instytucjonalnymi. Ale – jak jeszcze raz z naciskiem podkreśla Redakcja – „nie do tych kręgów adresowany jest przekład NPD” (NPD 31), ponieważ wpisują się one w „chrześcijaństwo światowe”. NPD ma natomiast kształtować chrześcijan biblijnych.

Z powyższej analizy *Wyjaśnienia metodologicznego NPD*, przypisów i hasła w *Komentarzu NPD* można już próbować wyciągać wnioski odnośnie do wizji „biblijnego chrześcijaństwa” promowanej przez Redakcję. Na pewno jest to wizja alternatywna i konfrontacyjna w stosunku do Kościołów instytucjonalnych, odrzucająca zarówno tradycję katolicką, jak i prawosławną czy ewangelicką w tłumaczeniu oraz interpretacji Pisma św. Redakcja wyraźnie preferuje literalne odczytywanie tekstu, choć sama słusznie przestrzega przed literalizmem, zwanym tu tekstualizmem, który „popycha do niewolniczego, wręcz bezdusznego trzymania się litery Słowa [pisownia oryginalna], co prowadzi najczęściej do paraliżującego dogmatyzmu i formalizmu religijnego” (NPD 22–23). Afirmowana kontekstualność ogranicza się tylko do odczytywania pojedynczych wierszy w „świecie bezpośredniego kontekstu, a akapitów w kontekście całej księgi” (NPD 1175). Oczywiście, zasada jest słuszna, ale kontekstualności nie można ograniczać do samego tekstu, należy ją rozciągnąć na elementy pozatekstowe warunkujące taką, a nie inną postać tekstu.

Literalizm przypisów i *Komentarza NPD* przekłada się na próbę transpozycji obyczajowości i kultury I wieku na współczesne warunki, choć w wyłożonych w NPD zasadach hermeneutycznych pojawia się punkt pozwalający zastosować metody historyczno-krytyczne do interpretacji tekstu: „Pamiętaj, że przesłanie tekstu dotyczy przede wszystkim jego pierwotnych adresatów” (NPD 1175). Literalizm i brak refleksji historyczno-krytycznej widać bardzo wyraźnie w postulatach utrzymania przywódczej roli mężczyzn nie tylko we wspólnotach kościelnych, ale również w rodzinach. Model partnerski jest *a priori* negowany jako „niebiblijny”. Wydaje się jednak, że czasem nawet Redakcja obawia się własnego fundamentalizmu i jego tragicznych skutków. Wprowadza wtedy, zwłaszcza w przypisach, łagodzące ów fundamentalizm dopowiedzenia oparte na „hermeneutyce zdrowego rozsądku”: „Podchodź do tekstu rozumnie. Stosuj zdrowy rozsądek. Życiowe doświadczenie może też być pomocne” (NPD 1175). Tak jest np. w przypadku komentarza do 1 P 3,2–6, gdzie uległość i podporządkowanie kobiet mężczyznom (żon mężom) nie jest absolutyzowane, lecz ograniczane do „zdrowych” relacji: „[autor listu] nie zaleca akceptacji toksycznych lub wyniszczających relacji, w tym przemocy domowej

lub fizycznego czy psychicznego prześladowania” (NPD 920). Dalsze rozważania sprawiają wrażenie cytatów z ulotki Niebieskiej Linii:

Relacje z osobami psychopatycznymi (w tym ludźmi o profilu narcystycznym) zwykle wprowadzają potężny zamęt w procesach myślowych ich ofiar, pozabiając te ofiary trzeźwego myślenia, co często prowadzi do spolaryzowanego odczytywania pojedynczych wersetów bez ich pełnego i kontekstowego rozumienia w perspektywie generalnego przesłania biblijnego (NPD 920).

Za przykład literalizmu i fundamentalizmu może też służyć zastosowana we wstępach do poszczególnych ksiąg chronologia. Od razu trzeba zaznaczyć, że nie jest ona do końca konsekwentna i w przypadku nowotestamentowej epistolografii pomija współczesne ustalenia biblistyczne. Apostołowi Pawłowi przypisywanych jest 13 tekstów, bez rozróżnienia na listy proto- i deuteropaulińskie. To sprawia, że ustalenie ich datowania trzeba było ograniczyć czasowo do roku 67. Redakcja nie zna pojęcia starożytnej pseudonimii oraz nie uwzględnia szkół czy kręgów uczniów apostoelskich i dlatego listy katolickie przypisuje Jakubowi, Piotrowi, Janowi i Judzie. Podobnie jak w przypadku *Corpus Paulinum* wiąże się to nie tylko z wczesnym ich datowaniem, ale też datowaniem według kolejności kanonicznej. I tak np. Drugi List Piotra miałby powstać w latach 66–67 przed Listem Judy napisanym według Redakcji NPD w latach 67–69. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewne kuriozum, które pojawia się przy próbie ustalenia daty powstania Listu Jakuba. Zarówno we wstępie do tego pisma, jak i w komentarzu Redakcja podaje, że list został napisany w latach 60–62 (NPD 892). Ale we wstępie rozwija tę koncepcję i stwierdza, że pismo powstało ok. 15 lat po zmartwychwstaniu Chrystusa (NPD 893). Zmartwychwstanie Jezusa tradycyjnie datuje się na 30/33 rok. Rachuba wydaje się więc dość prosta: $30-33 + 15 = 45-48$, ale niezgodna z poprzednimi danymi. Być może tę najwcześniejszą datację wprowadzono, aby uprawdopodobnić fałszywe twierdzenie, że w czasach powstawania listu „lokalne kościoły składały się jedynie z nawróconych Żydów” (893)?

Wydaje się, że to wczesne datowanie oraz niechęć – wbrew deklaracjom z *Wyjaśnienia metodologicznego* – do sięgania po ustalenia współczesnej biblistyki jest również elementem konfrontacji z „chrześcijaństwem światowym”, które ulega różnym teoriom, hipotezom, modom metodologicznym i egzegetycznym. Wiadomo bowiem, że Biblie używane najczęściej w polskich Kościołach katolickich, prawosławnych i ewangelickich (Biblia Tysiąclecia, Biblia paulistów, Biblia ekumeniczna) we wstępach do poszczególnych ksiąg zawierają dużo więcej uwag krytycznych odnośnie do autorstwa i daty powstania tekstów.

Podsumowując, należy stwierdzić, że NPD, zgodnie z deklaracją Redakcji, nie jest przeznaczony do użytkowania przez osoby identyfikujące się z istniejącymi Kościołami instytucjonalnymi. Adresatami są osoby dystansujące się od tych wspólnot i zniechęcone do nich z różnych powodów. NPD zdaje się utwierdzać odbiorców w tym dystansie i niechęci poprzez konfrontację swojej wizji „chrześcijaństwa biblijnego” – fundamentalistycznego, opartego na literalnym odczycie tekstu biblijnego, ekskluzywnego, wrogo nastawionego do istniejących i wciąż rozwijających się tradycji interpretacyjnych, z „chrześcijaństwem światowym” sięgającym do tych tradycji i wykorzystującym nowoczesne narzędzia i metody egzegetyczne do lepszego zrozumienia przesłania tekstu.

Błędy merytoryczne i faktograficzne

Z przykrością należy odnotować, że do tekstu publikacji wkradły się liczne błędy merytoryczne oraz nieznajdujące potwierdzenia informacje. Wprawdzie Redaktorzy NPD uprzedzają, że ich komentarze „mają charakter popularno-informacyjny, a nie naukowo-dogmatyczny” (NPD 16), jakby chcieli pewien poziom nieścisłości z góry usprawiedliwić, jednak niektóre błędy, zwłaszcza z zakresu przekładu, są dyskwalifikujące. Już na początku publikacji, w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD* dotyczących metod tłumaczenia, w zdaniu „Słowo, które Bóg przez wieki kierował do ludzi, było początkowo Słowem mówionym [ortografia oryginalna] (hebr. Rhema – por. Hbr 1,1-2), przekazywanym ustnie, a spisany dopiero po pewnym czasie” (NPD 19) zaskakuje informacja, że *rhēma* jest rzeczownikiem hebrajskim, który można odnaleźć w początkowych wersetach Listu do Hebrajczyków (rzeczywiście formę *rhēmati* możemy odnaleźć, ale dopiero w Hbr 1,3; można przy okazji zastanawiać się, czy fraza *ferōn te ta panta tō(i) rhēmati tēs dynamēōs autou* jest słusznie przetłumaczona jako „wcielone Słowo Boga podtrzymujące wszystko potęgą swej oczyszczającej z grzechów mocy”). Ten sam błąd pojawia się jeszcze w przypisie 4 do 2 Tes 2,8 – „Dośl. «tchnieniem wychodzącym z Jego ust» – jest to klasyczny hebraizm opisujący słowo mówione (hebr. *rhema*), a szczególnie słowo wypowiedane przez Boga” (NPD 796), gdzie oprócz niewłaściwego przypisania języka zastanawia jeszcze użycie terminu „hebraizm”. *Wielki słownik języka polskiego* definiuje ten termin jako „wyraz, zwrot lub konstrukcja składniowa przejęte z języka hebrajskiego lub na nim wzorowane”⁶⁹. Klasyczny hebraizm

⁶⁹ Por. *Hebraizm*, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/109759/hebraizm> [dostęp: 15.01.2023].

byłby zapożyczeniem z języka hebrajskiego, jednak *rhēma* nie jest słowem hebrajskim, tylko greckim, co zresztą tłumacze niekonsekwentnie uznają w innych przypisach⁷⁰. Wzorowanie natomiast na języku hebrajskim występuje wtedy, gdy omawiany transland – jak podaje *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* – jest tłumaczony na przykład jako „sprawa” czy „rzecz” na wzór hebrajskiego *dābār* (WSGP „Jako hebraizm: sprawa, rzecz, wydarzenie: Mt 18,16; Łk 1,37.65; 2,15.19.51; Dz 5,32; 10,37; 13,42; 2 Kor 13,1”)⁷¹. Jak widzimy, w 2 Tes 2,8 Autorzy przekładu tłumaczą *rhēma* jako „słowo”. Podobnie jest w Dz 5,32, choć inne przekłady stosują tam ekwiwalent „rzecz” lub domyślnie „wydarzenie” (NPD: „W pełni zaświadczaemy o prawdziwości tych słów!”, BW: „A my jesteśmy świadkami tych rzeczy”, BT: „Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy Mu są posłuszni”).

Podobny błąd niewłaściwej identyfikacji języka widoczny jest na stronie 20: „Takich tłumaczy zwano meturgemanami (hebr. *meturgemanim*), a zakres i formę ich służby regulowały drobiazgowo przepisy synagogałne”. Przypisuje się tu hebrajskie pochodzenie słowa, które jest z innego języka, tym razem aramejskiego. Do tej samej grupy nieścisłości zaliczyć też można notkę: „Gr. *synagoge* – słowo to jest pochodzenia hebrajskiego (od hebr. *qahal*)” (Łk 20:46; przyp. 5, NPD 335), sugerującą, że greckie słowo jest etymologicznie związane z hebrajskim.

Błędem merytorycznym, szczególnie zadziwiającym we wstępie o metodach przekładu, będzie również tłumaczenie imienia Boga za pomocą zaimka względnego „jaki”: „[...] On sam, zapytany przez Mojżesza o imię, odpowiedział w sposób opisowy: JESTEM, JAKI JESTEM (por. hebr. EHJE ASZER

⁷⁰ Por. inne fragmenty zawierające rzeczownik *rhēma* (warto zwrócić uwagę na niekonsekwentną pisownię wielką i małą literą): „[...] kluczowym wyrazem tutaj użytym jest gr. *Rhema* (Słowo mówione, tzn. wyrażane w dynamiczny sposób). Apostoł podkreślił w ten sposób żywe oddziaływanie Bożego przekazu na słuchacza” (Rz 10,17; NDP, przyp. 9, s. 596); „I chociaż w przekładzie na język polski w tekstach Pawła i Jana używany jest wyraz «Słowo», to jednak po grecku Paweł użył (w wersetach 17 i 18) określenia *Rhema* (Słowo wyrażane w dynamiczny sposób), a Jan określenia Logos (Słowo jako nośnik sensu i treści – w wersetach 1 i 14 w J 1)” (Rz 10,6; NDP, przyp. 5, s. 595); „I chociaż w przekładzie na język polski w tekstach Pawła i Jana używany jest wyraz «Słowo», to jednak po grecku Paweł użył (w wersetach 17 i 18) określenia *Rhema* (Słowo wyrażane w dynamiczny sposób), a Jan określenia Logos (Słowo jako nośnik sensu i treści – w wersetach 1 i 14 w J 1)” (Rz 10,6; NDP, przyp. 5, s. 595); „Od gr. *rhema* – «słowo» mówione (wypowiadane dynamicznie)” (Dz 5,20; NDP przyp. 4, s. 477); z nieco zaskakującą uwagą dotyczącą poprawności zapisu: „Dośl. «słowa» (wypowiedziane) – gr. *hremata* (l. mn. od *hrema*, co inni zapisują w mniej poprawny sposób *rhema*). Rzeczownik ten oznacza ciąg wypowiadanych słów połączonych w myśl (zdanie) i pochodzi od czasownika *hreo* (w formie wydłużonej *ereo*), które literalnie opisuje «wydawanie z siebie mowy»” (J 17,8; NDP, przyp. 5, s. 438).

⁷¹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt.

EHJE)” (NPD 19–20). W innym miejscu natomiast Autorzy zdecydowali się na zaimiek względny „kim”: „Gr. EGO EIMI – jest to greckie tłumaczenie hebrajskiego EHJE ASZER EHJE (JESTEM, KIM JESTEM)” (Mk 13,6, przypis 5, NPD 217), choć oba tłumaczenia, pomijając niespójność, nie odpowiadają przyjętemu znaczeniu zaimka względnego *ášer*. Innym problemem związanym z imieniem Boga jest błędne przypisanie samogłosek do tetragramu. W hasło „Imię Boga” Redaktorzy zamieścili następującą informację:

Masoreci (grupa żydowskich znawców Tory) między VI a XI w. stworzyli dla alfabetu hebrajskiego system zapisu samogłosek. Wtedy pojawiły się pierwsze połączenia *JHWH* z samogłoskami – albo ze słowa (a) *Elohim* (325 wystąpień), co zaowocowało słowem „Jehowa” (JeHoWaH – tę wersję wymyślił w roku 1303 Porchetus a Salvaticis), a po polsku można interpretować jako „Pan BÓG” lub „BÓG Panujący” – albo ze słowa (b) *Adonai* (6525 wystąpień), co zaowocowało słowem „Jahwe” (JaHWeH), które można interpretować jako „PAN Bóg” lub „PAN, Który Jest Bogiem” (NPD 1177).

W rzeczywistości jest odwrotnie – to rekonstruowana wymowa „Jehowa” wynika z nałożenia samogłosek z rzeczownika „Adonai” (*szewa* złożone, *hōlem* i *qāmeš*; *szewa* złożone pod zwykłą spółgłoską staje się *szewa* prostym, stąd w transkrypcji pierwsze „a” z „Adonai” zamienia się w „e” w „Jehowa”) ⁷².

Autorzy tłumaczenia NPD wprowadzają do wyjaśnień, przypisów i komentarzy informacje niepotwierdzone, nieściśle, chciałoby się wierzyć, że tylko nam nieznane, a stosowne odniesienie do wiarygodnych źródeł rozwiałyby wątpliwości. *Wyjaśnienia metodologiczne NPD* zawierają przykładowo taką wzmiankę o aramejskim: „Mniej więcej tysiąc lat przed Chrystusem język aramejski stał się uniwersalnym narzędziem komunikowania się zwykłych ludzi od Indii aż po północno-zachodnie wybrzeże Afryki” (NPD 20). Zarysowany zasięg terytorialny jest nieuzasadniony. Podobnie hasło „Greka *koinē*” zawiera niezajdującą nigdzie potwierdzenia informację, że „*Koinē* to uproszczona i przemodelowana wersja klasycznego języka starogreckiego. Została ona stworzona sztucznie przez Aleksandra Macedońskiego na użytek jego armii, w której służyli żołnierze o różnym pochodzeniu etnicznym i różnych językach narodowych” (NPD 1169).

⁷² Por. *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids 1974, s. 501; por. *Jehovah*, [w:] Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Jehovah-2108642>; oraz *Jehovah (Yahweh)*, [w:] New Advent, <https://www.newadvent.org/cathen/08329a.htm> [dostęp: 25.01.2023].

Niektóre objaśnienia prowadzić mogą czytelnika do niewłaściwego zrozumienia omawianego zagadnienia. W haśle „Targumy” czytamy, że:

W synagogach teksty święte odczytywano w języku hebrajskim, ale prezentowano również ich przekład i interpretację w języku aramejskim. [...] Naturalną częścią tego procesu było wstawianie do tłumaczonego tekstu rozszerzeń i uzupełnień. [...] W czasach apostołskich rolę podobną do *Targumów* spełniała → *Septuaginta* – przekład Biblii hebrajskiej na język grecki. Udostępniła ona tekst Biblii hebrajskiej nie tylko zhellenizowanym Żydom, ale i całemu greckojęzycznemu światu (NPD 1348–1349).

Sekwencja zdań sugeruje, że Septuaginta spełniała dwie funkcje: wyjaśniała tekst hebrajski tak jak targumy za pomocą „rozszerzeń i uzupełnień” i umożliwiała poznanie Biblii hebrajskiej greckojęzycznym czytelnikom. Jak wiemy, w przeciwieństwie do targumów Septuaginta była traktowana jako przekład, a część ksiąg, np. Tora, tłumaczona była bardzo wiernie wobec oryginału. Uznaje się, że Księga Rodzaju „leksykalnie i syntaktycznie jest [...] ścisłym i dokładnym odpowiednikiem jej tekstu źródłowego”⁷³, wręcz „niewolniczo wierny[m] hebrajskiemu tekstowi”⁷⁴, a księgą, która zawiera *de facto* dodatki, jest Księga Hioba⁷⁵. Absolutnym błędem jest również stwierdzenie z hasła o LXX, że „ok. 40% cytatów z Biblii Hebrajskiej, jakie znajdują się w NT, ma brzmienie według Septuaginty” (NPD 1329), gdy na ogół badacze podają, że ponad 90% to cytaty z ST w wersji Biblii greckiej⁷⁶.

Odrębnym zagadnieniem jest kwestia oryginalnej pisowni. Wiele słów jest arbitralnie pisanych wielką literą, a nawet samymi kapitalikami, według własnych interpretacji Redakcji, na przykład:

słowo „życie” oznacza obecną, cielesną rzeczywistość fizycznej egzystencji (gr. *bios*), natomiast „Życie” (gr. *Dzoe*) odnosi się do odwiecznej i nieskończonej rzeczywistości istnienia Boga [...]. Podobnie jest ze słowem „śmierć”, które w NPD oznacza koniec fizycznego istnienia w tym cielesie, podczas gdy „Śmierć” odnosi się do całkowitego, wiecznego oddzielenia od Boga [...]. Życie i Śmierć

⁷³ Za: B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju w Septuagincie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 103.

⁷⁴ B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 103.

⁷⁵ Por. B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 103.

⁷⁶ Zob. L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody MA, s. xvii, 123.

(zapisane wielkimi literami) są więc dwoma przeciwstawnymi sobie wiecznymi stanami (NPD 29).

Takie rozwiązanie może być uznane przez wielu czytelników za ciekawe, jednak zdecydowanie jest wbrew polskim normom ortograficznym.

Zastrzeżenia natury merytorycznej należy zgłosić również do komentarza do Ap 1,10. Pojawia się tam termin *hē kyriakē hēmera* (dosł. 'Pański dzień'). NPD tłumaczy: „pewnego dnia” i dodaje przypis:

Dosł. 'w dniu pańskim' – najprawdopodobniej chodzi o dzień, w którym cesarz Domicjan żądał od obywateli Cesarstwa Rzymskiego wyznania, że to on jest „panem i bogiem” (*dominus et deus*). Odnoszenie tego do niedzieli nie ma żadnego uzasadnienia, gdyż jako święto chrześcijańskie (i dzień wolny od pracy) ustanowił ją dopiero w roku 321 n.e. cesarz Konstantyn. Co prawda wcześniej chrześcijanie zbierali się w pierwszy dzień po szabacie w celu czytania Bożego Słowa, sprawowania *agapy* i wielbienia Chrystusa, jednak w tym czasie, jak opisuje to Justyn Męczennik w swej *Pierwszej Apologii* (napisanej ok. roku 155 n.e. dla cesarza Antonina Piusa), dzień ten był wtedy ciągle jeszcze zwany Dniem Stońca jako spuścizna rzymskiego kultu Stońca lub Mitry. Prawdopodobnie z tej pogańskiej tradycji pochodzi angielska nazwa niedzieli *Sunday* oraz niemiecka *Sonntag*, podczas gdy rosyjska *Woskresienije* (Zmartwychwstanie) nawiązuje do chrześcijańskiego przesłania święta. Niektórzy interpretatorzy identyfikują ten dzień z szabatem.

Z punktu widzenia gramatyki greckiej niepoprawny jest przekład zwrotu, w którym znajduje się rodzajnik określony, przez „pewnego dnia”. Zastosowanie rodzajnika określonego oznacza, że czytelnik wie, o jaki dzień chodzi. Nie jest to więc „pewien dzień”, ale raczej dzień szczególny, znany i dokładnie identyfikowany przez czytelnika.

Ponownie czytelnik wyczuwa, że Redakcja NPD podążając za wyznaczoną sobie linią ideologiczną (biblijne, nieinstytucyjne chrześcijaństwo *versus* religia i świątynny model religijności), stara się za wszelką cenę uniknąć skojarzeń zwrotu *en tē(i) kyriakē(i) hēmera(i)* („w Pańskim dniu”) z instytucją świętowania niedzieli i w tym celu poszukuje użytecznych argumentów.

W tej nocie cieszy to, że Redakcja NPD odwołuje się do dzieł pozabiblijnych z pierwszych wieków chrześcijaństwa (św. Justyn Męczennik [ok. 100–między 163 a 167]), uznając ich historyczną wartość jako argumentu w dyskusji wokół interpretacji tekstu NT. Warto więc podążać tym śladem. Otóż zachowały się jeszcze starsze pisma chrześcijan niż *Pierwsza Apologia*. Najstarszym z nich jest

Nauka dwunastu Apostołów znana jako *Didache*, które choć do kanonu⁷⁷ nie weszło, posiadało ogromny autorytet wśród chrześcijan, znajdowało się nawet na niektórych wykazach ksiąg NT (np. w kanonie Klemensa Aleksandryjskiego). W *Didache* 14,1 czytamy: „W Pańskim [dniu] (gr. *kata kyriakēn de kyriou*)⁷⁸, gromadząc się razem, łamcie chleb (*klasate arton*) i składajcie dziękczynienie (*eucharistēsate*) po wyznaniu grzechów waszych, aby wasza ofiara (*thysia*) była czysta” (przekład własny, RP). Przyimek *kata* z biernikiem tłumaczy się w sensie czasowym dystrybutywnie: „każdego Pańskiego dnia” lub „w Pański dzień” (w znaczeniu: każdego Pańskiego dnia; podobnie jak w Dz 17,11; 1 Kor 16,2). Anna Świderkówna przełożyła na język polski jako: „W dniu Pana, w niedzielę”. Warto również zauważyć, że łamanie chleba (*klasate arton*) i dziękczynienie (*eucharistēsate*) w rozumieniu autora *Didache* – reprezentanta najwcześniejszego okresu historii chrześcijaństwa nie są zwykłym posiłkiem, agapą, jak chce NPD (Dz 2,46; 20,7; komentarz do Ap 1,10), ale posiadają wymiar ofiarniczy (*thysia*).

Kolejne źródło, tym razem list św. Ignacego z Antiochii (ok. 30–ok. 107) do Magnezjan, podaje: „Tak więc nawet ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański (gr. *kata kyriakēn dzōntes*)⁷⁹, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie weszło jak słońce” (9,1).

Następne starożytne źródło, apokryficzna Ewangelia św. Piotra datowana na ok. połowę II wieku (a więc na okres, z którego pochodzi *Pierwsza Apologia* św. Justyna Męczennika), którą traktujemy jako źródło historyczne, wyraźnie używa określenia *hē kyriakē* na określenie dnia zmartwychwstania, czyli niedzieli:

⁷⁷ Zob. W. Kania, *Didache*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, s. 1302–1303; *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, seria: *Biblioteka Ojców Kościoła* 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 25–40.

⁷⁸ W tym miejscu znajduje się pewna trudność pod względem krytyki tekstu. Wydaje się, że tekst w procesie ręcznego przepisywania został uszkodzony i w dosłownym przekładzie brzmi: „w Pański zaś Pana”. Badacze i tłumacze są zgodni, że kopista musiał opuścić tu słowo *hēmeran* ‘dzień’. Zauważmy, że przymiotnik *kyriakēn* jest w tym samym rodzaju (żeńskim) co słowo *hēmera* ‘dzień’. Rozwiązanie tego problemu utrudnia fakt, że *Didache* zachowało się tylko w jednym rękopisie.

⁷⁹ W tym miejscu tekst jedyne go greckiego rękopisu z tym listem jest uszkodzony. Tekst grecki brzmi dosłownie: „ale [każdy] Pański życia”. Badacze starożytnych tekstów posługując się zasadami krytyki tekstu, naprawiają ten błąd i tłumaczą jak wyżej. Zachował się łaciński przekład tego tekstu, który ma w tym miejscu tak, jak podaliśmy wyżej (zob. *Ignatius to the Magnesians*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-magnesians-roberts.html> [dostęp: 25.02.2023]).

Ale w nocy, gdy świtał dzień Pański (*hē kyriakē*), a grobu strzegły straże kolejno po dwóch, odezwał się wielki głos w niebie, i ujrzeli, jak otwarto się niebo i dwu mężów zstąpiło stamtąd odzianych wielkim blaskiem i zbliżyło się do grobu, a ów kamień, który zamykał wejście, stoczywszy się sam odsunął się na bok, grób się otworzył i obydwaj młodzieńcy weszli doń. [...] W dniu Pańskim o świcie (*orthou de tēs kyriakēs*) Maria Magdalena, uczennica Pana [...] (9,35-37; 10,50)⁸⁰.

Okolo 170 roku n.e., a więc zaledwie kilka lat po śmierci św. Justyna Męczennika, Dionizy biskup Koryntu (zm. ok. 170) napisał list do papieża Sotera (ok. 166–174) i do kościoła w Rzymie. Fragmenty tego listu cytuje historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei (ok. 264–ok. 340): „Dzisiaj obchodziliśmy święty dzień Pański (*kyriakē hagia hēmera*) i czytaliśmy List Wasz, a będziemy go ku zbudowaniu naszemu zawsze odczytywali [...]”⁸¹.

Jak wynika z tych źródeł, chrześcijanie w I i II wieku znali taką instytucję jak dzień Pański. Był to dla nich ten dzień tygodnia, w którym Jezus zmarł i zmartwychwstał (pierwszy po szabacie). W tym dniu gromadzili się i sprawowali Eucharystię. Był on nazywany *hē kyriakē hēmera* („Pański dzień”), *kyriakē hagia hēmera* („Pański święty dzień”) lub po prostu *hē kyriakē* („Pański”). Zauważmy, że wyrażenie *hē kyriakē* został ukute jako termin techniczny na oznaczenie funkcjonującej już instytucji niedzieli. Słowo *kyriakē* jest bowiem przymiotnikiem, który został tu urzeczownikowiony (przez używanie z rodzajnikiem) i był używany jako nazwa własna niedzieli. Nie może dziwić użycie przez św. Justyna pogańskiej nazwy dnia Pańskiego (Dzień Słońca), na co powołuje się Redakcja NPD, skoro adresował on swoją apologię do cesarza. Brał zapewne pod uwagę także popularne użycie przymiotnika *kyriakos*, które odnoszono do rzeczywistości imperialnych.

W kontekście świętowania niedzieli warto jeszcze zwrócić uwagę na niekonsekwencję w tłumaczeniu tych samych zwrotów. Greckie wyrażenie *tē(i) de mia(i) tōn sabbatōn* w J 20,1 przetłumaczono przez „Pierwszego poranka po szabacie” (NPD) i dodano przypis: „Według naszej rachuby dni tygodnia – w niedzielę”. Prawie identyczny zwrot (*en de tē(i) de mia(i) tōn sabbatōn*) w Dz 20,7, gdzie jest mowa o świętowaniu przez chrześcijan epoki NT pierwszego dnia po szabacie, przełożono w NPD przez „w szabat”, dodając naiwny komentarz, że liczebnik

⁸⁰ Tekst zob. Apologetyka, <https://www.apologetyka.info/inne-tematy/harmonie-biblijne/ewangelia-piotra-a-ewangelie-kanoniczne,1474.htm#Zmartwychwstanie> [dostęp: 4.03.2023].

⁸¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, seria: *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924, IV,23,11 (s. 183). Zob. też Dionysius of Corinth, *Fragments from a Letter to the Roman Church*, <https://www.earlychristianwritings.com/text/dionysius.html> [dostęp: 25.02.2023].

„pierwszy” należy rozumieć jako pierwszy szabat po przybyciu Pawła do Troady (NPD 533) – ciekawa niekonsekwencja. Widać wyraźnie, że Redakcja NPD miała jakąś awersję do niedzieli jako świętego dnia pierwszych chrześcijan.

Błędne, nieadekwatne lub niekonsekwentne translaty

Przy analizie przekładu najważniejszym elementem jest ocena przykładowych rozwiązań translatorskich. Część takich rozwiązań została już przedstawiona w poprzednich punktach recenzji, np. ekwiwalenty do takich terminów i określeń jak *euaggelion*, *hē kainē diathēkē*, *apostolos* jako „wysłannik”, *rhēma* czy zaimek względny *āšer*. Przyjrzyjmy się jeszcze Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa oraz kluczowym terminom nowotestamentowym związanym z Nowym Przymierzem i Wieczerzą Pańską (Eucharystią).

W Ewangelii Dzieciństwa nieścisłości w tłumaczeniu wydają się korelować z niechęcią wobec tradycyjnych tłumaczeń wyznaniowych. „Zanim jednak odbyło się ich wesele i zamieszkali razem” (NPD 125) to typowy przypadek wpisywania do tłumaczenia własnego wyobrażenia o rzeczywistości (a miało tego nie być w NPD, jeśli wierzyć deklaracjom podanym we wstępie). Otóż w rzeczywistości uczta weselna mogła mieć miejsce zarówno przy pierwszym (*erusin*), jak i przy drugim etapie (*nissuin*) zawierania małżeństwa. Skrót myślowe, często spotykane w literaturze, a zwłaszcza w kaznodziejskich opracowaniach, niestety wprowadziły anonimowych autorów w błąd, a oni wpisali ten swój błąd do tekstu tłumaczenia, mającego być dynamicznym i wywoływać reakcje u czytelnika.

Analogiczny problem pojawia się w zdaniu „Józef – jej oblubieniec* – postanowił rozwieść się z nią po kryjomu” (NPD 125). Jeśli rzeczywiście pojęcie „narzeczony” użyte „na opisanie sytuacji prawnej młodych ludzi po pierwszym etapie małżeństwa nie byłoby dokładne, bowiem legalnie byli już mężem i żoną”, to podobnie nie pasuje „oblubieniec”. W rzeczywistości, gdyby anonimowi autorzy byli konsekwentni, to normalnie przetłumaczyliby słowo *anēr* jako „mąż, małżonek”, gdyż legalnie Józef był już mężem Maryi (jak stwierdzono w przypisie).

W przypisie brzmiącym: „Zgodnie z Prawem Mojżeszowym za domniemaną zdradę małżeńską Marii groziło nie tylko uznanie jej za nierządnicę, ale nawet publiczne ukamienowanie” pojawia się oczywista nieprawda: Prawo Mojżeszowe nie uznawało za nierządnicę kobiety, która zdradziła męża. Publiczne ukamienowanie nie było przewidziane „nawet”, to była normalnie przepisana w Prawie kara za cudzołóstwo (Kpł 20,20).

Przyjrzyjmy się też przykładowi tłumaczenia spójnika w Mt 1,25. Jako argument przeciw dziewictwu Maryi często wysuwa się cytata o tym, że Józef „[jednak] nie współżył z nią do czasu, aż porodziła Syna, którego nazwał imieniem Jezus” (Mt 1,25), sugerując, iż po narodzeniu Jezusa mogło dochodzić do zbliżeń między małżonkami. W komentarzu NPD do tego wersu czytamy: „Ta fraza wyraźnie sugeruje, że Józef i Maryja już po narodzeniu Jezusa podjęli współżycie jako małżeństwo. Zgodnie ze świadectwem biblijnym i tradycją żydowską współżycie seksualne w małżeństwie jest wielkim błogosławieństwem danym ludziom przez Boga, a nie grzechem. Grzechem jest cudzołóstwo (gr. *moicheia*)”. Po pierwsze rodzi się pytanie, skąd w ogóle pomysł, że współżycie małżeńskie jest grzechem? Czy anonimowi tłumacze NPD wyczytali to gdzieś w tej (lub innej) perykopie? Dlaczego o tym wspominają? Po co odnosić się do czegoś, czego po prostu nie ma w tekście, sugerując tym samym, że ktokolwiek twierdzi, że współżycie w małżeństwie jest grzechem? A jeśli już taka sugestia się pojawia, czy nie należałoby wskazać, kto tak twierdzi?

Po drugie – i ważniejsze – termin „aż” (gr. *heos*) bywa używany w Biblii w kontekstach, które wykluczają taką interpretację. Przytoczmy tylko dwa przykłady: „Mikal, córka Saula, była bezdzietna aż (gr. *heos*) do czasu swej śmierci” (LXX: 1 Sm 6,23) oraz „Odtąd już Samuel nie zobaczył Saula, aż (gr. *heos*) do czasu swej śmierci” (1 Sm 15,35). Trudno przypuścić, aby po swej śmierci córka Saula urodziła dzieci, a Samuel fizycznie zobaczył Saula. Badacze języka greckiego, na których podręcznikach wychowały się całe pokolenia biblistów katolickich i protestanckich, wyraźnie stwierdzają, że grecki termin *heos* wcale nie oznacza zmiany czynności opisywanej przez czasownik po wskazanym czasie⁸²; inaczej mówiąc, brak współżycia Józefa i Maryi przed narodzeniem Jezusa wcale nie oznacza zmiany sytuacji po Jego narodzeniu.

Przejdźmy do opisu Ostatniej Wieczerzy. W Łk 22,19–20 oraz 1 Kor 11,23–25 znajdujemy trzy problematyczne propozycje przekładu. Pierwsza dotyczy tłumaczenia czasownika *klaō*, druga dotyczy *anamnēsis* i trzecia – kielicha Nowego Przymierza. Pierwszy transland tłumaczony jest w dotychczasowych przekładach czasownikiem „łamać”⁸³, drugi rzeczownikami „pamiętka”, „przypomnienie”, „wspomnienie”, zaś *potērion* tłumaczone jest w polskich Bibliach zazwyczaj jako „kielich”, rzadziej „kubek” lub „czasza”. W NPD czytamy:

⁸² „[...] *until (the time when)* but not excluding continuation of action beyond the time indicated”; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1996, s. 2. Zob. także: M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Roma 2014, s. 17.

⁸³ Por. Biblie Polskie, http://bibliepolskie.pl/zzteksty_vers_por.php [dostęp: 12.02.2023].

Potem wziął chleb i po dziękczynnej modlitwie porozrywał go na kawałki i rozdzielając między uczniów, powiedział: – Oto moje ciało [tak zostanie rozdarte i] za was wydane. Wy zaś wydajcie owoc trwania we mnie! Później – już po wieczerzy – wznosząc toast, powiedział: Wznoszę ten toast za Nowe Przymierze, które zostanie zapieczętowane przelaniem mojej krwi za was (Łk 22,19–21; NPD 341)

oraz

To bowiem, co wam przekazałem, otrzymałem od PANA, a mianowicie, że Jezus, nasz PAN, tej nocy, której był wydany, wziął chleb i złożonywszy dziękczynienie, porozrywał go na kawałki i rozdając je uczniom, powiedział: „Tak właśnie moje ciało zostanie za was rozdarte. Podobnie i wy, dzielcie się chlebem, trwając we mnie”. A po spożyciu wieczerzy wziął kielich i powiedział: „Oto wznoszę toast za Nowe Przymierze, które zostanie zapieczętowane moją krwią. Ilekroć zatem po moim odejściu będziecie się gromadzić, czyńcie to samo, w jedności trwając we mnie” (1 Kor 11,23–24; NPD 651–652).

Propozycja używania w pierwszym przypadku czasownika „rozdziarać” i jego form pochodnych może wydawać się akceptowalna, jednak w kontekście Święta Przaśników trzeba mieć na uwadze, że chleb bez zakwasu był wypiekany w specjalny sposób. To drożdże (zakwas) powodują, że chleb staje się miękki i można go rozrywać, zaś bez zakwasu można upiec jedynie cienkie placki, które wysychają i dają się tylko łamać (można sprawdzić, kupując dostępne w marketach mace). Słów „Tak właśnie moje ciało zostanie za was rozdarte” Pan Jezus nie mógł wypowiedzieć, ponieważ wiedział, że nie będzie Jego ciało rozdarte. Według Pisma św. nawet kość Jego nie została połamana.

Bardziej problematyczny jest drugi transland – w rozwiązaniu opartym na wyrażeniu „trwać w kimś” tłumacze odchodzą od tekstu źródłowego i porzucają konotacje związane z upamiętnianiem i uobecnianiem. W przypisie 7 znajdujemy następujące wyjaśnienie:

Niektórzy tłumaczą całe to zdanie: „Czyńcie to na moją pamiątkę”. Jednak taki przekład jest sptyczeniem znaczenia słów Jezusa, nie oddaje bowiem głębokiego sensu Jego wypowiedzi. Komentowane słowo gr. *anamnesis* składa się z przedrostka dystrybucyjnego *ana-* («w», «pomiędzy», «pośród») oraz rdzenia pochodzącego od słowa *meno*, które znaczy «trwanie» lub «pozostawanie». Słowo to jest różne od *mnemosynon* (pamiątka), które zostało użyte np. w Mt 26,13 oraz Mk 14,9. O ile więc Jezus podczas tamtych wydarzeń mówił o upamiętnieniu czynu

kobiety (pamiętce tamtego wydarzenia), o tyle w tej sytuacji mówił o wytrwaniu w Przymierzu zapieczętowanym Jego krwią (NPD 341).

Jednakże *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* podaje, że rdzeń *anamnēsis* nie pochodzi od *meno*, tylko od *mimnēskomai*⁸⁴, oznaczającego „przypominać sobie”, „pamiętać”, „być wspominanym”. Mamy zatem do czynienia z błędnym rozumieniem podstawy tłumaczenia, którego nie da się uzasadnić ekwiwalencją dynamiczną i kontekstem. Podobnie zdumiewa trzecie rozwiązanie translatorskie. Słowo *potērion* zostało przetłumaczone jako „toast”, czym odrzucono tradycję tłumaczenia tego fragmentu. Redakcja usprawiedliwia tę decyzję w przypisie, podając informację: „Dosł. «kielich». W tradycji żydowskiego sederu kolejne toasty nazywano kielichami. Miały one identyczne znaczenie jak wznoszenie toastów w polskiej kulturze” (przypis 8, NPD 341). Takie tłumaczenie budzi jednak wątpliwości. *Nowy słownik języka polskiego* – żeby uniknąć zarzutu powoływania się na normy języka niewspółczesnego – definiuje „toast” jako „wychylenie kielichów za czyjeś zdrowie, za pomyślność kogoś lub czegoś, na czyjąś cześć poprzedzone krótką przemową; także ta przemowa”⁸⁵. Tłumaczowi nie wolno pod pozorem dynamiczności i uwspółcześniania tłumaczenia tworzyć nowych znaczeń i związków frazeologicznych. Trudno przyjąć wyjaśnienie, że Pan Jezus wychylał kielich za zdrowie i pomyślność Nowego Przymierza.

W relacji Mateusza tłumacze NPD z niewiadomych powodów uznali, że w trakcie wieczerzy kielich przekształcił się w dzban lub odwrotnie. Ten sam wyraz *potērion* przetłumaczyli w relacji Mateusza jako „dzban” (Mt 26,27), a w relacji św. Pawła jako „kielich” (1 Kor 10,21): „Potem wzniosł dzban wina i po dziękczynnej modlitwie podał im, mówiąc: Pijcie z niego wszyscy. Oto moja krew [zostanie wkrótce wylana dla przypieczętowania] Nowego Przymierza” (Mt 26,27–28 – NPD). Wtrącenie w kwadratowych nawiasach sprawiałaby wrażenie sensownego dodatku, gdyby nie fakt, że tłumacze musieli dokonać niedopuszczalnego zabiegu: pominąć słowo *estin* „jest”. W tekście greckim są słowa Jezusa: *touto gar estin to haima*, czyli „to jest bowiem krew” – w czasie teraźniejszym. Jeśli więc Jezus mówi, że to jest tu i teraz krew, ta sama, która zostanie wylana na Golgocie, nie można udawać, że Jezus stoi z dzbanem wina i opowiada o abstrakcyjnym przypieczętowaniu lub wznosi toasty za Nowe Przymierze.

⁸⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 37, 400.

⁸⁵ *Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2003, s. 1034.

Podobnie wygląda „dynamiczny” przekład mowy Jezusa Chrystusa z J 6,52 wraz z komentarzami i powiązаныmi wersetami. Tłumacze dodali słowa, w nawiasach kwadratowych: „[Lecz Żydzi nie zrozumieli, że Jezus mówi o sobie jako o zstępującym z Niebios wcielonym Bożym Słowie]”, a w przypisie wyjaśnili:

Tego wtrąconego zdania nie ma w oryginalnej treści greckiego tekstu, ale zostało – w ramach stylu targumicznego – wstawione przez Redakcję⁸⁶ NPD jako myśl wyjaśniająca istotę braku zrozumienia słów Jezusa u Żydów. Oni bowiem odbierali Jego słowa literalnie, jako wezwanie do kanibalizmu, chociaż kontekst wypowiedzi Jezusa wskazywał na inne znaczenie.

Problem polega na tym, że gdyby Jezus miał na myśli coś innego niż to, co powiedział, użyłby zupełnie innego zestawu wyrazów i przenośni, odwołałby się do bardzo znanego wersetu, użytego w dyskusji z szatanem: „nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8,3), co, nie wywołując kontrowersji, byłoby zgodne z lansowanym przez tłumaczy NPD poglądem wyrażonym w przypisie, „że w celu pozyskania odwiecznego Życia, jakie jest w Nim, muszą wgrzyźć się w Jego Słowo (tzn. w Jego naukę)⁸⁷ i nasycić się Życiem (symbol krwi), które On ma w sobie”. W kontekście wydarzenia realnego nakarmienia pięciu tysięcy mężczyzn realnym chlebem, który realnie się rozmnożył w sposób niezgodny z prawami przyrody, po czym pozostało jeszcze 12 koszyków resztek – nie ma mowy o przenośni. Jezus mógłby użyć słów „pokarm duchowy” i wyjaśnić, że to jest „przenośnia”, jednak odwrotnie, mówi „chleb prawdziwy” (J 6,32), „ciało moje jest prawdziwym pokarmem”, „krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6,55). W komentarzu do przeinaczonego wersetu J 6,53 (zamiast „ciało” tłumacze NPD napisali „istota”) możemy przeczytać: „Jezus, nauczając po aramejsku, użył pewnego określenia, do którego oddania Jan ewangelista zastosował greckie słowo *sarks*, a nie *sōma*.

⁸⁶ Uważne przestudiowanie zasad użycia wielkiej litery w języku polskim nie pozwala na uzasadnienie pisowni słowa „redakcja” wielką literą; zob. *Wielki słownik ortograficzny PWN*, red. E. Polański, Warszawa 2008, s. 40–59. Jedynym przypadkiem, w którym przepisy ortograficzne pozostawiają dużą swobodę, są względy uczuciowe, więc pozostaje tylko sądzić, że anonimowi tłumacze są niezwykle mocno przywiązani emocjonalnie do swojej redakcji, a także do śmierci, którą też nieraz piszą w NPD wielką literą (np. J 5,24 czy Rz 5,12).

⁸⁷ Pozostaje niejasnym, dlaczego słowo „nauka”, użyte jako synonim terminu „słowo”, napisano małą literą, podczas gdy „słowo” wielką. Wygląda na to, że jednak nie chodzi o jakieś szczególne przywiązanie do słowa i brak przywiązania do nauki, tylko o nowe, ukryte przed niewtajemniczonym czytelnikiem, zasady pisowni wielkich liter wprowadzone przez anonimowy zespół tłumaczy NPD.

Znaczenie tego słowa ewoluowało na przestrzeni wieków”. Najwyraźniej tłumacze nie zadali sobie trudu dowiedzieć się, w jaki sposób ono ewoluowało, ani tym bardziej sprawdzić, jakie słowo aramejskie mogło tu być użyte. *Peszitta* oddaje je jako *fagro*, ‘ciało’ (ang. *the body, the flesh, a carcass*)⁸⁸, analogiczne słowo *peger* funkcjonowało w tym samym znaczeniu w dialekcie żydowskim języka aramejskiego⁸⁹. Nie da się tu wpisać znaczenia „istota”⁹⁰, chyba że po prostu odrzuci się sens tekstu oryginalnego.

Przyjrzyjmy się jeszcze innym wybranym rozwiązaniom translatorskim, między innymi propozycjom z *Komentarza NPD* zamieszczonym przy hasle „Wyznanie grzechu”:

Greckie słowo *homologeō* w kontekście grzechu zwyczajowo tłumaczy się na język polski jako „wyznanie” [grzechu]. W Polsce najczęściej jest kojarzone ze spowiedzią indywidualną w konfesjonale (a więc w miejscu konfesji, czyli wyznania). [...] We współczesnym języku być może lepszym terminem niż „wyznanie grzechu” byłoby wręcz określenie: „homologowanie się wg Bożych standardów” lub „uzyskanie Bożej homologacji” (NPD 1378–1379).

Za każdym razem, gdy w zdecydowanej większości przekładów *homologeō* tłumaczone jest jako wyznanie grzechów (Mt 3,6; Mk 1,5; Dz 19,18; Jk 5,16), autorzy NPD wyjaśniają w przypisie, że absolutnie nie chodzi o wyznanie grzechów. Gdy jednak ten sam czasownik pojawia się w Mt 11,25 i Łk 10,21, tłumaczą go swobodnie jako „wysławiać”; w Łk 22,6 – jako „uzgadniać”; w Rz 14,11 – odchodzą całkowicie od tekstu rzekomo na rzecz cytatu z Iz; w Rz 15,19 – jako „sławić”, w Flp 2,11 – „uznać” – już bez żadnego komentarza. Mogliby się bronić, że przecież w tych tekstach nie ma dopełnienia „grzech” (gr. *hamartia*), jednak w Dz 19,8 również nie ma, a jednak, ponieważ kontekst wyraźnie wskazuje na wyznanie grzechów, to na wszelki wypadek pojawia się nieuzasadnione wyjaśnienie, że nie może chodzić o wyznanie grzechów.

⁸⁸ Zob. *A Compendious Syriac Dictionary*, ed. J. Payne-Smith, Winona Lake 1998, s. 434.

⁸⁹ Zob. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1–2, London 1903, s. 1136.

⁹⁰ W języku aramejskim funkcjonują też inne wyrazy, które odnoszą się do istoty Chrystusa (*kjono* ‘byt’, *qnumo* ‘istota’, *farsufo* ‘osoba’), z których żadne nie było tłumaczone na grecki jako *sarks*. Więcej szczegółów można znaleźć w opracowaniu M. Rucki, M. Abdalla, Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Czy definicja natury Jezusa Chrystusa powinna prowadzić do podziału?*, [w:] *Wpływ ideologii na naukę i życie społeczne*, red. M. Rucki, Warszawa 2018, s. 55–71.

Za przykład nieadekwatnych, w opinii recenzujących, translatów niech jeszcze posłuży Łk 3,22 („Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w którym złożyłem całość moich planów”), w którym *eudokēsa*, forma czasownika *eudokeō*, została oddana frazą „w którym złożyłem całość moich planów”. To tłumaczenie wydaje się zaskakujące, mimo wyjaśnień w przypisie 7: „Gr. eudokeo – «upodobanie», «usatysfakcjonowanie», «zadowolenie». Słowo to może jednak również oznaczać wyraz uznania czegoś za dobre i słuszne, z podkreśleniem zamiarowości takiego wyboru” (NPD 256). Ani znaczenie słowa, ani objaśnienia w przypisie nie uzasadniają takiego rozwiązania.

Z niewiadomego powodu tłumacze NPD zapisali Jezusa na służbę⁹¹ w Galilei i na początku 19. rozdziału Ewangelii Mateusza umieścili dziwne stwierdzenie: „Gdy Jezus zakończył swoją służbę w Galilei” (Mt 19,1). Dynamiczne wrażenie jest takie, że go stamtąd zwolnili albo w jakiś inny sposób zakończyła się umowa, w ramach której pełnił On tam jakąś służbę. W rzeczywistości jednak Jezus zakończył nauczanie lub przemawianie w Galilei, bo tak należy rozumieć tekst grecki. Słowo *logos* rzeczywiście ma wiele znaczeń, lecz jak dotąd nie miało znaczenia „służba”.

Warto przedstawić propozycję tłumaczenia terminu *porneia* jako „pornografii”. W *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD* pojawia się następująca uwaga:

Absolutną nowością w skali światowej translatoryki biblijnej jest wprowadzone przez NDP uwspółcześnienie greckiego terminu *porneia* (a także pochodnych: *pornos*, *porne*), zrealizowane za pomocą dynamicznych ekwiwalentów bazujących (w zależności od kontekstu) na określeniach: „pornografia i wyuzdanie seksualne”, „rozpasanie seksualne i pornografia” oraz pochodnych (NPD 29).

We współczesnym języku polskim „pornografia” oznacza „pisma, filmy, zdjęcia itp. mające wywołać podniecenie seksualne”⁹². Trudno znaleźć podobne znaczenie słowa *porneia* w jakimkolwiek słowniku starożytnej greki, choć Redakcja zarzeka się, że „używanie przez Greków słowa «pornografia» jest udokumentowane od II/ III w. n.e., znajdujemy je bowiem w pismach Atenajosa z Naukratis. Z dużą dozą pewności można stwierdzić, że było ono w użyciu

⁹¹ Dwa pierwsze znaczenia słowa „służba” w języku polskim to ‘służenie, spełnianie pracy służącego (służącej)’ oraz ‘praca w urzędzie państwowym, instytucji użyteczności publicznej’ (por. *Służba*, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pl/služba> [dostęp: 24.06.2023]); inne znaczenia to praca instytucji (np. służba wojskowa) lub określone godziny pracy w instytucji (zob. *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 2002, s. 244). Zatem pierwsze skojarzenie zdecydowanie nie pasuje do tego, co działo się w Galilei za czasów Jezusa.

⁹² Zob. *Pornografia*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/pornografia;2572137> [dostęp: 10.01.2023].

znacznie wcześniej” (NPD 1281–1282). Słownik Merriam-Webster podaje natomiast, że pierwsze zarejestrowane użycie słowa „pornography” datuje się na rok 1842⁹³. Co prawda zjawisko pornografii było obecne z świecie starożytnym, ale posiadało ono zdecydowanie inny wymiar i zakres oddziaływania. Wprowadzenie do zjawiska pornografii technik fotograficznych i filmowych, poprzez realizm odwzorowania aktów seksualnych, zdecydowanie wpłynęło na siłę jej oddziaływania, a co za tym idzie na uwikłanie czy uzależnienie od pornografii. W świecie starożytnym zjawisko pornografii ograniczało się z konieczności do tworzenia statycznych obrazów lub rzeźb, które często posiadały także różne walory artystyczne mieszczące się w pogańskim pojęciu seksualności i sztuki. Wyjaśniając tę problematykę, Redakcja dodaje: „Redakcja NPD nie widzi żadnego sensownego powodu unikania w tekstach biblijnych tego tak oczywistego pokrewieństwa semantycznego [tzw. słowa *porneia* ze współczesnym uwikłaniem w pornografię – przyp. red.]”. W naszym odczuciu użycie translatu „pornografia” jest całkowicie nieuzasadnione w kontekstach Nowego Testamentu, a wpisywanie w wypowiedzi Pana Jezusa słów (Mt 19,9): „każdy mężczyzna, który oddała swoją żonę z innego powodu niż jej rozpusta, uwikłanie w pornografię, wyuzdanie seksualne lub odstępstwo od wiary, wystawia jej opinię na szwank. Publicznie bowiem sugeruje, iż jest osobą rozwiązłą” nie jest usprawiedliwione żadnym uwspółcześnieniem języka. Ponadto Redakcja NPD prezentując swój pomysł ekwiwalentnego przekładu słowa *porneia*, przytoczyła dane dotyczące uwikłania współczesnych ludzi w pornografię, z którą problemy ma 80% mężczyzn chodzących do kościoła, 30% kobiet deklarujących się jako wierzące, a nawet 50% duszpasterzy młodzieżowych (NPD 30). Z tego by wynikało, że ogromna liczba wierzących czy deklarujących się jako wierzący mogłaby bez problemu uzyskać rozwód w majestacie Bożego słowa.

Również w innych miejscach tłumacze NPD zastosowali swoją metodę „ekwiwalencji semantycznej” i „kontekstualnej” w stosunku do słowa *porneia*. W Dz 15,20 NPD czytamy: „[...] by trzymali się z dala od plamienia samych siebie haniebnym czczeniem posągów i obrazów, które są niczym innym jak bożkami, a oddawaniem im czci jest duchowym cudzołóstwem, oraz by unikali spożywania krwi i tego, co zostało uduszone”. BT ma w tym miejscu: „[...] lecz napisać im, aby się wstrzymali od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi”. Tłumacze i komentatorzy NPD kilka razy korzystają tu z opracowanych przez siebie zasad przekładu dynamicznego. Po pierwsze wprowadzają motyw czczenia posągów i obrazów, twierdząc, że jest

⁹³ Zob. *Pornography*, [w:] *Merriam-Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/pornography> [dostęp: 10.01.2023].

to „dynamiczne rozwinięcie słowa «bożków» (*gr. idolon*)” (NPD 515). Samo pojęcie „dynamicznego rozwinięcia” budzi już spore zdziwienie. Komentator odwołuje się tu do Wj 20,4 (LXX), gdzie słowo *eidōlon* (‘obraz’, ‘idol’) występuje w kontekście zakazu czynienia rzeźb i obrazów. Ponadto zauważa, że w wersji hebrajskiej w tym miejscu pojawia się słowo *pesel* jako odpowiednik *eidōlon*, a obok niego *ṭmūnā* (‘obraz’, ‘odwzorowanie’), co LXX oddała jako *homōioma* (‘podobieństwo’, ‘forma’, ‘wygląd’). Na tej podstawie wprowadza do przekładu słowa „posągów i obrazów”. Jest to dość karkołomny zabieg i wydaje się, że nie na tym polega idea przekładu dynamicznego. Redakcja NPD usiłuje ratować się tu zabiegiem zastosowania tzw. dynamicznego rozwinięcia – wydaje się, że jest to kategoria stworzona przez Redakcję NPD na użytek własnego przekładu. Z translatorycznego punktu widzenia zdziwienie budzi też dodanie w tym wersecie przymiotnika „haniebnym”, który nie ma żadnego odpowiednika w tekście oryginału. Słowo to zdecydowanie wzmacnia przekaz – jego użycie w tym miejscu nie znajduje jednak uzasadnienia. Wydaje się, że tłumacz odszedł tu zbyt daleko od sensu tekstu oryginalnego, zagubił bowiem motyw pokarmów składanych w ofierze bóstwom, co było ważkim i różnie interpretowanym problemem w pierwszych wspólnotach (zob. 1 Kor 10,20–21, ale też 1 Kor 8,4–12, gdzie Paweł podchodzi dość liberalnie do tej sprawy; zob. też Ap 2,14.20). Czytelnik ma wrażenie, że Redakcja NPD usiłowała wywołać skojarzenie opisanej tu sytuacji z czcią wizerunków praktykowaną przez prawosławnych i katolików, naruszając przy tym zasady translatoryki, nawet tej dynamicznej.

Stylistyka targumiczna – dodawanie treści bez podstawy w tekście źródłowym

W procesie tłumaczenia przyjęte jest stosowanie technik eksplicytacji, dodawanie koniecznych dla zrozumienia treści słów, objaśnień leksyki bezekwiwalentnej, zastępowanie terminu źródłowego dłuższym opisem w języku docelowym, zamiany idiomu tekstu źródłowego innym idiomem funkcjonalnym używanym w równoważnej sytuacji w kulturze docelowej, zmiany struktury zdania i interpunkcji. Wprowadzanie dodatkowych objaśnień nie jest zatem rozwiązaniem nowym w translatoryce pod warunkiem, że nie wpisuje się w tekst treści nieistniejących w substracie i nieuzasadnionych sensem zdania, co szczególnie podkreślał E.A. Nida, twierdząc, że „w tekście może być dodane tylko to, «co językowo istnieje w bezpośrednim otoczeniu problematycznego miejsca»”⁹⁴.

⁹⁴ C. Schultheiss, *Typy przekładu...*, dz. cyt., s. 242.

Redakcja *Nowego Przekładu Dynamicznego* twierdzi, że „znany z tradycji hebrajskiej targumiczny styl translacji”, całkowita nowość w polskiej tradycji przekładów biblijnych, nadaje tekstowi „wyraźny odcień wyjaśniający” (NPD 5, 18), „interpretacyjny” (NPD 19). Czytelnik *Wyjaśnień metodologicznych NPD* otrzymuje w tej kwestii następujące uzupełnienie: „Przekłady te [tzn. targumy – przyp. red] często wplatały w tekst pewien zakres wyjaśnień, które miały pomagać czytelnikom rozumieć znaczenie i sens przekazu zawartego w hebrajskim oryginale” (NPD 20). Tłumaczeniu NPD nadano charakter targumiczny do tego stopnia, że „[w] pewnym momencie zaistniał nawet pomysł, by zmienić nazwę przekładu na Nowy Przekład Targumiczny, jednak idea ta upadła z uwagi na wyraźną obcość określenia ‘targumiczny’. Większość polskich Czytelników nie rozumiałaby w ogóle takiego tytułu” (NPD 20–21).

Jak ocenić tę nowość w tradycji polskich przekładów Biblii? W naszej ocenie jest ona nie do zaakceptowania. Przemawiają za tym następujące argumenty: 1) Targumy aramejskie rzeczywiście posiadały pewien odcień wyjaśniający i interpretacyjny, ale były one osadzone w konkretnej tradycji interpretacyjnej judaizmu przełomu starej i nowej ery, szczególnie w tradycji synagoidalnej liturgii. Rodzi się tu ważne pytanie: jaką tradycję interpretacyjną reprezentują „targumiczne” dodatki do tekstu NT powprowadzane przez Redakcję NPD? Zastosowanie targumicznej stylizacji w przekładzie NT może stać się źródłem arbitralnego dopisywania dowolnych glos interpretacyjnych. 2) Metoda targumicznego przekładu Biblii była używana przez Żydów w stosunku do pism Biblii hebrajskiej, które chrześcijanie traktują jako część ST. W ograniczonym zakresie techniki i metody targumistów były wykorzystywane przy tłumaczeniu LXX i Peszitty. Uważa się, że począwszy od I wieku n.e., środowiska chrześcijańskie, szczególnie żydowskiej proveniencji, mogły mieć jakiś wpływ na powstanie targumów oraz że targumy z pewnością miały wpływ na powstanie NT, gdyż jego autorzy znali Biblię w jej targumicznej, aramejskiej postaci, co da się wykazać na wielu przykładach z NT, szczególnie jeśli chodzi o pisma Janowe⁹⁵. Nigdy jednak technik i metod targumicznych nie wykorzystywano w tłumaczeniu NT. W stosunku do takiej metody przekładu wykorzystującej wplatanie w tekst natchniony własne komentarze interpretacyjne chciałoby się zacytować fragment z Apokalipsy: „Każdemu zaś, kto wsłuchuje się w proroctwo, jakie zawarto w tej księdze, oświadczam: Gdyby ktoś dołożył cokolwiek do tego proroctwa, temu Bóg dołoży plag opisanych w tej księdze” (Ap 22,18; NPD 3). Tekst NT zawiera wiele trudnych fragmentów, których krytyka tekstu, składnia, a co

⁹⁵ Szerzej zob. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, seria: *Biblia Aramejska*, Lublin 2017, s. 37, 47, 50–52, 57, 265–333.

za tym idzie – interpretacja i przekład sprawiają tłumaczom wiele kłopotów. Wybór danego rozwiązania tych trudności, dokonywany spośród wielu propozycji, jest zawsze ze strony tłumacza aktem interpretacji tekstu. Czy słusznej? Z powodu tego wahania mówi się, wykorzystując grę słów w języku włoskim, że tłumacz – *traduttore* jest równocześnie zdrajcą – *traditore*, ponieważ każdy przekład w jakimś stopniu wypacza myśl autora albo formę utworu⁹⁶. Jednak tę przypadłość tłumaczeń powszechnie uważa się za ich wadę, którą należy w miarę możliwości ograniczać. W założeniach NPD przyjęto, ku zdziwieniu czytelnika, zasadę odwrotną: zdecydowano się na tłumaczenie, które świadomie ma mieć charakter interpretacyjny i wyjaśniający. Jest to rzeczywiście całkowita nowość z tradycji polskich przekładów NT, ale nowość stanowiąca swego rodzaju kuriozum! Takie „targumiczne” dodatki, rozszerzenia i dopowiedzenia można znaleźć np. w Mt 5,31, 12,36, 25,31; Mk 2,1; J 6,52; Dz 11,15.

Z drugiej strony Redakcja NPD twierdzi, że

Wyrwanie biblijnych wersetów z kontekstu i swobodne ich interpretowanie, np. wg aktualnych potrzeb lub profilu denominacyjnego, stało się niestety plagą, która dotknęła całe obszary teologii – świetnie obrazując zasadę, że tekst wyrwany z kontekstu staje się jedynie pretekstem do manipulacji i przemycania różnych podtekstów (NPD 77).

Jeżeli jednak tłumacze chcą przekazać jedynie bezpośredni (prosty) sens napisanego przed tysiącami lat tekstu, to powinni odciąć się w ogóle od kontekstu kulturowego i językowego. Spory dogmatyczne brały się właśnie stąd, że odczytywano w tekście inne znaczenie niż dotąd przyjmowano – więc wygląda na to, że zamiarem Autorów jest odrzucenie wszystkich znaczeń dotychczas przyjętych i wprowadzenie jakiegoś swojego, dotąd nieznanego, co jest dokładnym powtórzeniem krytykowanej przez nich postawy.

Przykładem swobodnej interpretacji wynikającej z postawy światopoglądowej niech będą wersety Łk 21,3–4, przetłumaczone jako „Zobaczcie! Od tej ubogiej kobiety udało się im wyłudzić więcej niż od innych! Tamci bowiem wrzucali z tego, co im zbywało, ona zaś dała ze swego niedostatku! Na utrzymanie świątyni i kapłanów dała wszystko, co miała na przeżycie” (NPD 336). Zwraca uwagę użycie frazy „udało się wyłudzić” w miejscu *hē chēra autē hē ptōchē pleion pantōn ebalen*, tłumaczonym na ogół jako „ta uboga wdowa wrzuciła więcej niż

⁹⁶ Por. *Traduttore, traditore*, [w:] *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl> [dostęp: 18.02.2023].

wszyscy” (BW) / „Ta uboga wdowa wrzuciła więcej niż wszyscy inni” (BT). W przypisie do tych wersetów również padają mocne słowa:

wszelkie próby interpretacji Jego (Jezusa) wypowiedzi o rzekomym „poświęceniu się ubogiej wdowy” z pominięciem kontekstu sytuacyjnego, w jakim PAN wypowiedział te słowa, są zwykłą manipulacją w zakresie interpretacji tekstu. Cały komentowany fragment jest ostrym wystąpieniem Jezusa przeciwko praktykom chciwych kapłanów, którzy, manipulując nauczaniem [...], zwyczajnie żerowali na biedzie ludu, który im ufał i uważał za swoich przewodników w wierze (NPD 336, przyp. 3).

W podobnym duchu Redaktorzy formułują oskarżenia w sekcji *Komentarze NPD* w haśle „Pieniądze”: „por. Mk 12,41–44; Łk 21,1–4, gdzie Jezus mówi o ubogiej kobiecie, która zmanipulowana przez kapłanów wrzuciła do skarbony świątynnej dwa miedziaki” (NPD 1276). Niezależnie od prawdziwości zarzutów manipulacji ze strony kapłanów tego rodzaju wpisywanie poglądów Redakcji w zdanie, w którym nie ma podstawy tekstowej do takiego translatu, jest całkowicie sprzeczne z koncepcją ekwiwalencji dynamicznej E.A. Nidy.

Przyjrzyjmy się innym fragmentom, gdzie tłumacze dodają słowa, wyjaśnienia, uzupełnienia, aby uzasadnić swoją interpretację, wyobrażenia lub oczekiwania wobec fragmentu Pisma Świętego. W dziewięciu miejscach NPD w tekstach, w których Jezus zwraca się do Ojca lub uczy modlitwy, wprowadzono obok greckiego słowa *patēr* („ojciec”) aramejskie *Abba* (Mt 6,9, 11,25, 26,39.42; Łk 10,21, 11,2, 22,42; J 11,41, 12,28). Autor komentarza tak tłumaczy tę decyzję: „Słowa *Abba* („Tatusz”, „Tata”) nie ma w oryginalnym tekście greckim w tym miejscu. Wiemy jednak, że właśnie tak po aramejsku Jezus rozpoczynał swe modlitwy do Ojca (por. Mk 4,36⁹⁷)”. Podobne wyjaśnienia znajdują się również w innych miejscach wskazanych powyżej. Zauważmy jednak, że w tych dziewięciu tekstach Jezus zwraca się do Ojca słowem *patēr* (po hebrajsku *’āb*, po aramejsku *’ab*), a tylko jeden raz, w Mk 14,36, *Abba ho patēr*. I to właśnie na podstawie tego jednego użycia w Ewangeliach (oraz dwóch w listach św. Pawła – Rz 8,15; Ga 4,6 – są to podane przez Pawła przykład modlitwy chrześcijan) tłumacz zdecydował się na dziewięciokrotne wprowadzenie do przekładu aramejskiego *Abba*. Wydaje się, że z tych proporcji płyną raczej przeciwnie wnioski. Ciekawe, skąd autor ma taką pewność, że za każdym razem w tych wypowiedziach Jezus posługiwał się słowem *Abba*? Tłumacz, nawet przekładu dynamicznego,

⁹⁷ W tym miejscu w komentarzu NPD znajduje się błąd, gdyż powinno być Mk 14,36. Błąd ten został poprawiony w komentarzach do pozostałych miejsc.

powinien trzymać się greckiej podstawy – tekstu natchnionego, a nie bazować na domysłach. Przecież Jezus mógł posługiwać się obiema formami (również zamiennie), jak to czyni właśnie w Mk 14,36. Skąd Autor komentarza wie, że ucząc modlitwy *Ojcze nasz*, Jezus nie posłużył się hebrajskim *'ābīnū* czy aramejskim *'abūn*, które są odpowiednikami greckiego *patēr hēmōn* ('Ojcze nasz')? Jako ciekawostkę w tym miejscu można podać, że przekłady NT na język hebrajski mają w tym miejscu właśnie *'ābīnū* (Delitzsch, Salkinson-Ginsburg Hebrew NT), a *Peszitta* (przekład syryjski/aramejski) ma *'abūn*⁹⁸ – żaden z tłumaczy na hebrajski czy syryjski/aramejski nie odważył się aż tak mocno interweniować w tekst oryginału, choć miałby ku temu większe racje, choćby ze względu na język przekładu.

Przy okazji krytycznej oceny nieuzasadnionego wstawiania w tekst słowa *Abba* warto zwrócić uwagę na przekład pierwszej prośby modlitwy *Ojcze nasz* (w tradycyjnej formie: „święć się imię Twoje”; „niech się święci Twoje imię!” [BT 5]), która w NPD przybrała formę „tylko Ty jesteś Święty!” (Mt 6,9; Łk 11,2). Czy przekład ten jest wierny? Czy oddaje sens oryginału? Czy wywołuje we współczesnych odbiorcach podobny efekt jak tekst grecki w starożytnych czytelnikach? Z całą pewnością nie! Wersja oryginalna ma w tym miejscu czasownik *hagiasthētō*. Jest to tryb rozkazujący strony biernej aorystu, a więc jest to polecenie (prośba) odnoszące się do sytuacji, która ma nastąpić w przyszłości. Zdanie to ma charakter dynamiczny, a nie statyczny jak w NPD. Z czym kojarzyli sobie to wezwanie pierwotni słuchacze i czytelnicy Ewangelii? Idea święcenia i bezczeszczenia Bożego imienia pojawia się w ST, w tekstach dobrze znanych w środowisku działalności Jezusa i apostołów:

W ten sposób przyszedł do ludów pogańskich i tam, dokąd przybyli, bezczęścili święte imię moje, podczas gdy mówiono o nich: To jest lud Pana, musieli się oni wyprowadzić ze swego kraju. Wtedy zatroszczyłem się o święte me imię, które oni, Izraelici, zbezczęścili wśród ludów pogańskich, do których przybyli. Dlatego mów do domu Izraela: Tak mówi Pan Bóg: Nie z waszego powodu to czynię, domu Izraela, ale dla świętego imienia mego, które bezczęściliście wśród ludów pogańskich, do których przyszlście. Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczono jest pośród ludów, zbezczeszczono przez was pośród nich, i poznają ludy, że Ja jestem Pan – wyrocznia Pana Boga – gdy okażę się Świętym względem was przed ich oczami (Ez 36,20-23). Natomiast imię moje święte ogłoszę pośród mego ludu izraelskiego; nie pozwolę już bezczęścić

⁹⁸ Por. *The New Covenant: Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*, ed. The Bible Society, Jerusalem 2005, s. 7.

świętego mojego imienia w przyszłości, aby narody pogańskie poznały, że Ja jestem Pan, Święty w Izraelu (Ez 39,7).

A więc tym, co beczceści Boże imię, są złe czyny narodu wybranego. Tym, co je uświęca, są przede wszystkim wielkie dzieła dokonane przez Boga w historii zbawienia (Iz 29,22–24) oraz dobre czyny Jego wyznawców (zob. też Mt 5,16). Po czynach wyznawców poganie osądzają bowiem ich Boga (por. Iz 52,5). Uświęcenie lub beczczenie w świecie Bożego imienia zależy zatem nie tylko od autonomicznego działania Boga, ale również od postawy Jego ludu (zob. też Rz 2,24) wyrażającej się w zachowywaniu lub łamaniu przykazań (Kpł 22,31–33). Pierwsza prośba *Modlitwy Pańskiej*, która w NPD straciła nawet formę prośby, jest więc wyrażeniem pragnienia, aby Bóg był uwielbiony w świecie poprzez swoje dzieła oraz przez postawę jego wyznawców. W wezwaniu tym prosimy także w pewnym sensie za nas samych, abyśmy potrafili żyć wiarą oraz zdołali uniknąć wszystkiego, co mogłoby w złym świetle stawiać Boga, w którego wierzymy. W porównaniu w tymi treściami przekład NPD jest płaski, statyczny, nie oddaje ani sensu, ani efektu tego wyrażenia. Zaproponowany przekład jest dokładnie antytezą przekładu dynamicznego.

Ze zbyt daleko posuniętą interpretacją mamy do czynienia w Łk 9,27: „I to wam jeszcze powiem, że niektórzy z was tutaj zgromadzonych nie doświadczą wiecznej Śmierci [pisownia oryginalna], lecz ujrzą Boże Królestwo” (dla porównania BT 5: „Zaprawdę, powiadam wam: Niekórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą królestwo Boże”). Jest to trudny tekst, różnie wyjaśniany: „[...] Jezus zapowiada bardzo rychle założenie królestwa Bożego, tj. Kościoła”⁹⁹; „Niekórzy otrzymają przedsmak tego królestwa już tu, np. gdy trzej Apostołowie będą świadkami przemienienia Jezusa na górze”¹⁰⁰; „Chodzi tu prawdopodobnie o uczniów, którzy po Zmartwychwstaniu Jezusa zrozumieli istotę królestwa Bożego”¹⁰¹. Grecki oryginał ma tutaj „nie poznają śmierci”. Dodanie słowa „wiecznej”, którego brak w oryginale, oraz interpretacja spójnika *heōs* przez „lecz” jest nadinterpretacją, którą tłumacze pozostawili bez słowa komentarza. W ten sposób uciekli od dyskusji nad problemami związanymi z interpretacją tego trudnego tekstu.

⁹⁹ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 196.

¹⁰⁰ T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2011, s. 681.

¹⁰¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008, s. 2282.

W Łk 11,29b w NPD mamy następujący przekład: „Tylko ludzie zdeprawowani i pozbawieni wiary szukają cudów i znaków z Niebios”. Grecki oryginał ma w tym miejscu dosłownie: „To pokolenie, pokoleniem złym jest. Znak szuka, a znak nie będzie dany mu, jeśli nie znak Jonasza”. Do słowa „wiary” tłumacz NPD dodaje przypis, twierdząc, że w tym miejscu występuje greckie słowo *moichalis*, czyli „cudzołóżni” – co jest nieprawdą. Słowo to znajduje się w tekstach paralelnych w Mt 12,39 oraz w Mt 16,4, ale w Łk 11,29b go nie ma. Redaktorzy NPD nie zauważyli tej różnicy i bezkrytycznie we wszystkich trzech miejscach dali to samo tłumaczenie („Tylko ludzie zdeprawowani i pozbawieni wiary [...]”) i ten sam przypis. Jeśli chodzi o Łk 11,29b, to opierając się na niepojawiającym się tam słowie *moichalis*, Autorzy budują argumentację, że przy pomocy idei cudzołóstwa

w *Biblii Hebrajskiej* Bóg określał także duchowe odstępstwo człowieka od relacji z Nim samym. Oddawanie czci bożkom (posągom, obrazom i innym przedstawieniom ludzi czy zwierząt) zawsze było, jest i będzie duchowym cudzołóstwem (por. Ps 106,39). [...] Duchowe cudzołóstwo, czyli odstępstwo od Boga Żywego, polegające na oddawaniu czci komukolwiek lub czemukolwiek innemu, jest obok duchowej pychy i hipokryzji największym grzechem. Występuje ono przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu. Niestety wszystkie te trzy grzechy można spotkać na porządku dziennym we wszystkich systemach religijnych, także tych, które same siebie zowią chrześcijańskimi (NPD 295).

Abstrahując już od tego, że cały ten komentarz jest zbudowany na nieistniejącym w tekście słowie *moichalis*, oraz od tego, że ma się on nijak do komentowanego tekstu, należy stwierdzić, że oddawanie czci obrazom (jak to ma miejsce np. wśród katolików czy prawosławnych) jest dla anonimowych Autorów „największym grzechem”. Katolicy i prawosławni, czcząc obrazy (ale nie oddając im boskiej czci adoracji, która jest zarezerwowana dla Boga), kierują się konsekwencjami płynącymi z tajemnicy Wcielenia. Wiara w ST była oparta na słowie objawienia, a nie na obrazie (zob. Pwt 4,9–24). Zmieniło się to jednak w NT, gdy Bóg sam uczynił swój materialny obraz, którym był Jego Syn (Kol 1,15; 3,10).

Kolejnym obszarem licznych nadinterpretacji są fragmenty związane z wieczerzą paschalną. Została ona całkowicie spłycona przez tłumaczy NPD, którzy przypisują Jezusowi słowa: „Podobnie i wy, dzielcie się chlebem, trwając we mnie” (1 Kor 11,24). Wyobraźmy sobie na chwilę, że Jezus rzeczywiście tak powiedział. Jak zachowaliby się wówczas uczniowie? Zapewne trwaliby, „wgrzyzając się w naukę Jezusa”¹⁰², i dzieliliby się chlebem. Nie byłoby żadnego

¹⁰² Zob. J 6,54.5 z przypisami.

powodu spotykania się dla specjalnej czynności „łamania chleba” w każdą niedzielę ani dywagowania na temat terminu obchodów Wielkanocy. Tymczasem czynność łamania chleba od początku istnienia Kościoła uważano za czynność liturgiczną, a dzień wykonania tej czynności za niezmiennie istotny element owej „pamiętki”, *anamnesis*, czyli urzeczywistnienia, jeśli odwołamy się do żydowskiego rozumienia Paschy i szabatu. Uczniom i wyznawcom Jezusa nie przyszłoby do głowy, że w czasie paschalnej wieczerzy Chrystus Pan po prostu kazał dzielić się chlebem.

Z analizy użycia zwrotu „łamanie chleba” wynika, że od samego początku oznaczał on w środowisku apostołskim spotkanie eucharystyczne¹⁰³. Eucharystia od początku stanowiła centrum życia chrześcijańskiego, o czym świadczą Dzieje Apostolskie (2,46), choć początkowo nie stosowano nazwy specjalnej (jak w języku polskim „msza”), a nawet w X wieku w aramejskojęzycznym Kościele sprawowanie Eucharystii nazywano co najmniej na sześć różnych sposobów. Użyty w Dziejach Apostolskich zwrot „łamiąc chleb”¹⁰⁴ był w czasach apostołskich najprawdopodobniej jedynym określeniem nazywającym sprawowanie liturgii eucharystycznej. Przynajmniej w tekstach biblijnych nie spotykamy żadnego innego. Uczniowie w Emaus poznali Jezusa w łamaniu chleba (gr. *en tē klasei tou artou*, Łk 24,35), po czym trwali w jedności, łamiąc chleb (gr. *tē klasei tou artou*, Dz 2,42). Nie poznali Go w „spożywaniu posiłku” i nie trwali w „spożywaniu posiłków”, choć słów oznaczających posiłek w grece jest wiele, np. *aleton*, *ariston*, *daitys*, *deipnon*, *trofē* czy *eranos*. Notabene, ten ostatni wyraz najlepiej pasowałby do tego, co lansują anonimowi tłumacze NPD, gdyż chodzi tu o wspólny posiłek, do którego każdy się dokłada. Lecz żaden z autorów Nowego Testamentu tego słowa nie użył, jak nie użył też słowa *syndeipnon* ‘wspólny posiłek’, bo w „łamaniu chleba” nie chodziło jedynie o posiłek.

Rzecz w tym, że normalnie w czasie posiłku nie ma konieczności łamania chleba, dlatego też Żydzi nie nazywali żadnych posiłków „łamaniem chleba”. Jeśli w Ewangeliach spotyka się zwrot „łamanie chleba” nie w znaczeniu „liturgia eucharystyczna”, dotyczy on wyłącznie podziału jednego kawałka na kilka. Połamane kawałki rozdawane są np. uczniom w czasie wieczerzy (np. Mt 26,26) albo tysiącom słuchaczy (np. Mt 14,9), lecz sam posiłek (czyli zjadanie połamane go chleba) nie został nazwany „łamaniem chleba”. Ściśle mówiąc, łamanie chleba

¹⁰³ Takiej analizy dokonano w rozprawie doktorskiej M. Rucki, *Analiza pojęć związanych z jednością i miłosierdziem Bożym w syriackim tekście anafory św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady, z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Adama Mickiewicza (2018), s. 111–113.

¹⁰⁴ Chodzi o płaski bochenek chleba, szczególnie ten używany jako hostia; zob. *A Compendious Syriac Dictionary...*, dz. cyt., s. 460.

nie musi towarzyszyć posiłkom. Również w Starym Testamencie nie używa się określenia „łamanie chleba” na oznaczenie posiłków. W Księdze Izajasza 58,7 można spotkać zwrot *lehem páras*, dosłownie oznaczający dzielenie chleba na pół. I choć prorok zachęca, by się dzielić z ubogimi, zachęta zdecydowanie nie oznacza spożywania wspólnych posiłków z tymi ubogimi. Również w pracach rabinicznych takie określenie nie oznacza spożywania posiłków, a wskazuje na czynność rozdzielania chleba między dziećmi, które usiadły, by jeść chleb¹⁰⁵. W tym kontekście nie da się użyć zwrotu „zebrali się na łamanie chleba”, jak to ma miejsce w Dz 20,7, gdyż, jak wspomniano wyżej, posiłek mógł równie dobrze odbyć się bez łamania chleba.

Przy tym trzeba pamiętać, że łamanie chleba musi nastąpić w czasie rodzinnej liturgii wieczerzy paschalnej¹⁰⁶. Ta czynność nosi nazwę *jaħas* i następuje zawsze po symbolicznym spożyciu pietruszki, ale przed rozpoczęciem opowiadania o wyjściu z Egiptu¹⁰⁷. Niemniej sama liturgia ani włączony do niej świąteczny posiłek nigdy nie były nazywane „łamaniem chleba”, gdyż rytuał *jaħas* nie stanowił jej głównego elementu.

Odprowadzona przez Jezusa ostatnia wieczerza przeniosła akcent z opowiadania właśnie na połamanie chleba i ściśle związane z nim spożycie Ciała i Krwi. W ten sposób, zamiast „upamiętnienia” lub lepiej „urzeczywistnienia” wyjścia z Egiptu kościelna liturgia „łamania chleba” skupiła się na urzeczywistnieniu zbawczej męki Chrystusa tu i teraz dzięki realnej Jego obecności w przemienionym winie i chlebie. Właśnie dlatego łamanie chleba stało się dla apostołów synonimem sprawowania tejsze „pamiątki” (gr. *anamnesis*, hebr. *zikkaron*), która była wykonywana dokładnie zgodnie z poleceniem i wskazówkami samego Jezusa Chrystusa, który łamał chleb, rozdawał i nakazał „to czynić”¹⁰⁸. Właśnie o tym mówi wyraźnie św. Paweł w 1 Kor 10,16 i 11,24, i właśnie z tego powodu można mieć pewność, że nie chodzi o zwykły posiłek w Dz 20,7. Najwyraźniej Kościół zebrał się, by „łamać chleb” zgodnie z nakazem Chrystusa w ramach

¹⁰⁵ Fragment Gemary z traktatu *Taanit* przytacza w swoich rozważaniach B. Brown: https://www.tora.co.il/parasha/15_ruti_epshtein/kurs_mezoraz.doc [dostęp: 12.09.2016].

¹⁰⁶ Przebieg żydowskiej liturgii paschalnej i wszystkich związanych z nią obrzędów został przeanalizowany szczegółowo w rozprawie doktorskiej: M. Rucki, *Liturgia rodzinna w świetle księgi „Sefer habrachot”*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Opolskim (2020), s. 57–102.

¹⁰⁷ Zob. np. *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 5.

¹⁰⁸ W starożytnym chrześcijańskim dokumencie *Didache* 9,1–4 podany jest tekst modlitwy dziękczynnej (gr. *peri de tēs eucharistias*), wypowiadanej „przy łamaniu [chleba]” (gr. *peri de tou klasmatos*) – nazwa każdej z tych czynności (dziękczynienie i łamanie chleba, *eucharistia* i *klasmata*) mogła być użyta też w specyficznym znaczeniu.

zgromadzenia eucharystycznego w pierwszy dzień po szabacie, czyli w niedzielę – dzień zmartwychwstania Pana.

W tym kontekście przekład NPD należy uznać za świadome podanie nieprawdziwej informacji. Anonimowi tłumacze bowiem pogwałcili wszelkie zasady, przypisując specjalistycznemu zwrotowi „łamanie chleba” ogólne znaczenie „dzielenie się chlebem”, a dodatkowo przekłamali znaczenie zwrotu *mia(i) tōn sabbatōn*, podając je jako „w szabat”. Tymczasem normalnie, kiedy coś działo się w szabat, autorzy Nowego Testamentu używali zwrotu *en sabbatō* (np. Mt 12,2), *en tois sabbasin* (np. Mk 2,23 czy Łk 4,31) lub *tois sabbasin* (np. Mt 12,10 czy Mk 2,24), podczas gdy dzień po szabacie określili mianem *mian sabbatōn* np. w opowiadaniu o Marii Magdalenie, która przyszła do pustego grobu po zmartwychwstaniu Jezusa zdecydowanie nie w szabat, lecz następnego dnia (Mt 28,1 czy Mk 16,2; zob. też wyżej, punkt 3, s. 220–221).

Zatem w rzeczywistości św. Paweł, kiedy pisze do Koryntian o sprawowaniu Eucharystii, używa zwrotu „łamanie chleba” w znaczeniu ściśle liturgicznym: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10,15–16). Nie ma potrzeby udowadniania, że nie każdy chleb przełamany przez św. Pawła był dla niego udziałem w Ciele Chrystusa.

Notabene, gdyby Jezus rzeczywiście powiedział: „Ilekoć zatem po moim odejściu, będziecie się gromadzić, czyńcie to samo, w jedności trwając we mnie” (1 Kor 11,25 – NPD), należałoby się spodziewać, że na każdym zgromadzeniu chrześcijańskim po odejściu Chrystusa będą wznoszone toasty za nowe przy mierze¹⁰⁹. Skoro jednak w całej historii chrześcijaństwa nie zachowało się ani jedno świadectwo takiego wznoszenia toastów, mamy pewność, że nic takiego Jezus nie powiedział. Natomiast wobec licznych świadectw odprawiania Eucharystii od samego początku istnienia Kościoła na całym Wschodzie i Zachodzie¹¹⁰ możemy mieć pewność, że w czasie paschalnej wieczerzy Jezus ustanowił Eucharystię, a św. Paweł dokładnie to ustanowienie opisał, jak mu przekazano.

Dalsze partie tekstu 1 Kor są równie niezgodne z oryginałem, jak i sam opis ustanowienia. Na przykład w wersecie 11,27 anonimowi tłumacze napisali

¹⁰⁹ Problem toastów omówiony został powyżej.

¹¹⁰ Ciągłość takiego rozumienia od pierwszych wieków aż do dziś została przeanalizowana w artykułach: M.S. Moses, M. Rucki, M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22/1 (2016), s. 43–67; M. Rucki, M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa – świadectwa pierwszych wieków*, „Liturgia Sacra” 49/1 (2017), s. 73–94; oraz Z. Jacyna-Onyszkiewicz, M.E. Sobaniec-Łotowska, S.T. Sulkowski, A. Kakareko, M. Rucki, *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, „Teologia i człowiek” 43/3 (2018), s. 81–98.

„grzeszy przeciwko Ciału i Krwi PANA, czyli przeciwko Bożemu ludowi”. Nazwanie Ciała i Krwi Pana „Bożym ludem” to ciekawa inwencja twórcza tłumaczy NPD. Kłopot w tym, że św. Paweł nie napisał „grzeszy przeciwko”, tylko „będzie winny Ciała i Krwi” (gr. *enochos estai tou sōmatos kai tou haimatos*). Ani po grecku, ani po polsku nie ma sensu powiedzenie „być winnym ludu Bożego”. Po grecku *enochos* użyty z dopełniaczem może wskazywać albo na przestępstwo, albo na karę za to przestępstwo. Najprościej można rozumieć, że „kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie (przelania) Ciała i Krwi Pańskiej” – czyli poniesie taką karę, jak gdyby przelał niewinną krew Jezusa Chrystusa. Kiedy natomiast mowa o popełnieniu grzechu przeciwko bratu lub Chrystusowi, w języku greckim używany jest biernik (np. 1 Kor 8,12). Podmiana dopełniacza biernikiem to zabieg zniekształcający słowo Boże i wprowadzający czytelnika w błąd.

Podobnie nieuprawnioną twórczością jest przypisanie Jezusowi wymienienia całego szeregu działań, które mają według tłumaczy NPD stanowić powód do rozwodu:

każdy mężczyzna, który oddał swoją żonę z innego powodu niż jej rozpusta, uwikłanie w pornografię, wyuzdanie seksualne lub odstąpienie od wiary, wystawia jej opinię na szwank. Publicznie bowiem sugeruje, iż jest osobą rozwiązłą. Zatem każdy mężczyzna oddalający swą żonę bez wspomnianych powodów i biorący sobie inną, dopuszcza się cudzołóstwa (Mt 19,9).

Tu mamy kilka problemów: tłumacze NPD najwyraźniej nie zrozumieli, o co chodzi w dyskusji, następnie zmienili obiekt wypowiedzi (zamiast „oddalonej kobiety” przenoszą wypowiedź na tego, który „oddalił kobietę” z pogwałceniem gramatyki), potem zmienili znaczenie wyrazów, a dodatkowo w przypisach przedstawili samego Boga jako rozwodnika.

W przypisie do wersetu 9 zaznaczono, że „Słowo Boże z Jr 3,8 mówi, że z powodu duchowego cudzołóstwa (gr. *moicheia*) Bóg odrzucił Izraela, dając mu list rozwodowy (biorąc z nim rozwód)”. Według anonimowych tłumaczy NPD z tego wersetu wynika, że Bóg jest rozwodnikiem, który odprawił swoją żonę Izrael z powodu cudzołóstwa. Właściwie oznaczałoby to, że jeśli ktoś chce rozwieść się z żoną, to powinien najpierw cudzołożyć, by zaistniał „przypadek cudzołóstwa” (*porneia*), i wtedy może się rozwieść zgodnie z wolą Jezusa – a nowy związek nie będzie już cudzołóstwem. Mówiąc prościej, popełnione cudzołóstwo uprawnia do cudzołóstwa, które w przypadku cudzołóstwa już nie jest cudzołóstwem. Jest to oczywista bzdura, w logice nazywana błędnym kołem.

Z rozumieniem Boga jako rozwodnika na podstawie Jr 3,8 mamy kilka poważnych problemów, gdyż mogłoby to zostać zinterpretowane, że Bóg nie przestrzega Prawa Mojżeszowego, które nakazuje kamienować żonę przyłapaną na cudzołóstwie (Pwt 22,22 oraz J 8,5), że Bóg ożenił się z własnym synem (według Wj 4,22: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael”) albo że Bóg ożenił się z dwiema siostrami – Izraelem i Judą, bo Jr 3,8 mówi o dwóch cudzołożnych żonach Boga, siostrach Judzie i Izraelu (tymczasem wg Kpł 18,18 nie wolno brać jednocześnie za żony kobiety i jej siostry). Tłumacze muszą zatem uznać, że Bóg notorycznie łamie własne Prawo (tj. popełnia bezprawie) albo że to rozumowanie jest dalekie od rzeczywistości. Biorąc pod uwagę stwierdzenie Sofoniasza, że „Pan sprawiedliwy jest wśród niego, nie popełnia bezprawia” (3,5 – BW), wnioskowanie anonimowych tłumaczy nie wygląda przekonująco. Innymi słowy, możemy mieć pewność, że Bóg nie jest rozwodnikiem, mimo że Jeremiasz posłużył się obrazem małżeństwa, cudzołóstwa i rozwodu, ilustrując miłość Boga i niewierność Izraela.

Wobec tego należy przyjąć, że słowa *mē epi porneia* nie oznaczają tych wszystkich dziwnych rzeczy, które wymieniają tłumacze NPD, tylko są odpowiednikiem hebrajskiego *erwat dawar*. Jak przedstawiono w artykule, zarówno odstępstwo od wiary, jak i zaniedbanie domowych obowiązków to interpretacje rabiniczne pojęcia *erwa* (przełożonego w Mt 19,9 jako *porneia*)¹¹¹. Znowu, konsekwentnie wkładając w usta Jezusa koncepcje rabiniczne, tłumacze NPD powinni też dodać „spotkanie ładniejszej niż żona kobiety”, „jakiegokolwiek powód” oraz „brak powodu” – w taki bowiem sposób w Talmudzie wyjaśnia się legalne powody do rozwodu, ujęte w pojęciu *erwat dabar*. Jeśli przyjmiemy, że Jezus uznał je wszystkie za ważne do zburzenia związku małżeńskiego, to całość wypowiedzi traci sens. Bo przecież pytanie brzmiało: „Czy wolno mężczyźnie oddalić żonę z jakiegokolwiek przyczyny?” – a odpowiedź Jezusa ewidentnie była przecząca.

Niestety, anonimowi tłumacze NPD jeszcze bardziej gmatwają sprawę, zaciemniając sens odpowiedzi Jezusa. Normalnie badany tekst wygląda następująco: „A powiadam wam: Kto oddała (*apolyō*) swoją żonę – chyba w wypadku nierządu (*porneia*) – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo (*moichaomai*). I kto oddaloną (*apolelymenēn*) bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo (*moichaomai*)” (Mt 19,9 – BT). Można mieć wiele zastrzeżeń do wydania Biblii Tysiąclecia (BT), niemniej trzeba przyznać, że nie dodaje ono nic do tekstu greckiego. Przypomnijmy, że słowo *porneia* w NPD przetłumaczono jako „rozpusta, uwikłanie w pornografię, wyuzdanie seksualne lub odstępstwo od wiary”, choć

¹¹¹ Por. M. Rucki, *Czy Jezus akceptował rozwód?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22/1 (2014), s. 67–86.

Jezus nic z tych rzeczy nie wymienił i w żadnym dokumencie napisanym po grecku słowo *porneia* nie oznacza „uwikłania w pornografię”. Dobrze jeszcze, że tłumacze NPD nie zaglądali do słownika starożytnej greki, w którym można też znaleźć znaczenie słowa *porneia* ‘prostytycja’¹¹². Wtedy wyszłoby bardzo ciekawe tłumaczenie, że jeśli żona podejmie pracę w charakterze prostytutki, można z nią się rozwieść, powołując się na ten werset Mt 19,9. Działaloby to też w drugą stronę: jeśli chcesz legalnie się rozwieść i pozostawać w zgodzie ze słowem Bożym, niech żona zajmie się prostytucją, i Bóg-rozводnik będzie z ciebie zadowolony. Czy na tym polega owe „biblijne chrześcijaństwo”, które przybliżają nam anonimowi tłumacze NPD?

Z kolei słowo *moichaomai* tłumacze NPD przełożyli jako „wystawia jej opinię na szwank. Publicznie bowiem sugeruje, iż jest osobą rozwiązłą”. Nie jesteśmy pewni, czy jakikolwiek słownik języka greckiego zawiera takie znaczenie tego wyrazu.

Kolejne pogwałcenie tekstu oryginalnego to *apolymenēn* przetłumaczone jako „oddalający swą żonę bez wspomnianych powodów”. Biorąc pod uwagę, że jest to *participium* w formie biernej rodzaju żeńskiego, ewidentnie nie chodzi o mężczyznę, tylko o rozwiedzioną (oddaloną, odprawioną) kobietę, która otrzymała list rozwodowy (gramatycznie i kontekstowo nie jest istotne, z jakiego powodu). Różnica jest zasadnicza, więc tekst NPD nie oddaje sensu zdania ujętego w Biblii.

Dalej następuje zaskakujący zwrot akcji tłumaczeniowej. Polega on na tym, że drugi raz występujące w tym samym wersecie słowo *moichaomai* tym razem jest przetłumaczone normalnie jako „dopuszcza się cudzołóstwa”. Biorąc pod uwagę ogólny brak konsekwencji i logiki w wywodach anonimowych tłumaczy NPD, taka radykalna zmiana znaczenia już nie dziwi, choć wnosi zamieszanie. W normalnym natomiast tekście schemat jest prosty i przejrzysty: mężczyzna popełnia cudzołóstwo i wtedy, gdy po odprawieniu żony ponownie się żeni, i wtedy, gdy poślubi odprawioną. Wniosek: dynamiczny przekład dopisuje do tekstu coś, czego tam nie ma, przeinacza znaczenie słów i sugeruje, że Pan Jezus miał takie poglądy, jakich w rzeczywistości nie miał.

Na osobną uwagę zasługuje hasło „Małżeństwo według Bożego planu” w *Komentarzu NPD*: „Zgodnie z Biblią małżeństwem jest związek dwojga osób płci odmienniej (por. Rdz 1,27), dla których seks jest darem Bożym (por. Rdz 1,28)” (NPD 1224). W sposób oczywisty zdanie to implikuje relatywność małżeństwa – jeśli bowiem dla kogoś seks nie jest darem Bożym

¹¹² Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon: Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.

(z powodów jakichkolwiek), to dana osoba nie kwalifikuje się do małżeństwa. Biorąc pod uwagę, że nie ma osobnego przykazania traktowania seksu jako daru Bożego ani biblijnego wyjaśnienia, na czym takie traktowanie miałyby polegać, zaproponowana definicja prowadzi do logicznego błędu. Błąd pogłębia się przez to, że anonimowy tłumacz-komentator podaje jako fakt swoje własne wyobrażenie o tym, „że pierwszy dobrowolny akt współżycia seksualnego (zarówno w odniesieniu do mężczyzny, jak i kobiety) konstytuuje w Bożych oczach małżeństwo” (NPD 1224). W tym układzie to, co tłumacz-komentator uważa za „boski punkt widzenia”, w ogóle się nie styka z rzeczywistością. Ani z boską rzeczywistością, ani z ludzką. Przy tym przypisuje swoje wyobrażenia Jezusowi, pisząc: „Zgodnie z nauczaniem Jezusa dar seksualności był od początku Boską pieczęcią zawartego związku i to jego skonsumowanie konstytuowało związek kobiety i mężczyzny” (NPD 1226). Nic takiego nie znajdziemy w nauczaniu Jezusa.

Pozatekstowy przekaz w opisie metodologicznym i komentarzach

Przypisy i komentarze w publikacji NPD zawierają wiele fragmentów nienawiażujących bezpośrednio do danego wersetu biblijnego. Wśród nich pojawiają się opinie krytyczne ogólnie wobec różnych chrześcijańskich denominacji lub wobec poszczególnych elementów ich teologii; znaleźć można komentarze, które można by uznać za prozelityzm na rzecz enigmatycznego „chrześcijaństwa biblijnego” albo bliżej nieokreślonych wierzeń. Jedna z takich krytycznych opinii znajduje się w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD*:

Użycie tytułu *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* ma jeszcze jeden głębszy sens, który wynika z porównania przesłania NT z przesłaniem ksiąg i filozofii wielkich religii świata. O ile systemy te dają swoim wyznawcom „porady”, co powinni czynić, aby osiągnąć przychylność ich bóstwa, o tyle biblijne chrześcijaństwo w ogóle się tym nie zajmuje. Ono jedynie KOMUNIKUJE (ogłasza niczym herold) to, czego Bóg dokonał w Chrystusie, by przyciągnąć ludzi do siebie. [...] Tymczasem przekazy wszystkich światowych religii można co najwyżej nazywać „dobrymi radami”, przy czym większość z nas doskonale wie, jaka jest wartość „dobrych rad” zastyszanych od osób niekompetentnych i jakie są skutki stosowania się do takich zaleceń (NPD 17–18).

Podobne przesłanie zawiera hasło w części *Komentarz NPD*:

istnieją środowiska teologiczne, które wywodzą z Biblii przekonania prowadzące do praktykowania obrzędowości formalnej i czynią z chrześcijaństwa, wbrew woli Jezusa (por. J 4,21–23), typowy system religijny. To właśnie reprezentanci tych środowisk, na potrzeby swoich systemów doktrynalnych, rozpropagowali koncepcję „mistycznego Ciała Chrystusa”, sprawiając, że przeciętny współczesny czytelnik Pisma św. przestał rozumieć, iż społeczność wierzących jest faktycznym i rzeczywistym Ciałem Chrystusa (NPD 1105).

W rekonstrukcji wizji tego „biblijnego chrześcijaństwa według NPD” szczególnie pomocne okazują się hasła zawarte w *Komentarzu*. Choć Redakcja nie chce, aby *Komentarz* stał się „podręcznikiem teologii systematycznej” (NPD 1054), to elementy teologii systematycznej, a nie biblijnej, są w nim dominujące. Często zresztą – co Redakcja przewidziała – niektóre tezy powtarzają się w różnych hasłach, inne zostały niemal *in extenso* przeniesione z przypisów. Na pierwszy rzut oka *Komentarz* sprawia więc wrażenie spójnego wykładu, w szczegółach jednak ta spójność nie zawsze jest zachowana.

Za przykład niech posłuży hasło „Kobieta w kościele” (ortografia oryginalna) (NPD 1206–1208). Już słowo „kościół” budzi wątpliwości, czego hasło będzie dotyczyć. Po pierwsze zdumiewa samo użycie słowa „kościół”. We *Wprowadzeniu metodologicznym* NPD dużo miejsca poświęcono rozważaniom na temat tłumaczenia greckiego terminu *ekklēsia*. Tam termin *ekklēsia* definiuje się jako „lud wierzący”, społeczność (wspólnota) ludu wierzącego, „który odpowiadając na Boże wezwanie, świadomie składa swoją nadzieję w Chrystusie” (NPD 27). Można więc przypuszczać, że nie będzie tu mowa o roli kobiety we wspólnocie wierzących. Wątpliwości te podsyca ortografia. Według *Pisowni słownictwa religijnego* Renety Przybylskiej i Wiesława Przyczyny:

Nazwę *Kościół Chrystusowy*, oznaczającą wspólnotę bosko-ludzką, ustanowioną przez Jezusa Chrystusa, piszemy wielkimi literami. Wielką literą zapisujemy nazwy jednowyrazowe *Kościół*, *Cerkiew*, *Zbór* w znaczeniu „ogół wiernych, wspólnota religijna, instytucja”¹¹³.

I samo użycie terminu „kościół”, i jego ortografia zdają się zatem sugerować, że hasło będzie dotyczyć miejsca, jakie kobieta powinna zajmować w budynku kościelnym. Ale trzeba wziąć jeszcze pod uwagę użycie terminu „kościół” w *Wyjaśnieniach metodologicznych* NPD, przypisach oraz innych hasłach *Komentarza*

¹¹³ R. Przybylska, W. Przyczyna, *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2018, s. 38–39.

NPD¹¹⁴. Okazuje się, że wbrew ortografii pojęcie to odnosi się do instytucji konfesyjnych, od których – jak wspomniano – dystansuje się adresat NPD i które tworzą „chrześcijaństwo światowe”. Być może to brak szacunku Redakcji dla instytucji uwikłanych w systemy społeczno-kulturowe i „światowość” sprawia, że Kościół w znaczeniu instytucjonalnym pisany jest w całym NPD małą literą. Czyżby więc hasło „Kobieta w kościele” miało dotyczyć krytyki miejsca i funkcji sprawowanych przez kobiety w Kościołach instytucjonalnych? A jeśli tak, to czy krytyka ta obejmowałaby w takim samym stopniu Kościoły, które nie uznają kapłaństwa urzędowego kobiet, jak i Kościoły ordynujące kobiety na duchownych?

Lektura hasła wyprowadza jednak czytelnika z błędnego oczekiwania. Okazuje się, że hasło dotyczy miejsca kobiety w społeczności chrześcijańskiej. Oczywiście jest to wspólnota „biblijnych chrześcijan”. Jej przedstawienie wydaje się opierać na dwóch wizjach. Z jednej strony jest to wizja społeczności egalitarnej, z drugiej patriarchalnej z niepodważalną przywódczą rolą mężczyzn.

Hasło rozpoczyna się odniesieniem do Ga 3,25–28, będącym jednym z najbardziej inkluzywnych i egalitarnych tekstów NT¹¹⁵. Redakcja tekst z Ga uznała za ważny i radykalnie zmieniający sytuację kobiet (NPD 1206–1207). Aby uwypuklić tę radykalną zmianę, przedstawiono najpierw sytuację kobiet w starożytnym Izraelu w czasach ST. W ówczesnej hierarchii społecznej kobieta zajmowała o wiele niższą pozycję niż mężczyzna, ale nie można tej pozycji określić „samym dnem struktury społecznej” (NPD 1206), zwłaszcza że jako żona i matka kobieta cieszyła się w tej patriarchalnej społeczności sporym poważaniem, a nakaz okazywania szacunku zarówno ojcu, jak i matce znalazł się w dekalogu.

Zapewne tak drastyczne określenie zastosowano, aby na tym tle wyeksponować niecodzienny stosunek Jezusa do kobiet: „On zrównywał je z mężczyznami także w kwestii nauczania” (NPD 1207). Za ilustrację służy odniesienie do Łk 10,39, gdzie w przypisie Jezus – emfaticznie i na wyrost – nazwany jest „prekursorem edukacji kobiet” (NPD 291). Szkoda, że powołano się tylko na ten przykład. Po inne odesłano czytelnika do Ewangelii Łukasza, „gdzie znajdujemy najwięcej zapisów o tym, jak Jezus odnosił się do kobiet” (NPD 1207), nie podając

¹¹⁴ W *Komentarzu NPD* znalazły się też samodzielne hasła „Kościół” (NPD 1208–1212), „Ciało Chrystusa” (NPD 1104–1107) oraz „Społeczność wierzących w Chrystusa” (NPD 1332–1333).

¹¹⁵ Przy okazji można się zastanawiać, czy słuszne jest pominięcie Greków w przekładzie NPD: „W Nim zaś nie ma już znaczenia, czy ktoś jest Żydem, czy nim nie jest” i wprowadzenie bardziej uniwersalnego sformułowania, które jednak nie oddaje antagonizmów pomiędzy Żydami a Grekami, co – bardzo słusznie – zaznaczono w przypisie do Ga 3,28 (NPD 718).

jednak nawet odnośników. Mimo bardzo ograniczonego zasobu przykładów Redakcja wyciąga wnioszek, że „Jezus przywrócił kobietom taką godność, jaka się im od początku należała – równą godności mężczyźni” (NPD 1207). To wyraźnie tranzycyjne zdanie ma z jednej strony podsumowywać bardzo powściągliwe wskazania Jezusowego „przywracania godności kobietom”, z drugiej wprowadzać do kluczowej dla hasła refleksji opartej na biblijnych opisach stworzenia i uzasadnić androcentryzm wizji Kościoła/wspólnoty wierzących promowanej w NPD.

Autorzy słusznie zauważają, że „równość w godności była [...] oryginalnym planem Bożym”, o czym czytamy w pierwszym opisie stworzenia człowieka w Rdz 1,27 (NPD 1207). Ale zaraz potem przytoczony jest drugi opis i podkreślono, że to „mężczyzna otrzymał przywódczą rolę, a kobieta wspierającą” (NPD 1207), a dalsza refleksja ma służyć umocnieniu tej tezy.

Redakcja przyznaje, że „wiele dziedzin życia kościelnego bez kobiet nie istniałoby” (NPD 1208) i wymienia przykładowe pola aktywności kobiet – duszpasterstwo (ale tylko wśród kobiet), opieka nad potrzebującymi, nawet nauczanie, zwłaszcza jeśli są „znakomitymi mówczyniami i znawczyniami Pisma” (NPD 1208). Kobiety powinny wykorzystywać przy tym stereotypowo przypisywaną im wrażliwość oraz – to akurat słusznie – inny sposób komunikowania (NPD 1208). Nie sposób nie zauważyć, że proponowane kobietom aktywności nie są funkcjami pierwszoplanowymi ani eksponowanymi. Te są zarezerwowane dla mężczyzn. Pomocnicze funkcje kobiet mają wynikać z faktu, że kobieta została stworzona jako pomoc dla mężczyzny. Hebrajskie wyrażenie *ezer k'negdô* z Rdz 2,18 zostało przetłumaczone jako „silny sprzymierzeniec”. Tradycyjnie tłumaczy się je jako „pomoc odpowiednia dla niego”, dosłownie oznacza jednak „pomoc (stojąca) przed nim”, „pomoc (stojąca) naprzeciw niego” lub „pomoc (stojąca) z nim ramię w ramię”. Ten ostatni wariant najlepiej oddaje ideę komplementarności oraz równości, którą Redakcja dostrzega tylko w pierwszym opisie stworzenia, nazywanym w NPD jakościowym lub godnościowym. Drugi opis stworzenia, określany jako funkcjonalny, ma rzekomo konstytuować podporządkowanie kobiet mężczyznom. To on miał wyznaczać porządek społeczny oraz męskie i żeńskie role w starożytnych społeczeństwach patriarchalnych. On też – zdaniem Redakcji – powinien kształtować relacje mężczyzn i kobiet we wspólnotach chrześcijańskich i współczesnych rodzinach. Jeśli tak miałoby być rzeczywiście, to należy zapytać, gdzie podziła się „radikalna zmiana sytuacji kobiet” przyniesiona przez Jezusa i równość w Chrystusie postulowana przez apostoła Pawła?

Aby wzmocnić wizję chrześcijańskiej społeczności opartą na patriarchalnym i androcentrycznym modelu małżeństwa wywodzonym z drugiego opisu

stworzenia, przytoczono teksty z 1 Tm, które – jak to pryncypialnie stwierdzono – „pokazują jasno, że przywódcza rola mężczyzn była w pierwszych kościołach [ortografia oryginalna] standardem” (NPD 1207). Z dalszego wywodu wynika, że jeśli kobiety obejmowały taką funkcję, to tylko nad wspólnotami dysfunkcyjnymi, „w których mężczyźni nie chcą brać na swe barki odpowiedzialności, jaka nieodłącznie wiąże się z przywództwem”. Teza ta ilustrowana jest literalnym odczytaniem Ap 2,20–23 i uogólniającą mizoginiczną oceną, że przywództwo kobiet jest zawsze świadectwem słabości czy to wspólnoty rodzinnej, czy lokalnego Kościoła.

Choć wcześniej wspomniane są „pojedyncze obrazy wybitnych kobiet, które Bóg powołał do różnych wielkich zadań” (Debora i prorokini Anna) (NPD 1207), tym razem Autorzy nawet nie zająknęli się o kobietach, które pełniły jakiegokolwiek eksponowane funkcje w pierwotnym Kościele. Nie ma mowy o apostołkach, takich jak choćby Maria Magdalena. Funkcja Febe z Rz 16,1 w ogóle została pominięta w tłumaczeniu (grecki tekst *synistēmi de hymin Foibēn tēn adelfēn hemōn ousan kai diakonon tēs ekklesias tēs en Kenchreais* w NPD przetłumaczono jako „Polecam wam Febe, naszą siostrę w wierze z tutejszej wspólnoty w Kenchrach), więc uznano, że nie potrzeba wymienić Febe w haśle. Z Junii, która wraz z Andronikiem cieszyła się wielkim poważaniem wśród apostołów, uczyniono Juniasa (Rz 16,7)¹¹⁶, który siłą rzeczy nie pasuje do hasła „Kobieta w kościele”. Na próżno szukać jakiegokolwiek komentarza odnośnie do roli i funkcji Lidii z Tiatyry (Dz 16,13–15), która najprawdopodobniej stała na czele Kościoła domowego. Zdumiewa też przypis do Dz 21,9, gdzie wymienione są prorokujące córki diakona Filipa. Redakcja zdaje się dyskredytować ich prorocki charyzmat, pisząc: „nie ma (on) dla nas dzisiaj większego znaczenia” (NPD 536). Łukaszkowe dopowiedzenie o prorokowaniu miało służyć tylko weryfikacji zapisu, bo Filip mógł być znany nie tylko ze względu na swoją służbę diakonijną (charytatywną), ale także dlatego, że miał „na wydaniu cztery wierzące córki” (NPD 536).

Ta niechęć do kobiet zauważalna jest nie tylko w haśle „Kobieta w kościele”. Przekłada się ona systemowo na wybór haseł do *Komentarza*. Choć pojawiają się w nim jako hasła imiona męskie, to nie ma ani jednego hasła poświęconego kobiecie. Odbiorca nie odnajdzie więc w *Komentarzu* haseł odnoszących się

¹¹⁶ Trzeba przyznać, że zdania biblistów, jak tłumaczyć *accusativus Iounian* w Rz 16,7, do dziś są podzielone. W polskich przekładach spotkać można zarówno formę męską – Junias/ Juniasz (tak np. Biblia brzeska, NT Czechowica, NT Rakowski, Biblia gdańska, Biblia tysiąclecia, Biblia warszawsko-praska, Biblia ekumeniczna), jak i formę żeńską – Junia (tak np. NT Budnego, Biblia Wujka, NT Kowalskiego, Biblia poznańska, Biblia warszawska, Biblia paulistów, EPP, EIB).

do Anny, Elżbiety, Joanny, Marii Magdaleny, Zuzanny, Salome, Tabity. Co więcej – nie odnajdzie również hasła poświęconego Marii, matce Jezusa.

Kolejnym obszarem naszego zainteresowania była koncepcja „biblijnego chrześcijaństwa” z perspektywy definicji religii. NPD opiera się na jednostronnej definicji religii, gdzie istotą wcale nie jest relacja z Bogiem, lecz jakiś z Nim kontrakt: „religią jest zespół przekonań i obrzędów, które człowiek powinien praktykować w celu zyskania przychylności swojego bóstwa wyrażającej się w postaci błogosławieństwa wiecznego życia lub innych oczekiwanych i pożądanых korzyści” (*Dedykacja*, NPD 2). Co więcej, religia wyklucza trwanie „dzień po dniu w osobistym związku z Najwyższym” (NPD 1343). To ujęcie religii jest według NPD naukowe i obiektywne, stąd stwierdzenia: „w ujęciu religioznawczym” (NPD 2) czy spełnianie „podstawowych definicji religioznawczych” (NPD 5) (więcej na temat religii Redakcja zamieszcza w hasle „Religia”).

Trudno jednak nazwać tę definicję religii naukową i obiektywną. Pomijając sprawę niejasnej etymologii tego pojęcia, należy zdefiniować religię najpierw jako odniesienie człowieka do Absolutu, doświadczenie więzi z Sacrum, związek ze Świętością:

Czy nazwę religii przyjmie się od częstszego odczytywania, czy od ponownego wybieranie tego, co zostało stracone przez niedbalstwo, czy też wreszcie od nawiązania – to religia właściwie pojęta oznacza stosunek do Boga. On bowiem jest tym, do którego winniśmy się przede wszystkim przywiązać, jak do nieustającej zasady, do której także ma się ustawicznie kierować nasz wybór, jako do celu ostatecznego, który tracimy przez grzech niedbalstwa, lecz odzyskujemy ponownie przez przyjęcie i wyznanie wiary¹¹⁷.

NPD zupełnie pomija istotę religii – „stosunek do Boga” – i redukuje ją do czysto zewnętrznych rytów.

Sprecyzowaniem definicji religii jest w NPD koncepcja „świątynnego modelu religijności”; w gruncie rzeczy te dwa pojęcia są rozumiane jako synonimy. „Świątynny model religijności” ma być zaprzeczeniem „bezpośredniej i naturalnej” relacji do Boga i tylko „osiąganiem przychylności bóstwa, które (ludzie) jakoś sobie wyobrażają” (hasło „Świątynny model religijności a biblijne chrześcijaństwo”). Publikacja precyzuje tam sześć cech „modelu świątynnej religijności”: 1) sprawowany kult, w tym miejsca i przedmioty, 2) „kapłani” i „szamani”, sprawujący ów kult, 3) własny język, 4) przepisy liturgiczne, 5) obowiązujące

¹¹⁷ Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, 2-2,81,1.

prawdy wiary, 6) „niesakralny laikat (reprezentujący sferę profanum)”, bezwarunkowo akceptujący ustanawiane odgórnie zasady.

Obiektywnie patrząc, są to elementy religii, choć NPD pominął element pierwszy, konstytutywny, czyli stosunek do Boga. Ponadto są one przedstawione w sposób, który czytelnika ma do nich zniechęcić. Tymczasem są one rzeczywistością naturalną i konieczną, zarówno z racji antropologii (człowiek jako jedność ciała i duszy, istota społeczna, posługująca się językiem), jak i z racji teologii (transcendencja Boga, analogiczny charakter stwierdzeń teologicznych).

Na tle takiego rozumienia religii NPD umieszcza chrześcijaństwo, dokonując konstytucyjnego dla siebie rozróżnienia na „chrześcijaństwo świątynne” („światowe”) i „chrześcijaństwo biblijne”. „Życie chrześcijańskie powinno być zatem codziennym, prostym i szczerym, osobistym związkiem ze zmartwychwstałym Chrystusem, a nie systemem pielęgnującym obrzędowy ceremonializm” (NPD 5). Jest to przemyślane, programowe założenie, gdzie wyraźnie zaakcentowana jest „odrębność” obu modeli:

Redakcja NPD używa określenia „światowe chrześcijaństwo” w sposób całkowicie przemyślany, aby podkreślić odrębność tego, co świat nazywa „religią chrześcijańską”, od tego, co w NT zostało nazwane chrześcijaństwem (por. Dz 11,26), a Jezus i Jego apostołowie zwali „uczniostwem” (przypis 2, NPD 15).

Idzie za tym poważna ocena przynależności do Jezusa w charakterze Jego uczniów.

„Chrześcijaństwo świątynne”, inaczej określane jako „religijne”, „światowe” (NPD 5), spełnia wymienione wyżej kryteria religii i dlatego nie może być ono drogą uczniów Jezusa. NPD zastrzega, że adresatem publikacji są osoby nieobjęte „jakąkolwiek opieką eklezjalną” (NPD 5). Ale logika publikacji wymaga, aby także katolicy porzucili „chrześcijaństwo świątynne” Kościoła i przeszli na stronę prawdy. Czyli czego?

Autentyczne chrześcijaństwo według NPD nie może mieć cech „religii”. Czytelnik odkryje to już w pierwszym zdaniu *Dedykacji*; jest to więc rodzaj manifestu programowego całej publikacji: „Chrześcijaństwo w ujęciu biblijnym nie jest koncepcją etyczną, doktrynalną czy zorganizowanym systemem religijnych obrzędów, nakazów czy zakazów. Jego sensem oraz najgłębszą istotą jest osobisty związek człowieka z Chrystusem” (NPD 2). To stwierdzenie powtarzane jest wielokrotnie: „Biblijne chrześcijaństwo, jako jedyne, wykazało, iż nie jest żadną koncepcją doktrynalną ani zorganizowanym systemem religijnych obrzędów, nakazów czy zakazów, lecz że jego sensem oraz najgłębsza istotą jest osobisty związek człowieka z Chrystusem, PANEM Niebios i Ziemi” („Świątynny model

religijności a biblijne chrześcijaństwo”). Nadawane są mu pozory naukowości: „w ujęciu religioznawczym biblijne chrześcijaństwo nie jest religią” (NPD 2);

chrześcijaństwo w swej źródłowej, biblijnej formie nie jest religią – nie spełnia bowiem podstawowych definicji religioznawczych. Nie powinno być więc obciążane typowym dla systemów religijnych zbiorem obrzędów i ceremonii. Oddawanie czci Jedynemu Bogu powinno – zgodnie ze słowami Jezusa – odbywać się „w duchu i prawdzie” (NPD 5).

Chrześcijaństwo należy zakwalifikować jako religię (Ojcowie Kościoła mówili o *religio vera*). Ale nie oznacza to zamknięcia na więź z Bogiem. Osobisty związek z Jezusem nie wyklucza kultu, obecności Credo i innych elementów religijnych. A religijny język i struktury nie wykluczają bliskiej więzi z Bogiem. To fałszywa dychotomia, pozbawiona rozumnych podstaw. Obie rzeczywistości się uzupełniają, zgodnie z antropologią i teologią. Rzekome „chrześcijaństwo świątynne” jest „biblijne”. To, co NPD gorliwie podkreśla, Kościół (symbol religii) powtarza do dziś: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹¹⁸. Dychotomię chce widzieć tylko NPD. Jakże są tego motywy? Rzekome „chrześcijaństwo biblijne”, czyli skupione na relacji z Jezusem, także staje się „świątynne”, czyli posiadające pewne zewnętrzne formy. Najlepszym tego przykładem jest sama publikacja. Fundamentalnym założeniem NPD jest „bezpośrednia i naturalna” (NPD 1342), „osobista” (NPD 2) relacja człowieka do Boga, do Chrystusa. Nic nie powinno stać między człowiekiem a Bogiem i Jego słowem. Wychodząc z tego fundamentalnego założenia, NPD krytykuje wszystko, co ową bezpośredniość ma zakłócać, a co określa pojęciem „religii” z jej sześcioma kryteriami. Tymczasem sama publikacja już spełniła większość z nich i jest na dobrej drodze, by wypełnić wszystkie. Nie oceniamy tu, czy publikacja uczyniła to prawdziwie czy fałszywie; podkreślimy jedynie sam fakt wejścia na drogę „świątynną”, zresztą naturalną dla relacji człowieka z Bogiem. Nie jest więc zarzutem wobec NPD, że to robi. Problemem jest, że wcześniej zabronił tego robić.

Religijną funkcję „kapłanów” przyjął – a właściwie sam sobie nadał – „Zespół Wydawnictwa NPD”. To właśnie grono podjęło się roli pośrednika między Czytelnikiem a tekstem natchnionym słowa Bożego, dokonując w wielu miejscach nie tyle przekładu, co interpretacji. Zespół ma swoją strukturę; na

¹¹⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

jego czele stoi „redaktor naczelny tej publikacji, który ostatecznie ją zebrał, przygotował i zatwierdził do druku” (NPD 19). Posiada on więc niejako prawo wydawania „imprimatur”, a nawet rozeznawania kanoniczności tekstu. Ponadto Zespół przyznaje się do inspiracji postaciami „meturgamanów”, czyli specjalnie wyznaczonych tłumaczy, którzy przybliżali ludowi słowo Boże (NPD 20).

Tu pojawia się drugi element „religii”, czyli podział na pośredników i resztę ludzi uczestniczących w „religii”. NPD zauważa „współczesnego czytelnika, który nie ma przygotowania egzegetycznego czy teologicznego” (NPD 2). To „zwykły czytelnik”, który sam nie jest w stanie dotrzeć do istoty tekstu, więc Zespół Redakcyjny tę istotę mu przedstawia (NPD 18).

Ewidentny w NPD jest inny element „religii”, a mianowicie tworzenie własnego języka. Język „przekładu dosłownego” został przez Zespół Redakcyjny uznany za niewłaściwy, należało więc opracować własny słownik (NPD 18, 27). Krytykowane przez NPD prawdy wiary, dogmaty, ustalone zasady po cichu znalazły swe miejsce w licznych miejscach publikacji: *Dedykacji*, *Wstępie*, w bogatym *Komentarzu NPD* oraz w przypisach.

W osobistej i naturalnej relacji człowieka do Boga nie sposób uniknąć kultu, a tym samym jakichś jego zasad (to dwa kolejne elementy „religii”). Nawet jeśli będzie to wieczór uwielbienia z pieśniami i fragmentami słowa Bożego, animowany przez kilka osób, to „chrześcijaństwo biblijne” nabierze kolejnych cech „świątynnych”. Szkoda, że pasja Zespołu Redakcyjnego do słowa Bożego i jego troska o przybliżenie słowa Bożego „zwykłemu Polakowi” (NPD 17) przyczyniły się do zamętu w myśleniu o chrześcijaństwie.

Przyjrzyjmy się również bardziej szczegółowo kilku innym hasłom z *Komentarza NPD*. W hasło „Dary duchowe” autorzy jednoznacznie stwierdzają: „Dary Ducha Bożego (dary duchowe) mają jeden i tylko jeden cel: budowanie (wzmacnianie) Ciała Chrystusa, czyli każdej lokalnej społeczności wierzących [...]. Wszystkie dary są podporządkowane temu celowi i nie służą żadnym innym celom!” (NPD 1088). Nikt nie przeczy, że dary duchowe mają służyć budowaniu wspólnoty wierzących w jej wymiarze lokalnym, jak i globalnym (całe Ciało Chrystusa). Ale czy to jest jedyny cel działania i objawiania się Ducha w charyzmatkach?

Do darów duchowych (posługując się terminologią NPD) z pewnością należy zaliczyć charyzmat „mówienia (innymi) językami”. Autorzy wyjaśniając „mówienie obcymi językami”, dostrzegają tylko jedną stronę tego charyzmatu, a mianowicie „mówienie obcymi językami” jako przemawianie w obcych językach, których nikt wcześniej się nie uczył. Opis tego wydarzenia znajdujemy w Dz 2,1–4. Uważne studiowanie tekstu greckiego Dz oraz 1 Kor 12 i 14 pokazuje nam jednak dwie odrębne frazy: „mówić obcymi (innymi) językami”

(*lalein heterais glōssais*) (zob. Dz 2,4,11) oraz „mówić językami” (*lalein glōssais*) (zob. Dz 10,46, 19,6). Czy jest to jeden i ten sam dar? Z pewnością nie!

Zwróćmy uwagę ponadto na brak rodzajnika określonego w wyrażeniu *lalein heterais glōssais* w Dz 2,4, gdy w Dz 2,11 „mówienie językami” jest już określone rodzajnikiem *tais hemeterais glōssais*, suponując obce języki obecnych przybyszów w Dniu Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie¹¹⁹. Ten sam brak rodzajnika w Dz 2,4 koreluje później z innymi tekstami Łukasza (zob. Dz 10,46 i 19,6). Tym samym należy przyjąć, że „mówić obcymi (innymi) językami” (*lalein heterais glōssais*) z Dz 2,4 niekoniecznie musi być tym samym, co „jak w naszych językach głoszą (*tais hemeterais glōssais*) wielkie dzieła Boga” (Dz 2,11). Frazę *lalein heterais glōssais* możemy rozumieć w znaczeniu „mówić innymi językami, które nie są zrozumiałe ani dla mówiącego, ani dla słuchającego oraz których mówiący wcześniej się nie uczył”. To nazywamy darem glosolalii¹²⁰.

Jezeli przyjmiemy *a priori* – jak się wydaje – założenie autorów NPD, że dar „mówienia obcymi (innymi) językami” jest cudem mówienia w obcym języku bez wcześniejszego uczenia się go, w języku, który ma służyć tylko głoszeniu „dzieła Chrystusa i budowania społeczności wierzących pomiędzy ludźmi pochodzącymi z różnych kultur i języków” (NPD 1309), to jak wyjaśnić fakt, że w zamkniętym pomieszczeniu 120 osób mówiło do siebie w rzeczywistych obcych językach? Któż by je wówczas rozumiał i czemu miałoby to służyć? Przecież zgromadzeni tam nie musieli zwracać się do siebie w „obcych językach”, ponieważ na co dzień posługiwali się tym samym językiem, pochodzili z tego samego narodu i byli już uczniami Jezusa z Nazaretu¹²¹.

W 1 Kor 12,10,28 Paweł Apostoł wylicza pośród licznych charyzmatów Ducha Świętego „dar języków”, który w tekście greckim występuje w liczbie mnogiej – „rodzaje języków” (*gene glōsson*). NPD oddaje tę frazę poprzez „przemawiać nieznanymi mu wcześniej językami” (1 Kor 12,10) oraz „On sam ustala, jakim kto językiem będzie się posługiwał” (1 Kor 12,28). Sama fraza „rodzaje języków” (*gene glōsson*) nie dotyczy wyłącznie „obcych języków”, ale wskazuje na różne rodzaje mówienia językami, przynajmniej dwa, a nawet trzy. Pierwszy z nich możemy nazwać *cudem lingwistycznym* (filologicznym), inaczej *ksenolalią* lub

¹¹⁹ Autorzy w haśle *Duch Świętego Boga* mocno podkreślają znaczenie rodzajnika określonego w jęz. greckim, który „wskazuje na konkretny podmiot lub przedmiot” (NPD 1119), z czym należy się zgodzić. Dziwi więc brak konsekwencji zastosowania tego założenia w przypadku tekstu Dz 2,4.

¹²⁰ Przeciwnie L. Misiarczyk, *Dar języków w czasach apostołskich: glosolalia, ksenoglosja czy jubilacja?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 56.

¹²¹ Por. D. Tomczyk, „I zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). *Glosolalia a ksenoglosja w Dziejach Apostołów*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/1 (2022), s. 19.

*ksenoglosją*¹²². Jest to mówienie w języku obcym, zrozumiałym dla słuchaczy, ale niezrozumiałym dla mówiącego, bez wcześniejszego uczenia się go (zob. Dz 2,11). Jego cel jest jednoznaczny – ewangelizacja dla Chrystusa w Duchu Świętym. Oto „dar Ducha Świętego przekracza wszelkie granice: przesłanie chrześcijańskie ma być niesione ludziom wszystkich języków i kultur”¹²³.

Kolejny rodzaj to „mówienie językami”, który – gdy zostanie przetłumaczony przez osobę posiadającą dar tłumaczenia języków – będzie zbudowaniem dla społeczności wierzących. Charyzmat ten posiada wyraźnie charakter wspólnotowy (por. 1 Kor 14,6).

Trzeci rodzaj „mówienia językami” to mówienie indywidualne bezpośrednio do Boga i wypowiadanie pod wpływem Ducha Świętego rzeczy tajemnych (zob. 1 Kor 14,2)¹²⁴. Być może Paweł rozumiał glosolalię (*lalein glōssais*) jako formę duchowej modlitwy, w której modlący się wyraża „to wszystko, czego nie może wyrazić w swoich ojczystych słowach z powodu ograniczoności ludzkiej mowy”¹²⁵. Modlitwa „mówienia językami” jednoczy nas z Duchem, jest modlitwą pełną błagań, których „nie można wyrazić słowami” (Rz 8,26). Sam Paweł to potwierdza, pisząc: „Ten, kto mówi językami, samego siebie buduje” (1 Kor 14,4). Charakter „budowania” w ramach działania Ducha Bożego posiada zatem wymiar indywidualny, jak i wspólnotowy. Apostoł jawi się nam jako „człowiek Ducha”. Opierając się na jego własnych wyznaniach, możemy nazwać go „pierwszym charyzmatykiem” pierwotnego Kościoła: „Dziękuję Bogu, że mówię językami więcej od was wszystkich” (1 Kor 14,18). Czy ten werset wskazuje na to, że Paweł mówił językami, których się wcześniej nie uczył? Nie. W tym kontekście trudno zgodzić się z jednostronnym twierdzeniem autorów, że inne rodzaje „mówienia językami” niż ksenoglosja są jedynie emocjonalnym bełkotem „bez ładu i składu” albo „emocjonalnymi mistyfikacjami” (NPD 1310).

¹²² *Ksenolalia* (lub *ksenoglosolalia*) to złożenie z przymiotnika *ksenos* (obcy) i rzeczownika *glōssa* (język). Zob. J. Behm, *glōssa heterōglossos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1938, s. 724; M. Rosik, *Zaczęli mówić rozmaitymi językami* (Dz 2,4). *Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 216–217.

¹²³ J.A. Fitzmeyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 31, New York 1998, s. 240. Zob. J.M. Ireland, *The Missionary Nature of Tongues in the Book of Acts*, „PentecoStudies” 18/2 (2019), s. 200–223; C.S. Keener, *The Spirit and The Mission of the Church in Acts 1–2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 62/1 (2019), s. 25–45.

¹²⁴ Por. D. Tomczyk, „*I zaczęli mówić innymi językami*”..., dz. cyt., s. 7–33.

¹²⁵ D. Tomczyk, „*Modlitwa w Duchu*”. *Fenomen glosolalii*, „Collectanea Theologica” 57/4 (1987), s. 32.

Wymownym przykładem interpretacji jest tłumaczenie przez NPD wersetu 1 Kor 12,10, co zawiera tabela 1. Pisząc w celowniku, Paweł poucza Koryntian, że „przez Ducha jest dawane”:

Tabela 1. 1 Kor 12,10.

Tekst grecki (transkrypcja)	Tłumaczenie własne	Tłumaczenie NPD
<i>allō de energēmata dynamēōn,</i>	innemu zaś dzieła mocy,	Przez jednego Duch dokonuje cudów,
<i>allō (de) profēteia,</i>	innemu (zaś) proroctwo,	innemu zaś daje zdolność prorokowania.
<i>allō (de) diakriseis pneumatōn</i>	innemu (zaś) rozróżnia- nie duchów,	Jeden z wielką łatwością po- trafi rozróżniać duchy,
<i>hetero gene glosson</i>	innemu rodzaje języków,	inny zaś przemawiać niezna- nymi mu wcześniej językami.
<i>allō de hermēneia glōssōn</i>	innemu zaś tłumaczenie języków.	Jeszcze inny otrzymuje zdol- ność tłumaczenia tego, co słyszysz w obcym języku.

Należy zgodzić się z tłumaczami i autorami NPD, że w procesie translacji nie jest możliwe, „by za pomocą tłumaczenia metodą «słowo w słowo» oddać sens myśli zawartej w tekście oryginalnym” (NPD 40). Jak już wspomnieliśmy, autorzy „karcą” metodę „niepotrzebnego wpisywania w teksty przekładów osobistych przekonań ich tłumaczy”, sami jej ulegając. Nazywają je „ciałem obcym” (NPD 40). Powyższy przykład aż nadto pokazuje wiele „ciał obcych”, które poszerzają w sposób niewłaściwy biblijny tekst. Dla przykładu: „z wielką łatwością” ktoś potrafi rozróżniać duchy. A więc raz mamy „przekład dosłowny, a miejscami interpretacyjny” (NPD 40). Tylko w jaki sposób czytelnik ma dokonać rozróżnienia tych fragmentów? Opierając się na jakich kryteriach? Skąd ma wiedzieć, że ten fragment jest przekładem dosłownym tekstu NT, a inny już swobodną interpretacją autorów?

Przechodząc do kolejnego zagadnienia, jakim są charyzmaty w NT, zaznaczmy, że nie wiedzieć czemu tłumacze NPD – mówiąc współczesnym językiem – „wygumkowali” rzeczownik ‘charyzmat’ w swoim przekładzie, zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej, pomimo że występuje on 17 razy w NT, wspominając o nim tylko dwukrotnie w haśle „Dary duchowe” (NPD 1091)¹²⁶.

¹²⁶ Obiektywnie dodać należy, że spośród głównych tłumaczeń NT tylko Biblia Tysiąclecia i Biblia ekumeniczna tekst 1 Tm 4,14 i 2 Tm 1,6 gr. *to charisma* oddają przez polski

Z pewnością Pawła apostoła możemy nazwać „ojcem chrzestnym”¹²⁷ leksemu charyzmat w NT i nie bez kozery używał go w swoich listach. Jego teologia łaski jest bardzo bogata. Oprócz *charisma* (Rz 1,11, 5,15.16, 6,23, 11,29, 12,6; 1 Kor 1,7, 7,7, 12,4.9.28.30.31, 2 Kor 1,11; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6) i *charis* (108 razy na 155 w całym NT) Paweł używa ponadto takich określeń jak: *doma* (jakiś dar); *dosis* (akt dawania, jakiś dar); *dōrea* (idea daru, prezentu); *dōrēma* (dar, szczodrość, dobrodziejstwo), *dōron* (dar składany Bogu) czy *prosfōra* (akt ofiarowania; to, co jest ofiarowane jako dar)¹²⁸.

W Pawłowej teologii *charis* oznacza ‘łaskę’, zaś *charisma* ‘cechę łaski’ lub ‘hojnego dawania’, z implikacją dobrej woli lub przychylności ze strony ofiarodawcy, w tym wypadku Boga¹²⁹.

Potwierdza to budowa samego leksemu. Sufiks *-ma* w rzeczowniku *charis-ma* pierwotnie wskazywał na nazwę czynności i z czasem przekształcił się w nazwę konkretnego, i był wykorzystywany do tworzenia nazw wytworu czynności¹³⁰, inaczej mówiąc określał wynik działalności, czyli jakiś konkretny rezultat obdarowania¹³¹. Stąd charyzmat oznacza dar, dobrodziejstwo, łaskę, którą otrzymuje się bez żadnej własnej zasługi, łaskawy dar Boga, a nawet pewną oznakę życzliwości¹³². Charyzmat jest więc manifestacją, konkretyzacją, urzeczywistnieniem i indywidualizacją łaski (*charis*) jako mocy Boga (*eksousia*)¹³³. Owa *eksousia* jest

charyzmat. W większości przypadków grecki rzeczownik tłumaczony jest przez *dar*, *łaska* lub *dar łaski*. W tym wypadku NPD nie odbiega od innych tłumaczeń.

¹²⁷ Por. M. Turner, *Modern Linguistics and the New Testament*, [w:] *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J.B. Green, Grand Rapids 1995, s. 155.

¹²⁸ Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, seria: Prymasowska Seria Biblijna 42, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, s. 207 {G1390}, 209 {G1394}, 215 {G1431}, {G1434}, {G1435}, 443 {G2878}, 663 {4376}; *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, eds. W.D. Mounce, M.D. Smith, M.V. van Pelt; Grand Rapids 2006, s. 282–284.

¹²⁹ Por. M. Turner, *Modern Linguistics...*, dz. cyt., s. 160.

¹³⁰ Por. R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, s. 91–92; F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Hrsg. F. Rehkopf, Göttingen 1984, § 109.2; § 488, nota 8.

¹³¹ Por. A.T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 150–153; G. Hasenhüttel, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 104–108; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1975, s. 128–130.

¹³² Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 829 {G5486}; H. Conzelmann, *charisma*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 393–397; K. Berger, *charisma*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1983, kol. 1102–1105.

¹³³ Por. G. Hasenhüttel, *Charisma...*, dz. cyt., s. 120; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, seria: *Uni Taschenbücher* 630, Tübingen 1980, s. 326; O. Michel, *Das Zeugnis des*

rozumiana jako przejaw działalności Ducha Świętego (zob. Ef 4,30). To tenże Duch jest zadatkiem, pieczęcią (*arrabōn*) (zob. 2 Kor 1,22; 5,5) „przyszłego eschatologicznego dziedzictwa wiernych”¹³⁴. Skoro zatem Duch Święty jest zadatkiem końca czasów, to charyzmaty w ramach „czasu Ducha” również posiadają charakter eschatologiczny i stanowią pomost pomiędzy tym, co teraźniejsze, a tym, co ostateczne – tym, co ma dopiero nadejść. Stąd tłumaczy to pewną Pawłową dialektykę: dar jest doświadczany, ale jego posiadanie jest (lub może być) tylko tymczasowe, a co za tym idzie – częściowe (zob. 1 Kor 12,8.12)¹³⁵. Charyzmat bardziej partycypuje w przyszłości, pomimo że dotyczy teraźniejszości. Mając świadomość szybkiej paruzji zmartwychwstałego Chrystusa, apostoł stwierdza jednoznacznie: „wam, którzy wyczekujecie objawienia się naszego Pana Jezusa Chrystusa, nie brak żadnego daru łaski (*charismati*)” (1 Kor 1,7).

Zwrot ten: „nie brak żadnego daru łaski (dosł. charyzmatu)” z 1 Kor 1,7 wydaje się kluczowy z punktu widzenia Pawłowej pneumatologii. Paweł nie wymienia wprost konkretnych charyzmatów, stąd należy rozumieć tutaj charyzmat(y) w sensie ogólnym, jako dar chrześcijańskiego życia dla wszystkich wierzących¹³⁶. Wzajemne posługiwanie charyzmatami Ducha Świętego tworzy właściwe środowisko do „życia według Ducha” (por. Ga 5,25; Rz 8,4). „Dary łaski są cennym i wręcz niezbędnym towarzyszem życia chrześcijańskiego, które bez nich nie świadczyłoby o swoim nadprzyrodzonym pochodzeniu”¹³⁷.

Cała ta fraza nie oznacza, że każdy posiada wszystkie charyzmaty na raz. Bardziej chodzi o to, że we wspólnocie wierzących przejawia się pełne bogactwo charyzmatów Ducha i w tym kontekście nie brakowało Koryntianom żadnego z nich ani w porównaniu z innymi chrześcijanami, ani z oczekiwaniami chrześcijan, którzy doświadczali tego samego Ducha i przez których Duch Święty manifestował się poprzez charyzmaty¹³⁸.

Neuen Testamentes von der Gemeinde, serie: *Monographien und Studienbücher*, Giessen–Basel 1983, s. 131; M. Turner, *Spiritual Gifts Then and Now*, „Vox Evangelica” 15 (1985), s. 29.

¹³⁴ A. Jankowski, *Sens trzech przeniósłi Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5,5; Ef 1,13n; 4, 30), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 28; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 157.

¹³⁵ Por. H. Conzelmann, *charisma*, dz. cyt., s. 394.

¹³⁶ Por. J.A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 32, New Haven–London 2008, s. 132; C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971, s. 38.

¹³⁷ C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971, s. 38.

¹³⁸ Por. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, serie: *Das Neue Testament Deutsch* 7, Göttingen 1994, s. 19; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2014, s. 41.

Jeżeli zatem Paweł posłużył się rzeczownikiem *to charisma*, mając do dyspozycji paletę innych słów, to z pewnością miał w tym swój cel. Dodajmy do tego jeszcze jeden ważny fakt: gdy łaska (*charis*) ma aspekt soteriologiczny, to charyzmat (*charisma*) posiada zasadniczo wymiar eklezjalny. Paweł sam precyzuje oba pojęcia. Łaskę łączy z *participium aoristi* „została dana” (*dotheisan*) (np. Ga 2,9), przez co wskazuje na jej trwałość w skutki charakter, zaś charyzmat połączony jest z czasem teraźniejszym „mamy” (*echontes*), co podkreśla jego czasowość (por. Rz 12,6; 1 Kor 13,8). Nie pozwala to nam jednak na twierdzenie, że jakkolwiek charyzmat, w tym wypadku charyzmat mówienia w obcych językach, „zostanie cofnięty”. Tak NPD tłumaczy frazę: *eite glossai pausontai* w 1 Kor 13,8. Znaczenie czasownika *pauō* nie pozwala nam na mówienie o cofnięciu udzielonego daru, a raczej o zaprzestaniu jego działania¹³⁹. Cofnięcie zakłada ponadto zabranie tego, co ktoś już otrzymał, co wydaje się sprzeczne z wolą i działaniem Boga.

Na koniec popatrzymy jeszcze na hasło dotyczące niebiblijnych form dzielenia czasu na eony:

W Biblii wyróżniamy następujące eony: Eon Stworzenia (od stworzenia do wygnania pierwszych ludzi z Raju). [...] Eon Prawa Naturalnego (od wygnania pierwszych ludzi z Raju do dnia udzielenia Abrahamowi Obietnicy). [...] Eon Obietnicy (od dnia udzielenia Abrahamowi Obietnicy do dnia nadania Prawa Izraelowi). [...] Eon Prawa Mojżeszowego (od dnia nadania Prawa Izraelowi do dnia powszechnego wylania Ducha Chrystusa). [...] Eon Łaski, zwany też Eonem Prawa Chrystusowego albo Eonem Ducha Bożego (od dnia powszechnego wylania Ducha Chrystusa do Dnia Sądu Ostatecznego). [...] Eon Chwały dla ludzi, którzy wytrwali w Chrystusie (od Dnia Sądu Ostatecznego na wieki) (NPD 1160–1161).

Wydaje się, że jest to schemat wzorowany na diagramie Henryka Turkanika, opublikowanym w czasopiśmie „Chrześcijanin” w 1978 roku¹⁴⁰. Tam również pojawiają się „Eon niewinności (rajski)”, „Eon samostanowienia (poznania dobra i zła, sumienia)”, „Eon ludzkiego panowania”, „Eon obietnicy (patriarchów)”, „Eon zakonu (pedagoga)”, „Eon łaski (zbawienia, Ducha Świętego, Kościoła)”, „Eon królestwa (Millenium, tysiąclecie)”. Zdumienie budzi zamieszczenie takiego hasła wśród komentarzy, jako nieznajdującego uzasadnienia w tekście Pisma Świętego, a wprowadzającego koncepcje kojarzące się raczej z gnostykami.

¹³⁹ Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 600 {G3973}.

¹⁴⁰ Por. H. Turkanik, *Wokół zagadnień starotestamentowych* (2), „Chrześcijanin” 6 (1978), s. 19.

Możliwość manipulacji?

Niektóre działania Wydawnictwa NPD wydają się wkraczać wprost na obszar manipulacji. Podajmy kilka przykładów. Dobrą praktyką przy tworzeniu przekładów Pisma Świętego jest podawanie nazwisk tłumaczy. W przeszłości być może zdarzały się nieliczne wyjątki, kiedy to takich informacji zabrakło na stronach redakcyjnych, dziś jednak żadne szanujące się wydawnictwo nie unika odpowiedzialności za przekład, nie ujawniając z nazwiska grona tłumaczy. Wynika to ze zwykłej zasady uczciwości: kto jest pewien rzetelności swego tłumaczenia, zwyczajnie powinien przyznać się do niego z imienia i nazwiska. Tłumacze NPD pozostają całkowicie anonimowi.

Inny przykład. Wydawca NPD przesłał ks. prof. Mariuszowi Rosikowi, kierownikowi Instytutu Nauk Biblijnych przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, tekst przekładu Drugiego Listu do Koryntian z prośbą o opinię. Opinia okazała się na wskroś pozytywna, co widać na stronie <https://biblianpd.pl/opinie/>. Prof. Rosik nie miał jednak możliwości zapoznania się ze wstępem ani z przypisami do pisma Pawła, a te z całą pewnością spotkałyby się z dezaprobatą i stanowczym sprzeciwem. Umieszczając na stronie internetowej opinię prof. Rosika, Wydawca zdaje się sugerować, że wrocławski badacz nie tylko pozytywnie wyraził się o języku tłumaczenia, ale zgadza się z błędną interpretacją, jaka pojawia się w komentarzach.

Kolejny przykład dotyczy sprzedaży wysyłkowej egzemplarzy Biblii NPD. Po zamówieniu na stronie internetowej Wydawnictwa NPD następuje przekierowanie do płatności na stronę i konto bankowe Oficyny Wydawniczej „Vocatio” i fakturę wystawia „Vocatio”. Przesyłka oklejona jest banderolą Oficyny Wydawniczej „Vocatio”. Wersję elektroniczną przekładu można kopiować, a wklejony tekst jest zawsze opatrzonej odnośnikiem, np. „Opracowanie zbiorowe. Nowy Testament (NPD). Wydawnictwo Vocatio”. Oficyna ta jednoznacznie kojarzy się ze znakomitą *Prymasowską Serią Biblijną*, opatrzoną herbem prymasa Polski, a także z naukową serią wydawniczą *Rozprawy i Studia Biblijne*. Redaktorem obydwu jest znakomity polski biblista, długoletni przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, zdobywca nagrody Proemio Ratzinger ks. prof. Włademar Chrostowski. Wydaje się, że anonimowi autorzy przekładu NPD nie chcą być utożsamiani ze środowiskiem katolickim, choć próby odcięcia się od niego wypadają raczej mizernie.

Zakończenie

Podsumowując, należy podkreślić, że każda kolejna inicjatywa tłumaczenia tekstu NT czy też całej Biblii jest zdecydowanie pożądanym przedsięwzięciem, wręcz monumentalnym dziełem, patrząc na zakres prac czy też czas potrzebny do realizacji tego typu projektu. Próba uwspółcześnienia tłumaczenia NT lub całej Biblii, dostosowanie go do dzisiejszego języka polskiego są również godne aprobaty. Różnorodność dostępnych tłumaczeń pozwala bowiem rozszerzyć spektrum rozumienia Bożego słowa z różnych perspektyw jego tłumaczy. Możemy mówić w tym wypadku o różnorodności w jedności, ale i jedności w różnorodności.

Przekład Nowego Testamentu wydany pod tytułem *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* miał być w zamierzeniu pomocą w poznawaniu Pisma Świętego, a jego zalety miały stanowić współczesny język i obszerne wyjaśnienia dedykowane szczególnie osobom niezwiązanym z żadnym Kościołem instytucjonalnym. Temu celowi miały służyć zarówno metoda dynamicznych ekwiwalentów znaczeniowych, jak i objaśnienia na wzór targumów. I choć taki cel wydaje się godny pochwały, to nawet pobieżne zapoznanie się z publikacją pokazuje liczne błędy merytoryczne i sztuki translatorskiej.

Zadajemy sobie jednak pytanie: gdzie leży granica pomiędzy tłumaczeniem (przekładem) a interpretacją tekstu z pozycji, która wydaje się ponadkonfesyjna? Taka interpretacja sama w sobie stanowi pewną „konfesyjność” ich autorów. Każdy przekład „naznaczony” jest tłumaczem, jego stylem, poziomem wiary, relacji z Bogiem, teologiczną refleksją czy reprezentowanym wyznaniem. Czy jednak nie preferując żadnych denominacyjnych przekonań czy interpretacji, NPD oferuje zwykłemu czytelnikowi pomoc „w maksymalnie obiektywnym zbliżeniu się do TREŚCI PRZEKAZU [pisownia oryginalna] Bożego Słowa”? (NPD 38–39). Czy dotarcie do „głównej MYŚLI [pisownia oryginalna], a nie poprzestawanie na literze Pisma” (NPD 39) usprawiedliwia czasami odejście od tekstu oryginalnego poprzez uwspółcześniające wtrącenia pobocznego tekstu? Odpowiedź wydaje się negatywna. Mimo udanych nieraz prób dostosowania języka przekładu do języka współczesnego trudno uznać, że przy takim nagromadzeniu błędów merytorycznych, sprzeczności z założeniami przekładów dynamicznych i własnymi postulatami Redakcji, błędnych, niczym nieuzasadnionych rozwiązań translatorskich *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* mogłaby

być pomocą w poznawaniu Pisma Świętego. Przekład nie spełnia założeń ekwiwalencji dynamicznej, a propozycje translatów i „targumiczne” reinterpretacje zniekształcają przesłanie Pisma Świętego, co jest szczególnie niebezpieczne dla osób bez opieki duszpasterskiej. *Nowy Przekład Dynamiczny* w zasadzie spełnia tylko jedno zapowiedziane przez Redakcję NPD założenie – jest swoistą tubą propagandową trudnego do zdefiniowania „biblijnego chrześcijaństwa”.

Bibliografia

- A Companion to Translation Studies*, serie: *Topics in Translation* 34, eds. P. Kuhiwczak, K. Littau, Clevedon 2007.
- A Compendious Syriac Dictionary*, ed. J. Payne-Smith, Winona Lake 1998.
- Baker M., *In Other Words: A Coursebook on Translation*, London 1992.
- Barrett C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971.
- Behm J., *glōssa heterōglossos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1938, s. 719–721.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Wrocław 2006.
- Berger K., *charisma*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1983, kol. 1102–1105.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.
- Blass F., Debrunner A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Hrsg. F. Rehkopf, Göttingen 1984.
- Bonnes Nouvelles Aujourd'hui: Le Nouveau Testament traduit en français courant d'après le texte grec*, il. A. Vallotton, Paris 1971.
- Brockhaus U., *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1975.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, serie: *Uni Taschenbücher* 630, Tübingen 1980.
- Chrostowski W., *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „*Collectanea Theologica*” 63/3 (1993), s. 49–68.
- Conzelmann H., *charisma*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 393–397.
- Danker F.W., *Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version (New York: American Bible Society, 1966). Translated by Robert G. Bratcher. Pp. iv-599. Paperback \$0.25*, „*The Catholic Biblical Quarterly*” 29/2 (1967), s. 257–259.
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1965.
- De Waard J., Nida E.A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville–Camden–New York 1986.
- Dionysius of Corinth, *Fragments from a Letter to the Roman Church*, <https://www.earlychristianwritings.com/text/dionysius.html> [dostęp: 25.02.2023].
- Dul M., *Nowy Testament. Przekład z języka greckiego na współczesny język polski (1991) w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, praca magisterska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (2021).

- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, seria: *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924.
- Ewert D., Metzger B.M., *Teksty, przekłady, rękopisy, wydania*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 1999.
- Fawcett P., *Translation and Language: Linguistic Theories Explained*, Manchester 2003.
- Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2014.
- Fitzmyer J.A., *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 32, New Haven–London 2008.
- Fitzmyer J.A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 31, New York 1998.
- Goldstein H., *Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief*, serie: *Stuttgarter Biblische Beiträge* 80, Stuttgart 1975.
- Gomola A., *Przekład biblijny jako kolebka przekładoznawstwa: Septuaginta w perspektywie zwrotu kulturowego w przekładzie*, [w:] *Perspektywy na przekład*, red. M. Piotrowska, Kraków 2021, s. 37–61.
- Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York 1979.
- Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha – Second Edition*, New York 1992.
- Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version*, New York 1966.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974.
- Hagada. *Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.
- Harrisville R.A., *Speaking in Tongues: A Lexicographical Study*, „Catholic Biblical Quarterly” 38/1 (1976), s. 35–48.
- Hasenhüttel G., *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1969.
- Hatim B., Munday J., *Translation: An Advanced Resource Book for Students*, London–New York 2019.
- Hejwowski K., *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa 2004.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy II (51-79)*, tłum. M. Ożóg, red. H. Pietras, Kraków 2010.
- Holy Bible: New Living Translation. Catholic Edition*, Carol Stream 2017.
- Ignatius to the Magnesians*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-magnesians-roberts.html> [dostęp: 25.02.2023].
- Ireland J.M., *The Missionary Nature of Tongues in the Book of Acts*, „PentecoStudies” 18/2 (2019), s. 200–223.
- Jacyna-Onyszkiewicz Z., Sobaniec-Łotowska M.E., Sulkowski S.T., Kakareko A., Rucki M., *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, „Teologia i człowiek” 43/3 (2018), s. 81–98.
- Jakobson R., *On Linguistic Aspects of Translation*, [w:] *On translation*, ed. R.A. Brower, Cambridge MA 1959, s. 232–239.
- Jankowski A., *Sens trzech przeñośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie” (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5,5; Ef 1,13n; 4, 30)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23–37.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Mid-rashic Literature*, t. 1–2, London 1903.

- Kania W., *Didache*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, s. 1302–1303.
- Keener C.S., *The Spirit and The Mission of the Church in Acts 1–2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 62/1 (2019), s. 25–45.
- Kochler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2013.
- Lampe H.G.W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lang F., *Die Briefe an die Korinther*, serie: *Das Neue Testament Deutsch* 7, Göttingen 1994.
- Liddell H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon: Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.
- Loska T., *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2011.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019.
- Malina A., *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 147–160.
- Mauranen A., *Universal Tendencies in Translation*, [w:] *Incorporating Corpora: The Linguist and the Translator*, eds. G. Anderman, M. Rogers, Clevedon 2008.
- McDonald L.M., *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody MA 2007.
- McEnery A., Wilson A., *Corpus Linguistics*, Edinburgh 1996.
- Michel O., *Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde*, serie: *Monographien und Studienbücher*, Giessen–Basel 1983.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.
- Mielcarek K., *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, „Roczniki Teologiczne” 48/1 (2001), s. 5–25.
- Misiarczyk L., *Dar języków w czasach apostołskich: glosolalia, ksenoglosja czy jubilacja?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 41–64.
- Moses M.S., Rucki M., Abdalla M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22/1 (2016), s. 43–67.
- Mounce’s *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, eds. W.D. Mounce, M.D. Smith, M.V. van Pelt, Grand Rapids 2006.
- Munday J., *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London 2001.
- Newmark P., *A Textbook of Translation*, New York 1988.
- Nida E.A., Taber C.R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969.
- Nida E.A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.
- Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2003.
- Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, praca zbiorowa, Warszawa 1991.
- Ong H.T., *Reconsidering the Meaning and Translation of Πνευματικός and Πνεῦμα in the Discourse Context of 1 Corinthians 12–14*, [w:] *Modeling Biblical Language: Selected Papers from the McMaster Divinity College Linguistics Circle*, eds. S.E. Porter, G.P. Fewster, C.D. Land, serie: *Linguistic Biblical Studies* 13, Leiden–Boston 2006, s. 309–338.
- Palumbo G., *Key Terms in Translation Studies*, New York 2009.
- Piela M., *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003.

- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, seria: *Biblioteka Ojców Kościoła* 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, Poznań–Warszawa 1980.
- Popowski R., *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2006.
- Przybylska R., Przyczyna W., *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2018.
- Pym A., *Explaining Explicitation*, [w:] *New Trends in Translation Studies: In Honour of Kinga Klaudy*, eds. K. Krisztina, Á. Fóris, Budapest 2005, s. 29–34.
- Robertson A.T., *Grammar of the Greek New Testament in the Light Historical Research*, New York 1914.
- Rosik M., *Zaczęli mówić rozmaitymi językami (Dz 2,4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 1 (2008), s. 215–228.
- Rucki M., Abdalla M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa – świadectwa pierwszych wieków*, „*Liturgia Sacra*” 49/1 (2017), s. 73–94.
- Rucki M., Abdalla M., Jacyna-Onyszkiewicz Z., *Czy definicja natury Jezusa Chrystusa powinna prowadzić do podziału?*, [w:] *Wpływ ideologii na naukę i życie społeczne*, red. M. Rucki, Warszawa 2018.
- Rucki M., *Analiza pojęć związanych z jednością i miłosierdziem Bożym w syriackim tekście anafory św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady, z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej*, Poznań 2019.
- Rucki M., *Czy Jezus akceptował rozwód?*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 22/1 (2014), s. 67–86.
- Rucki M., *Liturgia rodzinna w świetle księgi „Sefer habrachot”*, Opole 2020.
- Samarin W.J., *Evolution in Glossolalic Private Language*, „*Anthropological Linguistics*” 13/2 (1971), s. 55–67.
- Schultheiss C., *Typy przekładu tekstu biblijnego a jego odbiór – na podstawie tłumaczeń niemieckojęzycznych Biblii*, „*Rocznik Teologiczny*” 59/2 (2017), s. 225–247.
- Schweizer E., *pneumatikos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 435–436.
- Słowo Życia. Nowy Testament*, Herrljunga 1989.
- Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, ed. W.E. Mills, Grand Rapids 1986.
- Stępień J., *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 42, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015.
- Strzałkowska B., *Księga Rodzaju w Septuagincie*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 4 (2011), s. 97–121.
- The Greek New Testament*, eds. B. Aland, K. Aland i in., Stuttgart 2003.
- The New Covenant Commonly: Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*, ed. The Bible Society, Jerusalem 2005.

- Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids 1974.
- The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. M. Baker, London 1998.
- The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2009.
- The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2021.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, Londyn 1970.
- Tomczyk D., „I zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). *Głosolalia a ksenogłosja w Dziejach Apostolskich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/1 (2022), s. 7–33.
- Tomczyk D., „Modlitwa w Duchu”. *Fenomen glosolalii*, „Collectanea Theologica” 57/4 (1987), s. 27–38.
- Turkanik H., *Wokół zagadnień starotestamentowych* (2), „Chrześcijanin” 6 (1978), s. 16–19.
- Turner M., *Modern Linguistics and the New Testament*, [w:] *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J.B. Green, Grand Rapids 1995.
- Turner M., *Spiritual Gifts Then and Now*, „Vox Evangelica” 15 (1985), s. 7–63.
- Undergassmair F.G., ἑκαστος, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Hrgs. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1983, kol. 980–981.
- Vance L.M., *Good News for Modern Man or... Bad News from the Bottomless Pit*, <http://www.av1611.org/vance/gnb.html> [dostęp: 15.02.2023].
- Vinay J.-P., Darbelnet J., *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*, Amsterdam 1995.
- Wacławik P., *Przedmowa*, [w:] *Ilustrowana Biblia Pierwszego Kościoła. Przełożył ks. Remigiusz Popowski SDB*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2021.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Wróbel M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, seria: *Biblia Aramejska*, Lublin 2017.
- Zaborski A., *Najnowsze przekłady Biblii a teoria przekładu*, „The Biblical Annals” 4 (2014), s. 175–194.
- Zerwick M., *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Roma 2014.
- Zerwick M., Grosvenor M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1996.

MACIEJ MAŁYGA (KS. BP DR) – bp pomocniczy Archidiecezji Wrocławskiej, doktor teologii fundamentalnej Uniwersytetu Albrechta i Ludwika we Fryburgu Bryzgowijskim, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

RAJMUND PIETKIEWICZ (KS. DR HAB., PROF. PWT) – prezbiter, doktor nauk humanistycznych (bibliologia) – Uniwersytet Wrocławski (2003); doktor nauk teologicznych (teologia biblijna) – PWT we Wrocławiu (2004); doktor habilitowany nauk teologicznych (teologia biblijna) – PWT we Wrocławiu (2012); licencjusz nauk biblijnych – Papieski Instytut Biblijny „Biblicum” w Rzymie (2008); profesor nadzwyczajny PWT we Wrocławiu (2015). Kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Wykładowca egzegezy Starego Testamentu oraz języka hebrajskiego. Specjalizuje się w studium przekładów biblijnymi, szczególnie polskich z okresu reformacji

i odrodzenia. Założyciel i pierwszy prezes Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych przy PWT we Wrocławiu oraz Inicjatywy Akademickiej „Fides et Ratio”.

MARIUSZ ROSIK (KS. PROF. DR HAB.) – wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego. Zajmuje się teologią Nowego Testamentu oraz relacjami judaizmu i chrześcijaństwa w czasach narodzin Kościoła. Jest autorem ponad sześćdziesięciu książek (ostatnio współautorskich komentarzy ekumenicznych do Listu Jakuba i Listu Judy) oraz kilkuset artykułów. Jego prace ukazały się w czterech językach. Dawniej członek Komisji Nauki Wiary, obecnie – Zespołu Konsultorów ds. Egzorcyzmów przy Konferencji Episkopatu Polski. Należy do zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Studiorum Novi Testamenti Societas i Associazione Ex-Alumni del Pontificio Istituto Biblico. Prowadzi stronę: mariuszrosik.pl.

MIROSLAW RUCKI (DR HAB. INŻ., PROF. UTH RADOM) – przez wiele lat pracował na Politechnice Poznańskiej, gdzie zdobył tytuły magistra inżyniera, doktora oraz doktora habilitowanego. Poza tym obronił doktoraty z nauk humanistycznych (literatura aramejska, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu) oraz z nauk społecznych (nauki o rodzinie, Uniwersytet Opolski). Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (PWT we Wrocławiu). Autor lub współautor dwóch książek recenzowanych i ponad 250 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn, a także trzech książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych powiązanych z biblistyką. Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Society of Biblical Literature oraz Forum Chrześcijańskich Pracowników Nauki.

MONIKA SZELA-BADZIŃSKA (DR) – tłumacz, lektor i koordynator zespołu tłumaczy Politechniki Wrocławskiej. Zajmowała się różnymi aspektami teorii przekładu, fałszywymi przyjaciółmi tłumacza, homonimią międzyjęzykową, uniwersaliami tłumaczeniowymi i eurolektem. Obecny obszar badawczy to przekłady biblijne i stosowane strategie tłumaczeniowe (pierwsze tłumaczenie Septuaginty na język polski oraz przekłady dynamiczne Pisma Świętego).

DOMINIK TOMCZYK (DR) – doktor teologii w zakresie teologii biblijnej. Obronił pracę doktorską *Ho apostolos a to charisma* w Corpus Paulinum na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Obszary badań naukowych: pojęcie charyzmatów i apostołatu w Listach Pawła oraz zagadnienia pentekostalizmu. Wykładowca Pentekostalnego Seminarium Teologicznego w Krakowie.

KALINA WOJCIECHOWSKA (DR HAB., PROF. CHAT) – luterańska biblistka, dr hab. nauk teologicznych, profesor i kierownik Katedry Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wiceprzewodnicząca Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członkini Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy

Prezydium PAN; zainteresowania naukowe skoncentrowane wokół egzegezy pism narracyjnych i listów powszechnych Nowego Testamentu oraz zmian współczesnego języka religijnego.

Zbigniew Kubacki

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Polska
zkubacki62@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3574-7246

Recenzja: Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2022, ss. 812

Ta licząca 812 stron książka posiada bardzo przejrzystą strukturę, która w sposób klarowny przedstawiona jest we *Wstępie*. Podział pracy na dwie części, a każdej części na poszczególne rozdziały wynika z zawartego w tytule i wyjaśnionego we *Wstępie* problemu badawczego. Zatwardnicki pisze:

Od teologii objawienia do teologii natchnienia – takie, a nie inne sformułowanie tytułu określa najważniejsze zagadnienia podjęte w rozprawie. Teologiczne opracowanie doktryny natchnienia stanowi tutaj cel, którego osiągnięcie wymaga jednak wyjścia od teologii objawienia (s. 17).

Tym sposobem cel jest jasno zdefiniowany: chodzi o w miarę całościowe teologiczne opracowanie doktryny natchnienia, którego w polskiej literaturze przedmiotu brakuje, o czym także zaświadczać recenzenci wydawniczy książki: ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak oraz ks. dr hab. Robert Woźniak. Uzasadniony jest również związek między teologią objawienia i teologią natchnienia: „nie można badać natchnienia, jeśli nie wyjdzie się od objawienia” (s. 17); „objawienie poprzedza i wykracza poza biblijne natchnienie” (O'Collins, cyt. na s. 17).

Struktura książki znajduje także uzasadnienie w podtytule: *Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Już we *Wstępie* Autor monografii wyjaśnia, dlaczego wybrał tych dwóch wybitnych teologów katolickich, by na kanwie ich twórczości prowadzić refleksję na temat objawienia i natchnienia. Uzasadnienie jest klarowne, a zestawienie ciekawe. Refleksje tych dwóch myślicieli stanowią zasadniczy materiał badawczy pierwszej części

monografii składającej się z trzech rozdziałów. Ponownie we *Wstępie* zostaje wyjaśnione, dlaczego zastosowano taki, a nie inny układ tych rozdziałów. Autor pisze:

(i) W rozdziałach poświęconych teologii objawienia u Geralda O'Collinsa [rozdz. I – Z.K.] i Josepha Ratzingera [rozdz. II – Z.K.] ograniczam się do uporządkowania zebranego materiału w taki sposób, aby nie tylko na tej podstawie zarysować tło teologii natchnienia, ale by dało się również wyprowadzić z tego usystematyzowania jakieś wnioski na temat natchnienia przynajmniej implicite zawarte w spuściźnie teologów australijskiego i niemieckiego. (ii) W rozdziale wprost omawiającym teologię natchnienia u obu myślicieli [rozdz. III – Z.K.] mój autorski wkład znów polega na usystematyzowaniu materiału (s. 28).

To, co tu jest napisane, w pracy Zatwardnickiego zrealizowane jest w sposób mistrzowski. Kluczowe w tym opisie słowo „usystematyzować” oznacza: wprowadzić porządek, uporządkować, przedstawić logikę uzasadnienia i argumentacji. Jeśli uświadomi się, jak wielki dorobek pisarski posiadają O'Collins i Ratzinger, wówczas tym bardziej doceniony zostanie ogrom włożonej pracy oraz wspaniały jej efekt, jaki reprezentuje pierwsza część omawianej tu monografii. I ona sama mogłaby już stanowić osobną monografię. A jest jeszcze część druga składająca się z pięciu rozdziałów. Zatwardnicki tak o niej pisze:

Druga część jest autorskim przyczynkiem do teologii natchnienia. Zarysowujące się w spuściźnie O'Collinsa i Ratzingera newralgiczne wątki zostają podjęte i przepracowane. Na tym etapie dominuje spekulatywny namysł – refleksja prowadzona jest samodzielnie, ale na linii wyznaczonej myślą obu teologów i w odwołaniu do nich (zwłaszcza Ratzingera) oraz z wykorzystaniem uznanych pozycji autorstwa współczesnych uczonych [dodam: zasadniczo z kręgu języka angilekiego – Z.K.], wypowiedzi Magisterium oraz Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej (s. 28).

Po przeczytaniu całości monografii mogę oświadczyć, że istotnie: jak było zapowiedziane, tak zostało zrealizowane. Gratulacje! Druga część monografii jest absolutnym *novum* w polskim środowisku teologicznym. Zatwardnicki w sposób osobisty przedstawia w niej to, co w literaturze anglojęzycznej nosi nazwę *bibliology*, czyli teologiczny namysł nad Pismem Świętym i nad tym, „w jaki sposób teologia dogmatyczna może przynieść pogłębione rozumienie natchnienia” (s. 29).

Zastosowaną w monografii metodę Zatwardnicki opisuje jako pozytywną i spekulatywną, czyli analizę i syntezę danych pozytywnych, przede wszystkim

twórczości O'Collinsa i Ratzingera, która dominuje w pierwszej części, oraz refleksję spekulatywno-teologiczną, która dominuje w drugiej części. Dodam ponadto, że zastosowana w drugiej części metoda może być określona także jako metoda narracyjna: w dobrze zdefiniowaną strukturę tematyczną poszczególnych rozdziałów Autor umiejętnie włącza teksty O'Collinsa, Ratzingera oraz innych teologów, wypowiedzi Magisterium Kościoła, a także opracowania Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Myślę, że jest to jeden z powodów, który sprawił, że druga część monografii jest obszerniejsza od pierwszej.

Warte podkreślenia jest także to, że książka napisana jest językiem bardzo klarownym, plastycznym, a przy tym teologicznie precyzyjnym. Dużo w niej jest krótszych i dłuższych cytatów z pozycji przywoływanych autorów. Uważam to za wielki atut tej monografii z trzech powodów: po pierwsze widać, że Autor omawia dane teksty, opierając się na źródłach (a nie jedynie z drugiej ręki); po drugie dzięki cytatom pozwala czytającemu mieć bezpośredni kontakt z omawianym dokumentami i autorami. Pozwala to ponadto upewnić się, że zaproponowana przez wrocławskiego teologa interpretacja znajduje swoje uzasadnienie źródłowe, a niekiedy też na krytyczną ocenę jego interpretacji. Po trzecie Zatwardnicki nie tylko przytacza cytaty z dzieł omawianych autorów, ale także je analizuje i komentuje, wskazując na to, co w nich istotne. Świadczy to o wyrobionym krytycznym zmyśle teologicznym Autora. Ponadto podkreślić należy niezwykle klarowną strukturę nie tylko odnośnie do części i rozdziałów monografii, ale także podziału poszczególnych rozdziałów na punkty i podpunkty. Doskonale są również podsumowania poszczególnych rozdziałów.

Zgodnie ze strukturą książki, jej treść omówię, odwołując się do poszczególnych części i tworzących je rozdziałów. W części I Zatwardnicki w sposób syntetyczny omawia teologię objawienia i natchnienia O'Collinsa i Ratzingera. Jak wyjaśnia we *Wprowadzeniu* do tej części, za O'Collinsem przejmuje zaproponowany przez teologa australijskiego sposób uporządkowania materiału. W pierwszych dwóch rozdziałach został on ułożony wokół następujących tematów:

- (i) rozumienie objawienia i jego związku z adresatem objawienia; (ii) chrystocentryzm objawienia; (iii) relacja między objawieniem a Pismem Świętym; (iv) zasada sakramentalności objawienia (więź słów i wydarzeń w Bożej samo-komunikacji); (v) rola Tradycji w przekazie i aktualizowaniu objawienia (s. 35).

Wrocławski teolog zaczyna od omówienia teologii objawienia u O'Collinsa z dwóch powodów: po pierwsze O'Collins bardziej jest teologiem fundamentalnym

niż teologiem dogmatycznym, a w przypadku Ratzingera jest odwrotnie; po drugie refleksja O'Collinsa ma charakter wyводу uporządkowanego i usystematyzowanego, podczas gdy myśl Ratzingera okazuje się bardziej intuitywna i rozproszona w różnych jego działach, jest on „myślicielem bardziej symfonicznym niż systematycznym” (s. 357).

Rozdział I zatytułowany *Objawienie w ujęciu Geralda O'Collinsa* jest doskonałym, syntetycznym, uporządkowanym i klarownym zaprezentowaniem teologii objawienia australijskiego jezuitę i długoletniego profesora teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Wszystkie najważniejsze kwestie związane z teologią fundamentalną zostały przez niego poruszone, a w monografii Zatwardnickiego są doskonale zaprezentowane. Teologia objawienia jezuitę głęboko zakorzeniona jest w Biblii oraz znakomicie wpisuje się w perspektywę naznaczoną przez Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. O'Collins nie stroni też od dyskusji z bardziej klasycznymi ujęciami objawienia Bożego czy też ze współczesnymi nurtami teologii fundamentalnej. Autor monografii w sposób kapitalny to ukazuje i omawia. We wszystkim zyskuje on moją pełną aprobatę, poza jednym słowem. W istocie nie chodzi mi o słowo, lecz o problem z nim związany. W punkcie 1.2.2 Zatwardnicki omawia aksjomat O'Collinsa wyrażony w zdaniu: *extra experientiam nulla revelatio*. W tym kontekście pada zdanie: „Podobnie jak zbawienie wymaga Zbawiciela, dzieła zbawczego i zbawionych, tak objawienie obejmuje Objawiciela (*Revealer*), akt objawienia oraz tych, którzy w wierze przyjmują (lub odrzucają) to objawienie” (s. 64). Zastanawiam się, czy obecne w nawiasie słowo „odrzucają” jest zasadne. Sugeruje ono bowiem, że objawienie ma miejsce również tam, gdzie ludzie je odrzucają. Otóż zdanie to kłóci się z tym, o czym nieco dalej pisze sam Autor monografii, przedstawiając podglądy jezuitę z Gregoriany. Stwierdza mianowicie: „Jeśli objawienie ma zaistnieć, musi być przyjęte wiarą przez ludzi” (s. 65). Zdanie to potwierdzone jest cytatem nr 101 na s. 66. Podobnie ujmuje on pogląd Ratzingera, stwierdzając: „Według Ratzingera objawienie staje się rzeczywistością tylko, gdy istnieje wiara przyjmującego to objawienie” (s. 147). We wszystkim innym zgadzam się z poglądami O'Collinsa zaprezentowanymi przez Zatwardnickiego.

Z tego niezmiernie bogatego materiału pragnę wydobyć jeden istotny dla mnie wątek podejmowany zarówno przez teologię fundamentalną, jak i teologię religii, którą od lat się interesuję. Na s. 82, w kontekście punktu 1.3.3 noszącego tytuł *Trynitarne oblicze całej historii Jezusa*, pada istotne zdanie będące cytatem z O'Collinsa: „poza Chrystusem i Duchem Świętym nie ma zbawczego objawienia (*extra Christum et Spiritum nulla revelatio slavifica*)”. Zdanie to – jak najbardziej słuszne – przez niektórych mogłoby jednak być

intepretowane opacznie, mianowicie że zbawcze objawienie zawarte jest jedynie w religii chrześcijańskiej i judaizmie biblijnym. Tak w przeszłości uważało wielu teologów katolickich. Taki pogląd obecnie głosi wielu teologów protestanckich związanych z nurtem ewangelikalnym (*evangelicals*). Jak umiejętnie pokazuje to wrocławski teolog, podobna konkluzja obca jest jezuitcie australijskiemu. Zatwardnicki tak to ujmuje:

identyfikowanie Biblii z Boskim samo-objawieniem prowadziłoby do uznania zasady „poza Pismem Świętym nie ma objawienia” (*extra Scripturam nulla revelatio*), co z kolei pociągałoby za sobą konieczność przyjęcia, że wyznawcom innych religii (nieakceptującym czy nawet nieznającym Biblii) nie jest oferowane żadne objawienie – któremu to pogładowi O’Collins wielokrotnie się przeciwstawiał (s. 89).

Czytając te strony, myślałem o przyjaźni i wspólnocie teologicznego myślenia między Geraldem O’Collinsem a Jacques’em Dupuis. W procesie, jakiemu przez Kongregację Nauki Wiary (Prefektem był wówczas kard. Ratzinger) została poddana książka Dupuis *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997), brał udział także O’Collins jako obrońca Dupuis. Można przypuszczać, że obaj się wzajemnie inspirowali. A jednego i drugiego na pewno inspirowała teologia Rahnera, co w przypadku O’Collinsa doskonale jest uwypuklone przez Zatwardnickiego.

Rozdział II poświęcony jest teologii objawienia Josepha Ratzingera. Pierwsza rzecz, na jaką pragnę zwrócić uwagę, to fakt, że w swoim omówieniu Zatwardnicki uwzględnia także dokumenty napisane przez papieża Benedykta XVI. Stąd obok odniesień do tekstów Ratzingera w *Opera omnia* (które stanowią większość) znajdują się liczne odwołania do wypowiedzi papieskich, zwłaszcza do adhortacji *Verbum Domini*. Jest to jak najbardziej słuszne posunięcie, bo pozwala na całościowe ujęcie teologii objawienia w myśli Josepha Ratzingera. Drugie wrażenie, jakie odniosłem po przeczytaniu tego rozdziału, to silne zakorzenienie teologii objawienia Ratzingera w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, a szczególnie w konstytucji *Dei verbum*. Wrocławski teolog w swojej monografii to wyszczególnia i tym samym pokazuje, że teologia objawienia Ratzingera była odejściem od teologii neoscholastycznej. Po linii nauczania soborowego Ratzinger akcentuje wymiar personalistyczny, dialogiczny, chrystocentryczny i totalny Objawienia. Takie rozumienie – jak pisał sam bawarski teolog – przekracza „intelektualizm neoscholastyczny, dla którego Objawienie było głównie podstawą tajemniczych, ponadnaturalnych nauk, przez co również wiara redukowana się do wyrażenia zgody na te ponadnaturalne treści poznania” (Ratzinger, cyt. nr 8, s. 144). To soborowe zakorzenienie teologii objawienia pięknie wybrzmiewa

w punkcie 6 rozdziału, w którym przedstawiona jest uczyniona przez Ratzingera krytyka funkcjonującej w teologii neoscholastycznej idei „dwóch źródeł” Objawienia – idei, która znalazła się w roboczym schemacie *De fontibus revelationis* przedstawionym ojcom Soboru Watykańskiego II. Odwołując się do pism Ratzingera, Zatwardnicki ukazuje antyprotestanckie pochodzenie tej koncepcji, jak i antyprotestanckie pochodzenie koncepcji „*paradosis agrofos*”, czyli ustnie przekazywanej obok Pisma jednej Tradycji jakoby nieziennej od czasu apostołskiego” (s. 229). Idąc za ekspertem soborowym, jakim był Ratzinger, wrocławski teolog krytycznie się do tej koncepcji ustosunkowuje, pisząc: „ucieczka przed protestanckim *sola Scriptura* polegająca na wykazaniu, że Tradycja zawiera treści nieobecne w Piśmie, nie była właściwym wyjściem, z czego również zdano sobie sprawę podczas soborowych obrad”. I nieco dalej dodaje: „katolicka kontrreformacja Kościoła odbiła wahadło w drugą stronę i usiłowała dowodzić tożsamości Kościoła teraźniejszego z Kościołem Apostołów, wykluczając tym samym historyczny wymiar chrześcijaństwa” (s. 229). Zdania te są bardzo trafnym i wymownym streszczeniem myśli Ratzingera i teologii soborowej. Więcej, omówienie Zatwardnickiego ukazuje Ratzingera – zwłaszcza młodego Ratzingera – jako odważnego teologa. Jako myśliciela niebojącego się zakwestionować ugruntowanej i przez ówczesnych teologów katolickich przyjmowanej tzw. teologii szkolnej oraz dyskutującego z tezami wielu innych znanych teologów (jak chociażby z Josefem Ruppertem Geiselmannem).

Bardzo podoba mi się podkreślone już na początku drugiego rozdziału rozumienie Objawienia poprzez metaforę „symfonii”. Pojęcie symfonii stworzenia, w której w pewnym momencie pojawia się „motyw słowny”, znajduje się w adhortacji *Verbum Domini*. Po zacytowaniu dłuższego passusu z 13. numeru adhortacji Zatwardnicki w oryginalny sposób rozpisuje tę symfonię na poszczególne momenty (zob. s. 142–143). Ukazuje to jego teologiczną wrażliwość i kreatywność. Ta symfonia rozbrzmiewa nie tylko głosem Jezusa Chrystusa jako Słowa Wcielnego czy też głosem Kościoła i Pisma Świętego; obecny jest w niej również głos stworzenia. A ponieważ, jak pisze Autor, „obecność objawienia równoznaczna jest z obecnością Chrystusa” (s. 147), już w stworzeniu zbawczo się objawia i działa sam Chrystus. Każdy człowiek, który otwiera się na głos Chrystusa i na ten głos odpowiada, może zatem zostać zbawiony. Ujęcie takie współbrzmi z nauczaniem Soboru w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nr 16. Ta sama myśl znajduje się w punkcie 2.4.1 poświęconym teandrycznemu aktowi mowy Boga. Zatwardnicki pisze tam: „W przekonaniu Ratzingera cała historia zbawienia związana jest z misterium Inkarnacji – od pierwszej «chwili» stworzenia ludzi rozpoczyna się dialog między Bogiem a człowiekiem skierowany ku przyszłemu Wcieleniu” (s. 189).

To samo powtórzone jest w podsumowaniu rozdziału II, z doprecyzowaniem: „W ramach tych dziejów zbawienia autorzy natchnieni w całej swojej egzystencji stają się uczestnikami mówienia Boga «na ludzki sposób»” (s. 249). W tym kontekście rodzą się pytania: kim są ci autorzy natchnieni? Czy należy ich ograniczyć jedynie do autorów Starego i Nowego Testamentu, czy też możemy tę kategorię osób rozszerzyć także na autorów świętych pism innych religii, wszak to „od pierwszej «chwili» stworzenia ludzi rozpoczyna się dialog między Bogiem a człowiekiem skierowany ku przyszłemu Wcieleniu”? Wartość książki Zatwardnickiego polega m.in. na tym, że jej treść pobudza do myślenia i stawiania pytań.

Rozdział III, będący podsumowaniem części I, Autor poświęcił koncepcji natchnienia w teologii O'Collinsa i Ratzingera. W punkcie pierwszym rozdziału omówione jest natchnienie biblijne i jego konsekwencje według O'Collinsa. W punkcie drugim przedstawione są elementy koncepcji natchnienia w myśli Ratzingera, a w punkcie trzecim, rekapitułującym cały rozdział, kluczowe kwestie dla doktryny natchnienia, jakie wyłaniają się z przeprowadzonego dotychczas studium. Należy i w tym miejscu zaznaczyć, że Zatwardnicki w sposób niezwykle klarowny i precyzyjny przedstawia teologię natchnienia wybranych autorów. W stosunku do O'Collinsa wybrzmiewa pewna doza krytyki związana z faktem, że australijski teolog wprowadza bardzo dużo rozróżnień. Autor monografii podaje definicję natchnienia biblijnego daną przez O'Collinsa, po czym oświadcza: „W tak spreparowanej definicji daje o sobie znać metoda O'Collinsa bazująca na wprowadzeniu kolejnych rozróżnień. Wydaje się jednak, że nie prowadzi ona do celu, czytelnik nie dowiaduje się właściwie niczego nowego na temat objawienia” (s. 260). Jeśli istotą jest dowiedzenie się „czegoś nowego”, być może wrocławski teolog jako znawca ma rację. Niemniej zarówno definicja natchnienia dana przez O'Collinsa, jak i wprowadzone przez niego rozróżnienia, moim zdaniem, są ciekawe i inspirujące.

Inspirujące dla mnie, z punktu widzenia teologii religii, są omówione w monografii Zatwardnickiego charakterystyczne cechy natchnienia (*inspiratio*). W punkcie iv omówienia Zatwardnicki pisze, że „Bóg może posłużyć się pozabiblijnymi środkami w niesieniu objawienia”. W kolejnym (v) zauważa, że według jezuitę australijskiego istnieje „niejednolity stopień natchnienia właściwy autorom natchnionym” (s. 263) związany z różnym stopniem „obecności i działania Ducha Świętego” (s. 264). W punkcie następnym (vi) zauważa, że „również świadomość natchnionych pisarzy okazuje się analogicznie zróżnicowana” (s. 264). Te wszystkie ciekawe spostrzeżenia skłoniły mnie do zadania pytania o to, czy możemy mówić o zróżnicowanym natchnieniu świętych ksiąg religii niechrześcijańskich. Takie pytanie w kontekście deklaracji *Dominus*

Iesus zadał m.in. Francis Clooney, najwybitniejszy obecnie teolog katolicki reprezentujący teologię komparatywną¹. Jego zdaniem o takim zróżnicowanym natchnieniu świętych pism religii niechrześcijańskich można mówić. Zastanawia się on, jak z jednej strony deklaracja może oświadczyć, że święte teksty innych tradycji religijnych nie są natchnione przez Ducha Świętego, a z drugiej strony uznaje, że „pewne zawarte w nich elementy są w istocie narzędziami, poprzez które w ciągu wieków wielka liczba ludzi mogła i także dzisiaj może ożywiać i utrzymywać żywą więź z Bogiem” (DI 8). Deklaracja wyjaśnia: „Jednakże Tradycja Kościoła zastrzega miano *tekstów natchnionych* dla ksiąg kanonicznych Starego i Nowego Testamentu jako natchnionych przez Ducha Świętego” (DI 8). W podobnym duchu pisze O’Collins, stwierdzając m.in., że dar natchnienia „nie może być kontynuowany w erze poapostolskiej” (s. 267), albo pisząc, że „Kanon uznanych za natchnione ksiąg cieszy się [...] wyjątkowym autorytetem, który [...] trzeba by zaliczyć do efektów specjalnego działania Ducha Świętego w procesie tworzenia świętych pism” (s. 274).

Również w przedstawionej przez wrocławskiego teologa myśli Ratzingera odnajduję wątki, które mnie inspirują. Być może staram się doszukać w nich czegoś więcej niż sam Ratzinger i omawiający jego poglądy Zatwardnicki mają na myśli. Znajduję tam jednak podstawę do ponownego postawienia pytania o zasadność mówienia o zróżnicowanym natchnieniu świętych pism religii niechrześcijańskich. W punkcie 3.2.1, pisząc o zróżnicowanym autorstwie Biblii, Zatwardnicki podkreśla, że w rozumieniu teologa bawarskiego zasadniczą rolę w genezie Pisma odegrało natchnienie Ducha Świętego. Daje to tego długi cytat z *Opera omnia*, gdzie m.in. można przeczytać:

Stanie się człowiekiem, aby móc mówić do człowieka zaczyna się w chwili pierwszego przymierza, zaczyna się w chwili otwarcia dialogu między Bogiem i człowiekiem – rozpoczyna się w chwili stworzenia człowieka. Znaczy to, że człowiek «natchniony» nie jest czysto zewnętrznym narzędziem imienia Boga, lecz w tym akcie mówienia uczestniczy z całą swoją egzystencją (Ratzinger, cyt. 70, s. 282).

Ratzingerowi chodzi w tym cytacie o podkreślenie aktywnej roli człowieka, gdzie „objawienie stanowi «wyraz historii, którą Bóg tworzy z człowiekiem»” (s. 283). Zgadza się z tym całkowicie, chciałbym podkreślić, że – jak zostało to napisane – historia ta zaczyna się w chwili stworzenia człowieka. A zatem pytanie o natchniony charakter świętych pism religii niechrześcijańskich może

¹ Zob. F.X. Clooney, *Implications for the Practice of Inter-Religious Learning*, [w:] *Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, eds. S.J. Pope, C. Hefling, Maryknoll 2002, s. 157–168.

być postawione także w odniesieniu do refleksji Ratzingera. Zaslugą Autora monografii jest to, że tak mądrze relacjonuje poglądy bawarskiego teologa i przytacza najważniejsze dla danej kwestii jego wypowiedzi, które stymulują do myślenia. Uzasadniona teologicznie odpowiedź na postawione wyżej pytanie wymagałaby wieloaspektowego pogłębionego studium i myślę, że dr Zatwardnicki jest najlepszym kandydatem, aby się tego zagadnienia podjąć, cechuje go bowiem nie tylko doskonała znajomość teologii objawienia i teologii natchnienia O'Collinsa i Ratzingera, ale także bardzo dobra znajomość dokumentów Magisterium Kościoła oraz wielu współczesnych teologów, czemu częściowo daje wyraz w trzecim punkcie rozdziału trzeciego pierwszej części monografii, a w pełni w pięciu rozdziałach drugiej części.

Trzeci punkt rozdziału trzeciego pierwszej części monografii jest syntetyczną rekapitulacją poprowadzonych wcześniej analiz tekstów O'Collinsa i Ratzingera dotyczących teologii objawienia i teologii natchnienia. Ułożony w kluczu pięciu zagadnień przewijających się we wcześniej przeprowadzonym studium (3.3.1. *Charyzmat natchnienia a objawienie fundacyjne i Kościół pierwotny*; 3.3.2. *Kenotyczność słowa Bożego – transcendencja słowa ludzkiego*; 3.3.3. *Natchnienie w Ludzie Bożym – społeczny wymiar natchnienia*; 3.3.4. *Natchnienie a prawda świętych pism*; 3.3.5. *Natchnienie a zasada sakramentalna objawienia*). Z tego przebogatego materiału pragnę wyeksponować jeden wątek, który został przez Autora monografii wydobyty z refleksji O'Collinsa, choć nie został on rozwinięty. Chodzi o postawione już wcześniej pytanie o możliwość mówienia o zróżnicowanym natchnieniu świętych pism religii niechrześcijańskich. W punkcie 3.3.1 Zatwardnicki wraca do wprowadzonego przez O'Collinsa rozróżnienia na „objawienie uniwersalne” i „objawienie specjalne”. Przypomina, że w opinii jezuity „objawianie uniwersalne wywołuje jakiś rodzaj wiary człowieka”. Po czym daje bardzo interesujący do tego komentarz: „Wolno może by zatem mówić o «natchnieniu uniwersalnym», które byłoby rozumiane jak zdolność do czytania makrosceń i mikrosceń wszechświata w jej związku z Bogiem, zapewne ze względu na «logosowość» stworzenia w Chrystusie (por. Kol 1,16–17)” (s. 310). Oczywiście, gdyby takie pojęcie zostało przyjęte, należałoby wykazać, że jest ono jakościowo różne od natchnienia ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Należałoby się zastanowić nad jego związkiem z Kościołem jako Ludem Bożym oraz z treścią wyznawanej przez Kościół wiary. Do przeprowadzenia podobnej refleksji wrocławski teolog posiada niezbędne „uprawnienia”, o czym świadczy jego monografia.

Podsumowując część I ocenianej monografii, muszę powiedzieć, że jestem pod wielkim wrażeniem. Znalazłem w niej dużo inspiracji, co świadczy o wyjątkowości tej pracy. W ten sam sposób mogę podsumować także część II

działa Zatwardnickiego, która jest jego autorskim przyczynkiem do teologii natchnienia. W pięciu rozdziałach prowadzi on namysł nad zasadniczymi kwestiami teologii natchnienia, jakie wyłoniły się z jego lektury tekstów O'Collinsa i Ratzingera, z szerokiej znajomości tekstów innych teologów i wypowiedzi Magisterium Kościoła, a także z opracowań Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Rozdział I poświęcony jest apostołskiemu wymiarowi natchnienia biblijnego. Celem jest ukazanie „związku natchnienia z objawieniem fundacyjnym oraz Kościołem apostołskim, Tradycją i pamięcią Kościoła” (s. 358). Choć większą inspiracją w części II są dla Zatwardnickiego refleksje Ratzingera, to należy odnotować, że w rozdziale I nader często odwołuje się także do O'Collinsa. Idąc za australijskim jezuitą, pisze on, że teologiczna refleksja nad natchnieniem powinna być podporządkowana koncepcji objawienia. Za O'Collinsem zachowuje także kolejność: objawienie – Tradycja – natchnienie. Obok O'Collinsa i Ratzingera w rozdziale tym Zatwardnicki cytuje wielu innych obcojęzycznych teologów i egzegetów, takich jak: Karl Rahner, Gerhard L. Müller, Walter Kasper, Telford Work, Matthew Levering, Hugolin Langkammer, czy też polskich autorów jak: Henryk Witczyk, Stanisław Mędała, Antoni Paciorek, Franciszek Mickiewicz, Michał Bednarz, Artur Malina, Czesław S. Bartnik i inni. Świadczy to o dużym czytaniu i erudycji Autora monografii.

Trzy istotne stwierdzenia, z którymi całkowicie się zgadzam, pragnę wydobyc z tego rozdziału. Pierwsze, że charyzmat natchnienia należy „postrzegać z perspektywy celu, któremu służy”, czyli Kościoła, gdyż dzięki natchnieniu „powstają normatywne i autorytatywne dla Kościoła teksty, które zarazem wyrażają, jak i współtworzą Kościół na etapie objawienia fundacyjnego, a w okresie objawienia zależnego pozwalają mu wciąż być Kościołem” (s. 372). Drugie, że „dzięki darowi natchnienia wszystko, co niezbędne – ale nie wszystko w ogóle – dla kościelnego kultu, doktryny i życia chrześcijańskiego znalazło swoje odzwierciedlenie na kartach Pisma Świętego” (s. 380) jako wyraz pierwotnej i autentycznej Tradycji Apostolskiej stanowiącej „przestrzeń” przeżywania objawienia Bożego i odpowiadania na nie. Trzecie, że w refleksji o natchnieniu biblijnym „należałoby rozróżnić różne formy natchnienia: pasterskie związane z działaniem, prorockie i apostołskie z mówieniem oraz hagiograficzne dotyczące pisania” (s. 397). Dlatego – jak słusznie pisze Zatwardnicki – „Natchnienie nowotestamentalne należy [...] bardziej wiązać z posłannictwem Apostołów niż poszukiwać podobieństwa do natchnienia prorockiego. Wynika to ze zmiany w sposobie przemawiania Boga, jaka nastąpiła wraz z Wcieleniem” (s. 398). Z tego założenia Autor monografii wyprowadza słuszny wniosek: „Dlatego [...] natchnienie hagiografa Nowego Testamentu winno się charakteryzować

dominacją elementu nowości nad ciągłością” (s. 399). Gdyby było odwrotnie, Apostołowie byłiby jedynie co najwyżej „prorokami większymi”, a chrześcijaństwo pewną odmianą judaizmu biblijnego.

W tej mojej bardzo pozytywnej ocenie pierwszego rozdziału drugiej części chciałbym wskazać na pewien słabszy jego punkt. Chodzi mi o odwołanie się do Tomasza z Akwinu i jego refleksji o związku między wewnątrztrynitarnymi pochodzeniami Osób Boskich a Ich posłaniami (por. ST I, q. 43). Intuicja jest ciekawa, ale wymagałoby to szerszego rozwinięcia, gdyż przedstawiona w monografii interpretacja jest według mnie mało klarowna (zob. s. 403–404).

Rozdział II części II poświęcony jest Bosko-ludzkiemu autorstwu tekstów natchnionych, jak i doktrynie natchnienia w perspektywie misterium Wcielenia na bazie analogii inkarnacyjnej. Także w tym rozdziale Autor monografii wykazuje się dużą erudycją. Jego zamierzeniem jest wykazanie zasadności stosowania analogii inkarnacyjnej w mówieniu o tekstach natchnionych oraz ich Bosko-ludzkim autorstwie. Rozdział skonstruowany jest w sposób bardzo przemyślany. Wrocławski teolog wychodzi od przedstawienia argumentów amerykańskiego teologa Jamesa Prothro, który kontestuje stosowanie analogii chrystologicznej w bibliologii i twierdzi, że wyciąganie na jej podstawie jakichkolwiek wiążących wniosków co do zasad interpretacji tekstów natchnionych należy uznać za niemożliwe (punkt 2.1). W punkcie 2.2 Autor monografii poddaje krytyce stanowisko Prothro, a w dwóch kolejnych (punkty 2.3 i 2.4) staje w obronie analogii inkarnacyjnej. Tutaj kluczowym teologiem, na którego się powołuje, jest Telford Work. Rozdział jest niezwykle subtelnym i rzetelnym omówieniem argumentów „za” i „przeciw” w zastosowaniu analogii inkarnacyjnej. Bowiem, choć z jednej strony Zatwardnicki odrzuca krytykę Prothro, to z drugiej docenia niektóre z krytycznych jego uwag. Píše: „Z generalnie słusznych stwierdzeń o różnicy między *unio hypostatica* a zjednoczeniem momentów Boskiego i ludzkiego w Piśmie nie należy wyciągać wniosków przeciwko analogii” (s. 464). Pierwszym z argumentów za zachowaniem analogii między Słowem Bożym, które stało się ciałem, a słowem Bożym zawartym w Biblii jest jej zastosowanie w licznych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (choćaby w adhortacji *Verbum Domini*), jak i w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz Papieskiej Komisji Biblijnej. Za Telfordem Workiem Zatwardnicki oświadcza: „wyjątkowość Wcielenia polega na unii hipostatycznej (z akcentem na drugi wyraz), a analogia inkarnacyjna kładzie nacisk na unię niehipostatyczną (akcent na unię)” (s. 465).

Tak precyzyjnych i trafnych zdań w tym rozdziale jest znacznie więcej. Czytając, podziwiałem zdolności wrocławskiego teologa. Towarzyszyło mi też jedno pytanie, na które znajdowałem jedynie cząstkowe odpowiedzi. Chodzi

o definicję pojęcia analogii: czy analogia inkarnacyjna uznaje, że jak wielkie byłoby podobieństwo między Słowem Bożym, które stało się ciałem, a słowem Bożym zawartym w Biblii (a więc między samo-komunikowaniem się Boga w Jezusie Chrystusie a komunikowaniem się Boga w słowie Bożym), niepodobieństwo między nimi jest jeszcze większe, czy też odwrotnie – jak wielkie byłoby niepodobieństwo, podobieństwo między nimi jest jeszcze większe? Co prawda w rozdziale piątym Zatwardnicki podaje definicję analogii jako „niepodobnego podobieństwa”, a więc druga opcja, to jednak nie odnosi się ona do analogii inkantacyjnej, lecz do analogii opisującej relację między obecnością Wcielonego Chrystusa w słowie i Jego obecnością w Najświętszym Sakramencie (zob. s. 714–715). Fascynujące w monografii wrocławskiego teologa jest to, że pobudza do myślenia.

Rozdział III poświęcony jest relacji między starotestamentalnym Ludem Bożym a Kościołem jako eschatologicznym Ludem Bożym odnowionym w Ciele Chrystusa. Relacja ta rozpatrywana jest najpierw w odniesieniu do hagiografów jako członków Ludu Bożego (Stary Testament) i członków Ciała Chrystusa (Nowy Testament) (punkt 3.1). W dalszej kolejności Zatwardnicki podejmuje się odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Duch Chrystusa działa w Nowym, a w jaki w Starym Przymierzu (punkt 3.2). W kolejnych częściach rozważane są takie zagadnienia jak: tekst natchniony a wzrost Kościoła jako Ciała Chrystusa ku Chrystusowi Głowie (punkt 3.3); wzajemna służba członków Ciała Chrystusa (punkt 3.4); współdziałanie różnych darów, w tym charyzmatu natchnienia, w Kościele będącym świątynią Ducha Świętego (punkt 3.5).

Opracowane tematy cechuje duża solidność. Nie sposób wszystkiego dotknąć. Dlatego w omówieniu tego rozdziału chciałbym zwrócić uwagę, w jaki sposób Autor odpowiada na główne jego zagadnienie zdefiniowane we wprowadzeniu na s. 526, a odnoszące się do *differentia specifica* Ludu Bożego Nowego Przymierza. Odpowiedź na to zagadnienie, choć obecna w całym rozdziale, bardzo wyraźnie wybrzmiewa już w pierwszym jego punkcie, a przedstawiona w nim argumentacja znajduje całkowitą moją aprobatę. Ograniczę się więc do kilku słów komentarza odnośnie do pierwszego punktu. Pisząc o autorach natchnionych Starego i Nowego Testamentu, Zatwardnicki wychodzi od stwierdzenia (uzasadnionego biblijnie i teologicznie), że „Kościół jako odnowiony Lud Boży jest realizacją podjętego przed stworzeniem świata zamiaru Boga” (s. 528). Należy zatem mówić o ciągłości i nieciągłości Kościoła względem Izraela jako Ludu Bożego, gdyż „Lud Boży Nowego Przymierza jest ludem Bożym [...] tylko w Chrystusie i jako Ciało Chrystusa” (s. 529–530). A zatem tym, co stanowi o *differentia specifica* Ludu Bożego Nowego Przymierza, jest „wydarzenie Chrystusa”, o którym zaświadczej hagiografowie Nowego Testamentu. W związku z tym

słusznie Autor monografii oświadcza, że „natchnienie autorów Nowego Testamentu należy postawić wyżej od natchnienia hagiografów Starego Przymierza” (s. 534), gdyż w Starym Testamencie hagiografowie zaświadczać o objawieniu, „które nie było pełne” (s. 535), a w Nowym Testamencie autorzy natchnieni zaświadczać o „kulminacyjnym objawieniu się Boga” (s. 535). Słusznie też Autor monografii pisze w tym kontekście o jakościowym, a nie jedynie ilościowym „skoku” związanym z „nowym objawieniem pochodzącym od Chrystusa i przekazanym Dwunastu” (s. 536). Pełną zgodę znajduje także w mojej ocenie kolejne zdanie Zatwardnickiego dotyczące *differentia specifica* Ludu Bożego Nowego Przymierza. Pisze: „Najważniejsza różnica między Starym a Nowym Ludem Bożym jest taka, że nowotestamentalny *qahal* jest Kościołem Boga nabytym Jego własną krwią (por. Dz 20.28)” (s. 537). Taka *differentia specifica* Kościoła względem Izraela jako Ludu Bożego pojmowana jako „nieciągłość” winna być rozumiana na tle fundamentalnej „ciągłości” między jednym a drugim. Inaczej rację należałoby przyznać Marcjonowi. Także o tym pisze Autor monografii w tekście, z którego przywołam dłuższy cytat. Oświadcza mianowicie:

Jeśli Eklezja jest urzeczywistnieniem się w czasie odwiecznego Bożego zamysłu, to znaczy, że również charyzmat natchnienia od samego początku musiał służyć realizacji tego założonego celu. Święte pisma już na etapie Starego Testamentu muszą być naznaczone nie tylko chrystocentryzmem, ale i eklezjologicznym sensem, który ujawnić się może jednak nie wcześniej niż wraz z nadejściem Nowego Przymierza i ufundowania Kościoła. Nie będzie uzurpacją, gdy powiem, iż hagiograf – a stwierdzenie to dotyczy także Starego Testamentu – właśnie ze względu na Kościół jako odwiecznie przewidziane «miejsce» komunii Bosko-ludzkiej (por. Ef 1,4–14; 3,10; Kol 1,15–20.26–27) otrzymał specjalny dar Ducha Świętego (s. 533).

W kategoriach teologii scholastycznej można by tu mówić o Kościele jako przyczynie celowej, a o Duchu Świętym jako przyczynie sprawczej Bożego działania w ludzie Bożym Pierwszego Przymierza.

Na koniec pragnę wskazać na inspirujący charakter treści zawartych w tym rozdziale. W jego podsumowaniu wrocławski teolog zauważa, że „hagiografowie w okresie Starego Przymierza już należeli do Ludu Bożego, który w przeszłości miał zostać odnowiony w Chrystusie i stać się Jego Ciałem” (s. 599; to samo powiedziane jest na s. 534). Wiemy, że w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* wobec narodu, „który otrzymał przymierze i obietnice, a z którego narodził się Chrystus według ciała (por. Rz. 9,4n)” (KK 16), sobór używa pojęcia „przyporządkowanie” (*ordinantur*) do Kościoła jako Ludu Bożego

w odróżnieniu od pojęcia „przynależność” (*pertinent*), które zarezerwowane jest dla katolików i wszystkich innych chrześcijan (por. KK 13). Wydaje się, że mówiąc o „przyporządkowaniu”, sobór ma na myśli bardziej judaizm jako różną od chrześcijaństwa religię (judaizm rabiniczny) aniżeli judaizm biblijny. Zatem wobec Ludu Pierwszego Przymierza wydaje się słuszniejsze użycie terminu „należać / przynależeć” niż „przyporządkować”, choć kwestia ta wymagałaby dokładniejszego zgłębienia. Refleksja Zatwardnickiego stanowi doskonały do tego asumpt.

Rozdział IV poświęcony jest refleksji nad świętością Pisma w perspektywie świętości Kościoła. Po raz kolejny centralną kategorią jest tu kategoria analogii (podobieństwo – niepodobieństwo). Także prowadzona w tym rozdziale refleksja ukazuje ogromne czytanie, erudycję i twórcze myślenie Autora monografii. Zestawienie tych dwóch pojęć: „świętość Kościoła” i „świętość Pisma” jest niezmiernie ciekawe, choć wykazanie podobieństw i różnic między nimi stanowi zadanie bardzo trudne i skomplikowane. W tym jednak przejawia się dojrzałość teologiczna Zatwardnickiego, że nie boi się podjęcia takiej refleksji.

Dla mnie jest to najtrudniejszy rozdział w całej monografii. Wiele stwierdzeń Autora znajduje moją całkowitą aprobatę. Znajdują się też takie, których do końca nie rozumiem i które pobudzają do głębszej refleksji. Z jednym stwierdzeniem się nie zgadzam w takiej formie, jak jest ono wyrażone i jak je rozumiem. Pisząc o świętości Kościoła i świętości Pisma, na pierwszym miejscu Zatwardnicki podkreśla ontologiczny wymiar świętości jednego i drugiego. Całkowicie się z nim zgadzam i doceniam fakt, że na to wskazuje. Za Augustynem Jankowskim Zatwardnicki słusznie zauważa, że przyczyną ontologicznej / ontycznej świętości Kościoła jest sam Chrystus i działający w Kościele Chrystusa Duch Paraklet (por. s. 618). Moją pełną aprobatę znajdują też słowa, że „ontologiczna świętość Kościoła jest zawsze uprzednia względem świętości wiernych” (s. 670) i że analogicznie jest z Pismem Świętym, gdyż również „świętości Pisma należy poszukiwać na poziomie ontycznym, którego warstwa literacka i treściowa może być jedynie mniej lub bardziej wyraźnym znakiem” (s. 649). Nie budzi moich wątpliwości wielokrotnie przywołane zdanie zaczerpnięte z dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (MKT), że należy „<odróżniać *świętość Kościoła* od *świętości w Kościele*>” (s. 654). Rozwijając niejako tę myśl, wrocławski teolog stwierdza: „Trzeba mówić o grzechu w Kościele, ale nie o grzesznym Kościele, gdyż byłoby tożsame z przyjęciem, że podmiotem grzesznego postępowania jest Chrystus jako Głowa Kościoła lub Duch Święty jako jego dusza (Kasper)” (s. 668). Przyznam, że zdanie to nie jest dla mnie oczywiste. Nie jakoby przyjmował, że podmiotem grzesznego postępowania w Kościele jest Chrystus jako Głowa Kościoła lub Duch Święty

jako jego dusza, ale dlatego, że zastanawiam się, czy można oddzielić Głowę i duszę od reszty ciała; albo inaczej: czy można zredukować istotę Kościoła do samej jego Głowy – do Chrystusa? Podobne pytanie znajduję u Ratzingera, którego refleksję Autor monografii pięknie streścił w jednym zdaniu: „Joseph Ratzinger oponował przeciw próbom odłączenia «Kościoła» od «ludzi Kościoła»” (s. 645). Otóż mam wrażenie, że z porównywalnym ryzykiem mamy (możemy mieć) do czynienia w wyżej przytoczonym zdaniu inspirowanym myślą Kaspera. W podobny sposób wrocławski teolog pisze, inspirując się tym razem dokumentem MKT. Oświadcza: „Kościół jest grzeszny nie jako podmiot grzechu, ale ze względu na macierzyńską solidarność biorącą na siebie ciężar winy swoich dzieci” (s. 666). Czy nie istnieje tu mimo wszystko niebezpieczeństwo oddzielenia Kościoła-Matki od Kościoła-dzieci?

Stawiam te pytania nie po to, by krytykować Zatwardnickiego, lecz, wręcz przeciwnie, aby podkreślić, że jego monografia (także w rozdziale IV) jest dla mnie niezwykle interesująca i inspirująca. Pobudza czytającego do refleksji i zadawania pytań. To samo odnosi się do stwierdzenia, które teologicznie trudno mi jest przyjąć. Na s. 620 Autor monografii pisze: „jak nie ma zbawienia poza Chrystusem (łac. *extra Christum nulla salus*), tak nie może być zbawienia poza Pismem (łac. *extra Scripturam nulla salus*)”. Zdanie to powtórzone jest w skróconej wersji w podsumowaniu rozdziału: „Dlatego jeśli nie ma zbawienia poza Chrystusem, nie może być zbawienia poza Pismem” (s. 663). Wniosek, jaki narzuca mi się z lektury tych dwóch zdań, jest taki, że ci wszyscy, którzy nie przyjmują Pisma Świętego (niechrześcijanie, a nawet małe dzieci), nie mogą być zbawieni. Ufam, że nie to właśnie Autor monografii miał na myśli. Zresztą, oznaczałoby to zaprzeczenie temu, o czym on sam pisze na s. 89.

Ostatni, piąty rozdział drugiej części monografii poświęcony jest refleksji nad związkiem Słowa Bożego z sakramentami, czyli inspirującego wpływu natchnionych pism na liturgiczne życie Kościoła oraz wzajemnej przynależności słowa Bożego i Eucharystii. Wrocławski teolog podejmuje się również odpowiedzi na pytanie o relację żywego Słowa w słowie Bożym i w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej. Punktem wyjścia prowadzonej refleksji jest odpowiedź na pytanie o sakramentalność słowa Bożego. Po raz kolejny Zatwardnicki wykazuje się niezwykle czytelnym i erudycyjnym. Opierając się na przykładach kilku wybranych teologów (Joseph Ratzinger, Telford Work, Robert Sokolowski, Anthony Giambrone, Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper, Paweł Leks, Janusz Królikowski), jak i dokumentach Magisterium Kościoła, wykazuje, że „większość współczesnych teologów podziela pogląd o sakramentalnym wymiarze słowa Bożego” (s. 675). Najważniejsze jest podsumowanie nauczania Soboru Watykańskiego II dokonane przez Janusza Królikowskiego, który pisze:

Słowo Boże spisane i eucharystyczne Ciało Pańskie zostały do siebie zbliżone i odesłane nawzajem do siebie, ale nie zostały zrównane ze sobą. Podobnie również zostały blisko związane ze sobą akty czci okazywane Pismu Świętemu oraz okazywane Najświętszemu Sakramentowi, ale nie zostały one ze sobą zrównane (cyt. 26 na s. 683).

W komentarzu do tego stwierdzenia Autor monografii pisze: „Dalsze nasze wywody korzystają z tych ustaleń” (s. 683). Dodam, że jego wywody korzystają z tych ustaleń w sposób bardzo twórczy. Przykładem takiego twórczego rozwinięcia jest chociażby zdanie: „Liturgia słowa ma swój udział w Chrystusowej Passze w takim sensie, w jakim *Logos Incarnatus* jest nieodłączny od słowa, ale zarazem niesprowadzalny do niego” (s. 696). To dość enigmatycznie brzmiące zdanie jest następnie w sposób ciekawy i przekonujący wyjaśnione. I na tym polega wartość ocenianej tu monografii dr. Sławomira Zatwardnickiego. Jest to praca dojrzała, głęboko zakorzeniona zarówno w nauczaniu Magisterium Kościoła, jak i we współczesnej teologii, odwołująca się do autorów polsko- i obcojęzycznych, katolików i niekatolików. Na tym również zasadza się jej znaczna wartość i *novum*.

Podsumowując, jest to monografia wybitna! To pozycja, która powinna być znana szerokiemu gronu studentów i wykładowców teologii fundamentalnej i dogmatycznej, a także teologii biblijnej w Polsce. Aby ten cel osiągnąć, sugerowałbym przepracowanie obecnej monografii i opublikowanie książki w wersji skróconej do maksymalnie 250–300 stron.

ZBIGNIEW KUBACKI SJ (KS. PROF. DR HAB.) – jezuita, wykładowca teologii w Akademii Katolickiej w Warszawie – Collegium Bobolanum oraz jako Visiting Professor w Centre Sèvres w Paryżu. Publikuje i prowadzi badania w obszarze teologii dogmatycznej, teologii religii i teologii komparatywnej. Ostatnio opublikował *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej* (Kraków 2022). Jest też duszpasterzem Katolickiej Wspólnoty Francuskojęzycznej w Warszawie.

Mariusz Rosik

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
mrosik@pnet.pl
ORCID: 0000-0002-1943-8649

Recenzja: Walter Richard Kaczorowski, *Wprowadzenie do Midrasza Bereszit Rabba na przykładzie rabinicznej historii Abrahama i Sary*, seria: *Lamad – Bibliotheca Biblica et judaica*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, ss. 508

W literaturze rabinicznej wyróżnić można dwa rodzaje materiału: wskazania moralno-prawne oraz opowiadania. Pierwszy tworzy tzw. *halachę*, czyli „drogę” lub „chodzenie”, i zawiera materiał obejmujący cały obszar żydowskiego Prawa oraz jego zastosowanie. Dla przykładu żadnego z sześciuset trzynastu przykazań Tory nikt z rabinów nie kwestionuje, jednak do każdego z nich mogą powstać różne halachy, które w odmienny sposób interpretują przykazanie. *Hagada* natomiast polega na odczytaniu sensu narracyjnego materiału Biblii hebrajskiej i nie jest przy tym pozbawiona opowiadań współczesnych rabinom czy motywów folklorystycznych. Egzegeza hagadyczna jest swobodniejsza. Z jednej strony wiąże się nierozdzielnie z tradycją, z drugiej zaś otwarta jest na aktualne problemy i kwestie dyskusyjne czy żywotne w danej społeczności.

Książka Waltera Ryszarda Kaczorowskiego została poświęcona interpretacji hagadycznej Pisma Świętego. Autor rozprawy postanowił ukazać ją na jednym wybranym przykładzie, jakim jest komentarz do Rdz 12,1–25,18 w midraszu Bereszit Rabba. Tematyka ta, choć była częściowo opracowana na gruncie polskim, zwłaszcza w artykułach, została przez autora ujęta w inny, nowatorski ze względu na zastosowaną metodę sposób, i dlatego zasługuje na to, by stać się przedmiotem rozprawy doktorskiej. Recenzentem publikacji jest znakomity polski biblista – dr hab. Marcin Majewski (będący jednocześnie redaktorem serii, w której publikacja została wydana), a obszerny fragment jego recenzji został zamieszczony na okładce. Z *Przedmowy* natomiast dowiadujemy się, że podstawą do publikacji była praca doktorska autora, która

powstawała w dużej mierze na bazie literatury wielu bibliotek amerykańskich i europejskich (s. 25).

Poza wykazem skrótów, przedmową, wstępem, bibliografią, wykazem tabel, indeksem osób, postaci biblijnych i geograficznym oraz streszczeniem w językach polskim i angielskim praca zawiera pięć zasadniczych części, noszących kolejno tytuły: *Od Tory do midraszy*, *Wprowadzenie do Midrasza Bereszit Rabba i pozostałej literatury midraszowej*, *Komentarz do Midrasza Bereszit Rabba obejmującego historię Abrahama i Sary (Rdz 12,1–25,18)*, *Metody interpretacji rabinicznej na przykładzie Midrasza Bereszit Rabba*, *Teologiczna rola Abrahama w Midraszu Bereszit Rabba do Księgi Rodzaju 12,1–25,18*. Zaproponowana struktura pracy wydaje się logiczna i nie budzi żadnych zastrzeżeń. Również budowa poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysta. Pisownia w tytułach rozdziałów jest oryginalna, choć poprawniejsza byłaby forma „midraszu” niż „midrasza”, i słowo to należałoby raczej zapisywać małą literą, bo nie stanowi części tytułu.

Zamierzenie swej pracy autor określa na s. 17: „Celem niniejszej książki jest prezentacja jednego z najznakomitszych dzieł literatury rabinicznej – Midrasza Bereszit Rabba”. Autor dopowiada jednak, że będą przywoływane także inne teksty midraszu, nie tylko te odnoszące się do Rdz 12,1–25,18. Tak zarysowany cel jest ważny zarówno z punktu widzenia biblistyki, jak i stanowiska duszpasterskiego. Autor we wstępie precyzuje również metodę rozprawy. Nie nazywa jej wprost, ale stwierdza, że do celu swej pracy będzie dążyć przez poszukiwanie odpowiedzi na kilka pytań o to, jakie metody interpretacyjne zostały zastosowane w midraszu, w jakim zakresie reguły te mogą być uznane za rabiniczną interpretację Księgi Rodzaju, w jaki sposób hagadyczna i midraszowa interpretacja odpowiada późniejszej formie egzegezy i interpretacji w zakresie *peszat* i *derasz*. Przedstawiając te pytania we wstępie, autor nie omawia szczegółowo, w jaki sposób będzie dążył do uzyskania na nie odpowiedzi, choć wynika to z treści kolejnych rozdziałów. Staje się jasne, że musi sięgnąć po porównanie tekstu biblijnego (i wyników egzegezy tegoż tekstu) z interpretacjami przedstawionymi w midraszu.

Pośród znanych nam midraszy hagadycznych najstarszy jest midrasz do Księgi Rodzaju (Bereszit Rabba, Genesis Rabba). Jego autorstwo przypisuje się żyjącemu w III wieku rabbinowi Hoszai. Tekst został zachowany w języku hebrajskim, choć midrasz ten zawiera także partie pisane po aramejsku, z silnymi wpływami greckiego i łaciny.

Zawarty w midraszu komentarz do Rdz 12,1–25,18 jest badany przez autora rozprawy w sposób metodyczny, a poszukiwania odpowiedzi na wspomniane wyżej pytania są prowadzone w sposób konsekwentny i poprawny. Już w I rozdziale książki Kaczorowski skrótowo przedstawia proces kształtowania się literatury

rabinicznej, zatrzymując się między innymi na warunkach politycznych, socjalnych i ekonomicznych w dawnej Palestynie, a także na konsekwencjach zburzenia Drugiej Świątyni, co znacznie ów proces przyspieszyło. Ważny jest ponadto paragraf mówiący o pamięci Izraela o Abrahamie, gdyż stanowi łącznik pomiędzy częścią ogólnie wprowadzającą do literatury rabinicznej a pozostałą zawartością książki. W II rozdziale, zatytułowanym *Wprowadzenie do Midrasza Bereszit Rabba i pozostałej literatury midraszowej*, autor najpierw omawia definicje midraszu i hagady, przedstawia pokrótce literaturę midraszową, by ostatecznie szczegółowiej zatrzymać się na midraszach egzegetycznych i homiletycznych. Z oczywistych względów najwięcej miejsca poświęca Bereszit Rabba, ale omawia także midrasze do innych Ksiąg, mianowicie: Trenów, Psalmów, Jonasza, Przysłów, Hioba, oraz liczne midrasze homiletyczne.

Rozdział III obejmuje omówienie komentarza do midraszu Bereszit Rabba do Rdz 12,1–18,25. Poszczególne paragrafy nawiązują do kolejnych epizodów opisywanych przez autora Księgi Rodzaju i komentowanych w midraszu. Są wśród nich między innymi: opuszczenie ziemi przodków przez Abrahama, relacje Abrahama z Lotem, spotkanie z Melchizedekiem, zawarcie przymierza, relacje Sary i Hagar, objawienie pod dębami Mamre, zniszczenie Sodomy i Gomory, związanie Izaaka, śmierć Sary i inne. Rozdział IV został poświęcony metodom interpretacji rabinicznej na przykładzie midraszu Bereszit Rabba. Kaczorowski omawia tu między innymi rabiniczne postrzeganie Biblii, techniki interpretacji midraszowej według Daniela Boyarina, dublety midraszowe i narracyjne, metodę gematrii czy przypowieści (maszale) w literaturze midraszowej i konkretnie w Bereszit Rabba.

Wreszcie rozdział V, stanowiący swoiste podsumowanie przeprowadzonych badań, dotyczy zagadnień teologicznych, wśród których autor rozprawy zwrócił uwagę między innymi na ojcostwo Abrahama, ukazywanie jego osoby jako błogosławieństwa dla wszystkich narodów, dostrzeganie w nim postaci proroka. Poruszone zostały także zagadnienia dotyczące mesjanizmu i eschatologii oraz Dekalogu. Lapidarnie konkluzję przeprowadzonych badań zawrzeć można następująco: Abraham służy za personalizację i prefigurację późniejszej wspólnoty Izraela, a nawet jego postać jest zapowiedzią całego narodu wybranego.

Kaczorowski zasadniczo operuje poprawnym i bogatym słownictwem, język książki jest naukowy, choć niekiedy domaga się drobnych korekt stylistycznych. Pomimo to przejrzystość i zrozumiałość stylu stanowią walory omawianej pozycji. Autor formułuje wnioski w sposób zrozumiały i kompetentny; dobrze je uargumentowuje i uzasadnia w treści. Odznaczają się one logicznością. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są – jak to się czasem zdarza – zbyt daleko idące bądź niemające podstaw w przeprowadzonych badaniach.

Zebrana literatura jest bardzo obfita. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych, w tym także we współczesnym języku hebrajskim.

Książka Kaczorowskiego stanowi na gruncie polskim najbardziej wnikliwe przebadanie tradycji o Abrahamie i Sarze w midraszu Bereszit Rabba. Docenić trzeba rzetelność analiz i uporządkowanie wyprowadzonych z nich wniosków, często przedstawionych w skrupulatnie przygotowanych zestawieniach w tabelach. Zamykając ostatnią stronę, czytelnik ma wrażenie, że zebrany materiał wystarczyłby na przygotowanie dwóch monografii: jednej o postaciach Abrahama i Sary w Bereszit Rabba, drugiej – stanowiącej ogólne wprowadzenie do literatury midraszowej. Jednak złączenie tych dwóch wątków było – jak sam autor uzasadnia – jego świadomym zabiegiem, co zaowocowało pojawieniem się na polskim rynku teologicznym doskonałej pozycji, mogącej stanowić kolejny przyczynek do propagowanego przez Sobór Watykański II dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, również na płaszczyźnie naukowej.

MARIUSZ ROSIK (KS. PROF.) – wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego. Zajmuje się teologią Nowego Testamentu oraz relacjami judaizmu i chrześcijaństwa w czasach narodzin Kościoła. Jest autorem ponad sześćdziesięciu książek (ostatnio współautorskich komentarzy ekumenicznych do Listu Jakuba i Listu Judy) oraz kilkuset artykułów. Jego prace ukazały się w czterech językach. Dawniej członek Komisji Nauki Wiary, obecnie – Zespołu Konsultorów ds. Egzorcyzmów przy Konferencji Episkopatu Polski. Należy do zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Studiorum Novi Testamenti Societas i Associazione Ex-Alunni del Pontificio Istituto Biblico. Prowadzi stronę mariuszrosik.pl.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Recenzja: R. Pokrywiński, *Objawienie Boże a praxis*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, ss. 240

Rafał Pokrywiński zwrócił moją uwagę rozdziałem w monografii wieloautorskiej zatytułowanej *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*¹. W tekście *Pojęcie objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*² dokonał całkiem zgrabnej prezentacji myśli bawarskiego teologa. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, do wyjątków należą rzetelne omówienia poglądów uznanych uczonych. Zwłaszcza że zazwyczaj sięga się po tych z górnej „półki”, tak że trzeba stawać na palcach i głowę unosić na poziom wyższy niż ten, do którego przywykła. Pokrywiński zdawał się jednak swobodnie poruszać po zagadnieniach podejmowanych przez Ratzingera. Odnotowałem sobie zatem markę „Pokrywiński” i nie trzeba mnie było przekonywać do zapoznania się z jego monografią, której krótkiej prezentacji dokonano na dorocznym zjeździe teologów fundamentalnych.

Gdy przeczytałem *Objawienie Boże a praxis*³, głos „sumienia naukowca” dał znać o potrzebie napisania recenzji tej pozycji. Ponieważ omówienie będzie raczej dłuższe niż krótsze, zamiast kończyć konkluzją, zacznę od niej, tyżkę dziegiu zostawiając na koniec.

Pokrywiński porusza się z dużą znajomością po różnych obszarach teologii fundamentalnej, z jednej strony wpisując się w tradycję szkoły lubelskiej, z drugiej twórczo ją rozwijając i wskazując dalsze kierunki badań. Jego publikacja

¹ Zob. *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017.

² Zob. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, [w:] *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 81–102.

³ Książkę można pobrać w otwartym dostępie na portalu Academia.edu (adres: https://www.academia.edu/95141766/Objawienie_Bo%C5%BCe_a_praxis [dostęp: 5.06.2023]).

stoi na wysokim poziomie, a adiunkt na wydziale teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie skrywa/objawia duży potencjał – oby miał szansę w pełni się uaktywnić. Należy życzyć sobie, żeby środowisko naukowe, w którym Pokrywiński działa, pozwoliło mu na rozwinięcie skrzydeł, oraz oczywiście żeby sam teolog przykładął dalej rękę do teologicznego pług.

Czytelnik dowiaduje się, że recenzowane dzieło powstało „w ramach badań podejmowanych przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej” (s. 5), jednostkę UKSW powołaną z inicjatywy MEiN. Stanowi *Objawienie Boże a praxis*, jak przyznaje teolog fundamentalny, „owoc badań przeprowadzonych na podstawie części niepublikowanej dotychczas mojej rozprawy doktorskiej” (s. 5). Całość została podzielona na dwie części; pierwsza z nich nosi tytuł *Bóg działający*, a druga *Objawienie jako dzieło Boże*. W każdej z części wyróżniono trzy rozdziały o dość równej objętości, które noszą kolejno tytuły: *Filozoficzne ujęcie działania Bożego*; *Bóg działający jako Trójca*; *Bóg działający jako Stworzyciel* (część I); *Formy Objawienia w ujęciu prakseologicznym*; *Boży plan zbawienia*; *Dzieła Boże w funkcji historiozbawczej* (część II).

* * *

We *Wstępie* Pokrywiński odnotowuje zanikanie *praxis* na rzecz *poiesis* związane z zacieśnieniem rozumu do aspektu instrumentalnego. Autor sięga do nurtu praktycznego w teologii fundamentalnej (za Henrykiem Seweryniakiem) i wskazuje, że wiarygodność chrześcijańskiego Objawienia nie leży jedynie po stronie argumentów intelektualnych, ale też w skuteczności i rozmiarze chrześcijańskiego zaangażowania w świecie. „Powstaje wobec tego kwestia ortopraksji i jej relacji do ortodoksji” (s. 17). Ponieważ wiara dopełnia się w miłości, chodzi o metodyczne uwzględnienie *praxis* w strukturze *intelligentia fidei*. Objawienie „można badać przy pomocy kategorii prakseologicznych”, a „*Theopraxis* staje się podstawowym tematem *Revelatio Dei*, wyprzedzając jakiekolwiek działanie ludzkie”, gdyż „prakseologia Boża kształtuje w sposób koniecznościowy prakseologię ludzką [...]” (s. 19) – przekonuje teolog.

Słowo wyjaśnienia, jak Autor uzasadnia przymiotnik „prakseologiczny”:

jest pochodną od słowa *praxis*, a nie od prakseologii jako konkretnej dyscypliny naukowej łączącej w sobie zagadnienia socjologii, filozofii, psychologii, prawa i ekonomii. Słowo to jest bardzo często używane przez wielu teologów bez bezpośredniego odniesienia do prakseologii. Nie istnieje bezpośredni przymiotnik od *praxis*, a polskie określenie „praktyczny” nie wyczerpuje wszystkich znaczeń. Jednym z celów niniejszej pracy jest natomiast wskazanie na istnienie

prakseologii objawieniowej oraz wynikającej z niej prakseologii chrześcijańskiej (s. 16, przyp. 12).

Obeznanym z wielu koncepcjami Objawienia, jakie pojawiły się w literaturze teologicznofundamentalnej (Marian Rusecki, Avery Dulles), proponuje Pokrywiński prakseologiczną koncepcję Objawienia, poszerzającą dotychczasowe ujęcia. Przyświeca jej „cel zgłębienia samej rzeczywistości rewelatywnej i wydobycia elementów dotychczas niewypuklanych oraz próba wyjaśnienia *mysterium Revelationis* przez odwołanie się do kategorii nośnej współcześnie, czyli *praxis*” (s. 20). Zamiarem Autora jest wydobyć na podstawie tej koncepcji funkcji motywacyjnej (wiarygodności) Objawienia: „podejmie się w niniejszej pracy próbę budowy prakseologicznej koncepcji Objawienia Bożego oraz opracowania na tej podstawie jego funkcji kredybilistycznej” (s. 21). Jako że nie istnieją opracowania koncepcji prakseologicznej wiarygodności Objawienia, „przedstawiony tu jej zarys stanowi całkowicie propozycję autorską” (s. 24).

Pokrywińskiego metoda polega „na badaniu Objawienia pod kątem elementów ergatycznych, a następnie na próbie prezentacji wyników według kategorii tematycznych, które ujawniły się w czasie analizy tematu” (s. 24). Tego rodzaju systematyzacja umożliwi Autorowi wskazanie prakseologicznej wiarygodności Objawienia, gdyż „chodzi cały czas o walor wiarygodnościowy, czyli taki, który koresponduje ze współczesnym kontekstem wiary, zwłaszcza prakseologią ogólną” (s. 24). Interesuje teologa wydobyć głębszego sensu zapraszającego do wiary posiadającej aspekt prakseologiczny. Wyniki mają zostać skonfrontowane z prakseologią ogólną, a charakterystyka ergatyczności Objawienia ukazana rozumowi krytycznemu jako propozycja do zaakceptowania.

Pokrywiński proponuje najpierw rozważyć filozoficzną możliwość *Deus agens* i określić, na czym polega Jego działanie, a następnie przejść „do przedmiotu Objawienia, którym według prakseologii objawionej jest dzieło Boże w całości jako Boża ekonomia oraz jej realizacja w ramach historii zbawienia z udziałem człowieka” (s. 25). Choć oczywiście szczytem Objawienia jest wydarzenie Chrystusa, to jednak Autor, uznawszy, że w swoim bogactwie domaga się ono odrębnego opracowania, wyłącza je ze swojej analizy (do tego jeszcze wrócę). W samo-usprawiedliwieniu tej redukcji wyjaśnia Pokrywiński, że chodziło mu nie o całościowe opracowanie, a o zaprezentowanie koncepcji i właściwej dla jej opracowania metodologii:

Koncepcyjny charakter rozważań koncentruje się raczej na perspektywie metodologicznej, kontekstowej i wprowadzającej, dlatego chrystologia prakseologiczna będzie jedynie wzmiankowana. Budowanie koncepcji zwalnia z analizy

wszystkich elementów ergatycznych, ponieważ chodzi o ukazanie relacji między poszczególnymi elementami Objawienia rozumianymi prakseologicznie oraz przede wszystkim o uzyskanie funkcji uwiarygadniającej (s. 25).

Autor do swojego wkładu zalicza wydobywanie funkcji motywacyjnej z tych pozycji (uznanych za źródła dla jego dzieła), które przedstawiają Objawienie Boże w jego treści ergatycznej. Pokrywiński uznaje swoją pracę „za rozwinięcie naukowej intuicji najwybitniejszego przedstawiciela lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego, zawartej w książce *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa* w rozdziale *Argument prakseologiczny*” (s. 25)⁴. Absolwent KUL świadomie wpisuje się w „dziedzictwo lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej, a także korzysta z osiągnięć lubelskiej szkoły filozoficznej oraz lubelskiej szkoły personalistycznej” (s. 26).

Intencją teologa w pierwszej części (*Bóg działający*) jest ukazanie podmiotu prakseologii objawionej (*Deus agens*) poprzez wskazanie na „transcendentne i ontyczne uwarunkowania prakseologii objawionej: filozoficzne, trynitologiczne i eschatologiczne oraz protologiczne. *Deus continue agens* określa charakter ludzkiego działania, stwarzając jego ramy. Bóg jest zawsze pierwszy w działaniu i ono od Niego otrzymuje swoją naturę” (s. 29).

W pierwszym rozdziale zatytułowanym *Filozoficzne ujęcia działania Bożego* Pokrywiński poświęca uwagę filozoficznej analizie *praxis divina*, chcąc w ten sposób ukazać racjonalną niesprzeczność prakseologicznej koncepcji działania Bożego – miałyby to być coś w rodzaju *preambula fidei* dla prakseologicznej koncepcji Objawienia – oraz ująć ją w ramy pojęciowe, w ten sposób ustanawiając obszar wspólny dla refleksji nad prakseologią objawioną. Autor proponuje drogę fenomenologiczną, to jest „opisu i wydobywania głównych rysów tematycznych prakseologii Absolutu w historii myśli, które będą użyteczne w rozważaniach *stricte* teologicznofundamentalnych” (s. 30). Filozoficzne badania są także ważne ze względu na to, że „scholastyczna filozofia esencjalna legła u podstaw intelektualistycznej koncepcji Objawienia, z którą prowadzi się w niniejszej pracy konfrontacyjny spór” (s. 32). Autor ocenia, że dominacja esencjalizmu kosztem analizowania *praxis* stała się „podstawą esencjalizmu teologicznego w stylu *theologia perennis*, która widzi jeden, intelektualistyczny model Objawienia” (s. 64).

Pokrywiński dokonuje charakterystyki różnych poglądów na modele relacji bytów przygodnych i Absolutu, a odrzucając radykalne prakseologie Absolutu

⁴ Por. M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.

(immobilizm i mobilizm) i ich skutki dla prakseologii (odpowiednio: immanentna koncepcja prakseologii autosoteryjnej oraz determinizm lub ubóstwienie ludzkiej *praxis*), proponuje odnalezienie „*via media* między filozoficznymi skrajnościami prakseologicznymi” (s. 50). Jak twierdzi, nie można stronić od wszelkiej filozofii i stawać na pozycjach fideistycznych czy biblicystycznych. Pokrywiński jest zdania, że w eksploracji, eksplanacji i systematyzacji prakseologii objawionej pomaga terminologia używana w nurtach dynamicznych filozofii. Ze względu na problematykę wiarygodności, ważna jest obecność charakterystycznej dla danej epoki myśli ludzkiej.

Autor omawianej przeze mnie publikacji przyjmuje niezmienność natury Boga, a zarazem możliwość Jego ingerencji bezpośredniej i pośredniej w dzieje świata. W tym celu dokonuje próby „ukazania filozoficznej niesprzeczności prakseologii objawionej Boga”, opierając się „na rozwiązaniach filozofii realistycznej, głównie w wydaniu św. Tomasza z Akwinu” (s. 33). Szczególne znaczenie przypisuje „arystotelesowsko-tomistycznemu wyjaśnieniu ruchu jako odniesienia do dobra-celu w postaci koncepcji finalizmu”, gdyż ma to jego zdaniem „kapitalne znaczenie dla prakseologii Bożej ze względu na jej cel soteriologiczny” (s. 51). Bóg w filozofii klasycznej pozostaje w stosunku do całej rzeczywistości ostatecznym źródłem jej zaistnienia i trwania (przyczyna sprawcza), racjonalności i poznawalności (przyczyna wzorcza) oraz motywem zaistnienia i celem świata (przyczyna celowa). „W dynamicznej teleologii świata otwiera się możliwość soteriologicznej *praxis* Boga, która wszakże przynależy już do teologii” (s. 63).

Pokrywiński dochodzi do wniosku, że transcendencja Boga, jeśli nie ma być rozumiana deistycznie, oznacza transcendencję wchodzącą w immanencję (bez utraty charakteru transcendencji), a zatem transcendencję działającą; *theopraxis* przenika wszelkie dynamizmy i inicjuje współpracę, a autonomia świata nie oznacza niezależności ontycznej. Zwraca też uwagę na związek *praxis* z *theoria* (egzystencji z esencją). „Z umiarkowanej koncepcji dynamizmu Absolutu wynika możliwość i faktyczność Jego działania-stwarzania, ingerencji w historię świata oraz Jego *praxis* na rzecz człowieka” (s. 63). Od strony ludzkiego działania ukazuje się zaś konieczność dopełnienia przez Absolut, który jest możliwością ostatecznego spełnienia się człowieka dążącego do pełni i niemającego własnymi siłami jej osiągnąć (niewystarczalność mocy ludzkiej *praxis*). Zatem:

Filozoficzne ujęcie dynamizmu Boga, które stanowi przesłankę w uzasadnianiu wiarygodności Objawienia Bożego, musi zostać dopełnione teologicznie. Chodzi tu zwłaszcza o pogłębienie rozumienia dynamizmu w obrębie samego Boga, wskazanie na działanie stwórcze jako konkretyzację *causa formalis* i *causa efficiens*, a także rozwinięcie *causa finalis* w eschatologii. Ostatecznie wiarygodność

prakseologiczna jest bowiem cechą własną Objawienia i nie można jej badać wyłącznie ekstrynsecystycznie (s. 65).

Ponieważ „ontologia Absolutu nie może stać się ważniejsza od *Revelatio Dei*” (s. 65), „Bóg filozofów” zostaje następnie zharmonizowany przez Pokrywińskiego z pełnią życia wewnętrznego odsłoniętą w tajemnicy trynitarniej. Jak pisze w drugim rozdziale (*Bóg działający jako Trójca*) absolwent KUL (za Ruseckim): „całość *dynamis* rozpoczyna się bowiem od ruchu wewnętrznego Boga [...]” (s. 67). Zajmuje się zatem Pokrywiński dynamizmem relacji Osób Boskich oraz ich pochodzeniem jako fundamentalnymi „działaniami” Boga. Ten wewnątrztrynitarny ruch jest z kolei poznawany z zewnętrznego, rewelatywnego działania Trójcy Świętej. Pisze o perychorezie działania (a nie jedynie wyniku tegoż), która to *perichoresis* stanowi „najwznioślejsze centrum prakseologii objawionej” (s. 69). Dynamiczny model Trójcy pozwala oddalić statyczny obraz „Absolutu na rzecz Boga w *circumincessio personarum*” oraz dokonać pozytywnej oceny „wszelkiego dynamizmu stworzonego”, a przede wszystkim uwypuklić pełnię jego znaczenia, które przybiera, „gdy jest osobowe i osobotwórcze oraz uczestniczy i naśladuje w ramach swojej natury odwieczne działania Osób Bożych” (s. 70).

Ponieważ dzieła Boga *ad extra*, choć należą do wszystkich Osób, mogą być przypisywane poszczególnej Osobie (apropriacja); otwiera się możliwość synergii, współdziałania poszczególnych bytów, dokonującego się na model chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Dynamika wewnątrztrynitarna z kolei podkreśla czyny wewnętrzne człowieka. Trójca jako wspólnota w przekonaniu Pokrywińskiego staje się najlepszym modelem społecznej *praxis* dokonującym się w ramach uczestnictwa i współdziałania. Z ontologii miłości wynika prakseologia miłości, ponieważ Bóg działa *ex amore*, również skutki Jego działań noszą cechę miłości. „Miłość trynitarna jest ponadto ontyczną podstawą społecznego charakteru ludzkiej *praxis*, czyli miłości bliźniego, ponieważ wskazuje na możliwość zjednoczenia bez utraty podmiotowości” (s. 75).

„*Praxis* Trójcy najłatwiej ująć w aspekcie historiozbawczym”, gdyż „Trójca ekonomiczna stanowi niejako rozciągnięcie w czasie dynamicznych relacji, wiecznie i niezmiennie zachodzących pomiędzy Osobami Trójcy w ich boskiej doskonałości” (s. 76). Ponieważ jest sam w sobie Bóg pełen aktywności między Osobami Trójcy, również na zewnątrz będzie tak się przejawiał. „Takie rozumienie prakseologii Boga wyjaśnia znacznie lepiej poszczególne Jego czyny oraz ich całościowy sens ekonomii Bożej: działanie Boże jako stworzenie, a później zbawienie oraz działanie eschatyczne na końcu czasów” (s. 84).

Ostatecznie wszelką *praxis* kreacyjną i redempcyjną należy postrzegać jako włączoną w proces trynitarny, który Pokrywiński za Czesławem Bartnikiem

określa „ruchem ku Ojcu”, wewnątrz którego to ruchu Jezus Chrystus „przychodzi do siebie” od postaci inkarnacyjnej ku paryzkiej. W tym procesie Duch Święty tchnie rzeczywistość ku Chrystusowi, który przekształca ją na relację ku Ojcu. W ten sposób dokonują się wyjście i powrót stworzenia (*exitus a Deo et reditus ad Deum*) włączone w ruch trynitarny (por. s. 78). „Działanie w Bogu jest miłością i ten proegzystencjalny dynamizm stanowi otwarcie na ruch stwórczy i zbawczy, a także na dopełnienie wszystkiego w Eschatonie, czyli wprowadzenie w *visio beatifica Dei*” (s. 118).

Pokrywiński zwraca również uwagę na to, że Boża *praxis* przeradza się w *missio*, którego punktem kulminacyjnym jest Wcielenie – niemożliwy do przewidzenia ewenement w Bożym działaniu, od którego zależy wszelkie działanie wierzącego. Również za Bartnikiem określa Pokrywiński Ducha Świętego Osobą-Praktykiem w Trójcy i Realizatorem dzieła Chrystusowego w świecie. Prakseologia pneumatologiczna uwypukla wspólnotowy i wspólnototwórczy aspekt, łączy indywidualne i społeczne wymiary, ukazuje kontynuację Bożego działania w Kościele. Podkreśla również wewnętrzną stronę działania Boga w historii zbawienia (*praxis* przebóstwiająca człowieka) oraz moment receptywny, działaniowo pasywny.

Choć to *historia salutis* stanowi centrum zainteresowania, protologiczne warunki zbawienia mają swoje znaczenie. Zagadnienie to zostało podjęte w rozdziale trzecim pierwszej części pt. *Bóg działający jako Stworzyciel*. W stworzeniu ukazuje się bogactwo znaczeń Bożego działania, a stworzony świat jawi się fundamentem i wyjaśnieniem twórczego charakteru ludzkiego działania i transcendencji wobec świata. Należy zwrócić uwagę również na ontyczną różnicę między działaniem kreacyjnym Boga a działaniem stworzenia i stworzonego świata. Protologia łączy się również z eschatologicznym działaniem i pozwala na głębsze rozumienie Objawienia historycznego.

Misteryjny Bóg jako transcendentny, większy od stworzenia i dzieł, domaga się Objawienia w przyjęciu faktu stwarzania. Pokrywiński ukazuje Boga jako wiecznie działającego i osobiście zaangażowanego, stwarzającego i opatrnościowo kierującego (*creatio continua, conservatio mundi*), a nawet antycypacyjnie zbawiającego w drodze do spełnienia (*creatio anticipativa*). Stwórca charakteryzuje się dynamizmem proegzystencji i zstępowania (stworzenie jako pierwsza kenoza Boga). „Grzech człowieka wywołał nowy typ Bożego działania, które jednak zmierza w kierunku zapoczątkowanym w *creatio*. Dzięki temu protologia otwiera się na soteriologię. Nie ma w tym sprzeczności, ale jedność w wielości działań” (s. 94). Wobec błędnej prakseologii stworzeń Boże działanie przejawia się jako miłosierdzie. Dopełnieniem dzieła Bożego jest transformująca siła cierpienia. Stwarzający z niczego ma moc ofiarować grzesznikom duchowe życie.

Stwórca stwarza z miłości i w sposób wolny, a dynamizm wszechświata znajduje swoje ontyczne źródło w Bogu czyniącym początek dynamizmu poza sobą w ramach właściwych Jemu praw tworzenia. „*Theopraxis revelata* jest skierowana na człowieka, który ma w niej swoje miejsce, mimo że nie potrafi spowodować podobnych skutków” (s. 86). Boża obecność jest dynamiczna i aktywna, otwarta na współdziałanie z bytami stworzonymi. Jako obraz źródła bytu mają one możliwość działania wspomaganego przez Boga „od dołu” przez immanentne procesy życiowe i „od góry” jako Opatrzność. Wyznawana w *Credo* wszechmoc Boga złączona z miłością nie jest przemocą, ale możliwością doprowadzenia do celu bez pomniejszenia autonomii stworzeń. Boże stwarzanie mieści w sobie zatem przyjmowanie działania ludzkiego (współ- lub kontrdziałanie).

Za podłoże stworzenia należy uznać w opinii Pokrywińskiego nie tyle historyczne przymierze, ile królestwo chwały, któremu tak stworzenie, jak i historia zbawienia służą. Do eschatycznego szabat u Bóg prowadzi całe stworzenie, będące w takim razie dziełem ciągle otwartym, którego sens ujawni się dopiero „na końcu”. „Oprócz *Revelatio naturae* i *historiae* istnieje *Revelatio gloriae*, czyli eschatyczna możliwość dostąpienia *visio beatifica* przez stworzenia osobowe” (s. 74). Najmocniej „misteryjność i eschatyczność *theopraxis* [...] została zaakcentowana w paschalnej tajemnicy Chrystusa” (s. 99). Jeśli na Krzyżu Bóg jawi się jako niedziałający, to również udział ludzi w zbawieniu prócz walki ze złem będzie nosił znamię niedziałania (np. w cierpliwym znoszeniu sił zła). Ludzkie działanie ma swoje granice, a jego ostateczny owoc należy do ery eschatycznej.

Z drugiej strony człowiek na miarę danej mu przez Boga wolności wtórnie jest auto-realizatorem, a „ludzka *praxis* jest autoteleologiczna” (s. 112). Autonomię rzeczywistości ziemskich, o której mówił Vaticanum II, można w podjętym przez Pokrywińskiego kontekście określić mianem autonomii prakseologicznej. Ta autonomia nie jest niezależnością; „sednem prakseologii kreacjonistycznej jest wzajemne związanie działań bosko-ludzkich w postaci *concursus divinus*. Objawienie ukazuje ostateczny sens ludzkiej *praxis*, wiążąc ją z Bogiem przez łaskę” (s. 115). Możliwość odrzucenia Boga stała się jednak faktem (grzech pierworodny), a „szeroko pojęta współpraca z Bogiem nie jest dla człowieka opcją wyboru, ale koniecznością *orthopraxis*” (s. 117). Od strony Boga zaś oznacza to, jak twierdzi Autor, konieczność zaistnienia Objawienia historycznego.

Określona natura ludzkiego działania wynika ze stwórczej prakseologii Boga. Działanie ludzkie charakteryzuje się cechami osobowymi, dialogicznymi i agapetologicznymi. „Szczególnie ergatyczny charakter posiada człowiek jako *imago Dei*” (s. 108). W historii można postrzegać indywidualną i społeczną realizację obrazu Boga, który może wzrastać lub się pomniejszać. Dostrzeżenie uprzedniości Bożego działania wpisuje się w prakseologię liturgiczną

i doksologiczną. „Prakseologia konsekracyjna stanowi szczególną cechę prakseologii chrześcijańskiej i jest zasadniczo nieznaną poza nią” (s. 116). Z kolei stworzenie niesie znakowo-sakramentalne znaczenie, mediując w dialogu Boga z ludźmi. Daje to „asumpt do tworzenia prakseologii semejotycznej, której elementem są określone działania-znaki na wzór sakramentów. Można wykorzystać ją w *praxis* społeczno-politycznej czy technicznej” (s. 106) – zauważa optymistycznie Pokrywiński.

„Po wskazaniu filozoficznych, trynitarnych i kreacionistycznych *loci praxeologici*, należy przejść do *Revelatio historiae*, w którym działanie Boże ma charakter wybitnie dialogiczny, przez co łatwiej rozpoznawalny i bardziej jednoznaczny” (s. 120) – zapowiada Autor. To właśnie uczyni w części drugiej zatytułowanej *Objawienie jako dzieło Boże*, w której przyjrzy się Pokrywiński słowom i czynom jako formom objawieniowym pozwalającym uchwycić Boży zamysł i jego realizację. „Ze względu na przyjęty paradygmat *praxis* szczególnie uwaga zostanie poświęcona formie czynów, zwłaszcza dla wydobycia funkcji motywacyjnej Objawienia. Nie wolno zapominać jednak, że wiarygodność prakseologiczna płynie ze szczególnej łączności *dicta et facta*” (s. 123).

Jak przypomina Pokrywiński, jeśli przedmiotem apologetyki była prawda o Bogu (*depositum fidei*), to we współczesnej teologii fundamentalnej podkreśla się dynamiczny i relacyjny charakter Objawienia – Bóg objawia się w swoim misterium przez słowa i czyny. „Dzieła Boże odsyłają do ich Sprawcy i dlatego stają się nieustającym motywem *credibilitas christiana*” (s. 124). Teolog uwydatnia „korelatywność i koekstensywność historii Objawienia i zbawienia, uzasadniając, że kategoria historii zbawienia jest integralną częścią prakseologicznej koncepcji Objawienia” (s. 112). Waler wiarygodnościowy rysuje się zdaniem Pokrywińskiego w korelacji prakseologii objawionej z prakseologią ogólną, a wkład tej pierwszej polega na wskazaniu Boskiego podmiotu działania (i jego uprzedniości) oraz znaczenia osoby ludzkiej (realizowanie historii i doskonalenie podmiotu działania) i jej zbawienia. „Działanie Boże nie konkuruje z ludzkim, ale dopełnia je i poszerza jego możliwości o zbawienie – niedostępne żadnemu naturalnemu ludzkiemu działaniu” (s. 213).

Boże Objawienie w stworzeniu zostaje dopełnione Jego działaniem w historii; wielość dzieł Boga ze względu na jeden ich Boski podmiot może być ujmowana w ramach jedności historii zbawienia. „Jedność ekonomii Objawienia i zbawienia odpowiada niezmienności działania podmiotu boskiego oraz spina hermeneutycznie działanie kreacyjne oraz wszystkie czyny soteryczne” (s. 211). Objawienie co prawda jest jedną rzeczywistością, która jednak ujawnia się stopniowo: *per naturam*, w objawieniu historycznym i eschatycznym. Autor wskazuje na procesualność realizowania się ekonomii zbawienia i gradację wydarzeń

związanych z Bożą pedagogią uwzględniającą konieczność współpracy Boga z ludźmi. Element ludzki zostaje dowartościowany i włączony w Objawienie jako odpowiedź na działanie Boga.

Pokrywiński ukaże w drugiej części swojej pracy związek jedności Bożej ekonomii (wynikającą z jedności działającego w historii podmiotu) z zasadniczą jednością aktu wiary (osobowe zawierzenie Bogu działającemu). „*Praxis fidei* jest wiarygodna, ponieważ łączy w sobie liczne działania w ramach jednej prakseologii, co zawdzięcza nie własnej mocy, ale jedności Bożej ekonomii” (s. 211). Ekonomia Boża dla ludzkiej *praxis* „stanowi wzór w dokonaniu czynu życia, to znaczy próby zharmonizowania wszystkich działań, tak aby realizowały cel nadrzędny, czyli osiągnięcie szczęścia” (s. 213). Działanie Boga, które wymyka się ludzkiemu poznaniu, każe postrzegać również ludzkie dzieło życia jako przekraczające ludzką świadomość. Człowiek co prawda może etapami „realizować i rozpoznawać dzieło swojej egzystencji”, jednak ze względu na to, że „dokona się ona w Eschatonie”, „dopóki trwa w doczesności, całość pozostaje dla niego niemożliwa do objęcia” (s. 215).

Pora na pierwszy rozdział drugiej części: *Formy Objawienia w ujęciu prakseologicznym*. W przeszłości dominowała intelektualistyczna koncepcja Objawienia akcentująca *verba* kosztem objawiającego się Boga i historycznego wymiaru objawienia. W takim ujęciu czyny mogły jedynie poświadczać słowa. Świadectwem zmiany jest *Dei verbum*, w której to konstytucji Objawienie jest manifestacją Boga i Jego zbawczego planu, a dopiero wtórnie doktryną. Dziś rozumie się Objawienie jako samo-udzielenie się Boga człowiekowi oraz fakty, przez które On się manifestuje. Pokrywińskiemu zależy na wydobyciu i wzmocnieniu elementu ergatycznego w rozumieniu Objawienia, ale „bez utraty elementu znaczeniowego i jednoczącego słowa”, a zatem chodzi o „ukazywanie łączności słów z czynami oraz opisywanie ich relacji” (s. 126–127). Oba elementy zawierają treści objawieniowe, Autor wręcz pisze o perychorezie słów i czynów, z której z kolei wyprowadza wiarygodność Objawienia w kontekście *praxis*:

Wiarygodność w prakseologicznej koncepcji Objawienia powinna bazować na syntezie *verba gestaque*. Prakseologia objawiona odśłania ergatyczny charakter słów, a z drugiej strony – opiera się na rewelatywnym znaczeniu czynów. Postęp teologii fundamentalnej dokonał się dzięki dostrzeżeniu funkcji objawieniowej dzieł Bożych oraz ujęciu wzajemnego związania słów i czynów w koncepcji personalistycznej, semejotycznej czy historiozbawczej (s. 127).

Już w samym słowie, jak zauważa Pokrywiński, znajduje się prócz doktryny i informacji również element wydarzeniowy i personalistyczny; można mówić

o ergatyczności słowa Bożego, które sprawia to, co oznacza. Dynamiczny wymiar słowa Bożego uwypuklają badania nad hebr. *dabar Jahwe* (gr. *logos* i łac. *verbum* nie oddają pełni znaczenia) oraz przede wszystkim perspektywa inkarnacji Logosu. Bóg, który się objawia, zarazem dokonuje „to, co oznajmia, czyli występuje jako Mówiący-Sprawiający oraz Słowo-Czyn” (s. 135). Słowo Boga najpierw kształtuje rzeczywistość w wymiarze historycznym, a następnie staje się podmiotem działającym w historii na kształt nerwu czy osi historii. Teolog podkreśla wiarotwórczy charakter słowa-do-słuchania (*fides ex auditu*) prowadzącego do zmiany ontycznej kondycji człowieka i przyjęcia określonej *praxis* jako wcielenia w życie słowa. „Objawienie przechodzi w konkretną formę egzystencji” (s. 135). Funkcję prakseologiczną słowa widać w tym, że domaga się ludzkiej *praxis*.

Zatem w słowie objawionym – konkluduje Pokrywiński – trzeba dostrzegać prymat normatywności, sprawczości i dialogiczności Boga przed funkcją noetyczną, systemową czy spekulatywną. Dynamiczne rozumienie słowa jest istotnym składnikiem prakseologii rewelatywnej (s. 139).

W Starym Testamencie słowo Boga zapośredniczone przez proroków wywoływało łańcuch działań i prowadziło do pełnienia Bożej woli; było zatem przedłużeniem stwórczej i redempcyjnej mocy Boga, nie tyle mówieniem o Bogu, ile słowem samego Boga domagającym się odpowiedzi. W Nowym Testamencie można mówić o autokomunikacji Boga w Słowie Wcielonym, a zatem o Słowie Bożym *par excellence*, przemieniającym ludzi z Boską skutecznością. W Kościele Chrystus działa sakramentalnie, a głoszenie słowa jest zawsze zwiastowaniem zbawienia dokonującego się *hodie*, i w tym sensie ma charakter prakseologiczny. Pokrywiński uwypukla również, że biblijnie rozumiana prawda wiąże się z wiernością Boga, Jego Osobą i działaniem; „posiada strukturę prakseologiczną i nie jest jedynie korespondencją (*adequatio rei et intellectus*), ale wpływa na życie, dzieje się” (s. 142). Prawdzie przyznaje się status dynamicznego rozwoju, postępowania w drodze do pełni w Królestwie Bożym. Najpełniejszym wyrazem prawdy jest Wcielony jako Prawda, w którym zrealizowała się pełnia Objawienia i który posiada ontyczne pierwszeństwo przed prawdami intelektualnymi.

Aspekt całościowy i wydarzeniowy pełni Objawienia przeważa nad jego epistemologiczną interpretacją w postaci poszczególnych prawd. [...] Nie chodzi bynajmniej o redukcję prawd wiary czy ich relatywizację, ale związanie ich z pełnią Objawienia oraz implementację w całości egzystencji człowieka. Wiarygodność Objawienia nie jest prostą sumą prawdziwości wszystkich prawd wiary, ale jest

wobec nich czymś pierwotniejszym i zasadza się na faktyczności Objawienia oraz wynikającego z niej najogólniejszego i całościowego znaczenia (s. 145).

Drugą formą historycznego Objawienia Bożego są dzieła Boga, w których Bóg się manifestuje i udziela. Chodzi zatem o całościowe doświadczenie takiego objawienia i aktywności zbawczej Boga. Według Pokrywińskiego „czyny Boga mocniej manifestują Jego zamiary aniżeli tylko słowa” (s. 146), a „Objawienie angażuje całego człowieka i stawia go wobec decyzji wiary, która niesie ze sobą określoną prakseologię” (s. 146). Biblijnie rozumiane wydarzenie jest formą słowa Bożego, bo niesie objawienie i prowadzi do spotkania z Bogiem. Teolog akcentuje, że działanie Boże w historii należy do samej struktury Objawienia Bożego. Boże „czyny uwiarygadniają nie tylko poszczególne słowa, ale całość Objawienia jako nadprzyrodzonej propozycji wiary” (s. 149). Nie trzeba łączyć każdego wydarzenia z jedną słowną jego interpretacją, ale raczej widzieć spójność Objawienia jako jednej rzeczywistości, w ramach której jest możliwe rozumienie słów i czynów.

W teologii fundamentalnej uznaje się funkcje objawieniową i motywacyjną dzieł Bożych jako znaków autentyczności Bożego objawienia. Pokrywiński jednak nastaje na to, by czyny Boga włączać do właściwej treści *Revelatio Dei*, gdyż *gesta Dei* mają własny sens, którego wydobyć pozwala wzmocnić funkcję motywacyjną. W nawiązaniu do nr 2 Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* pisze nasz Autor:

Ojcowie soborowi zwrócili uwagę na sakramentalny charakter Objawienia, w którym pełne znaczenie działań nie jest zrozumiałe inaczej jak przez interpretację za pomocą słowa Bożego, które ze swojej strony samo jest działaniem historycznym. W konsekwencji oba elementy, wydarzenie i interpretujące słowo przynależą do historii. Objawienie Boga w historii nie jest prostym połączeniem wydarzeń czy interpretacji, ale szczególnym związaniem ich obu, manifestując w ten sposób swój znakowy charakter. Czyny Boże nie są wyłącznie historyczne, ale dzięki słowu Objawienia aktualizują swoją zbawczą moc (s. 152–153).

Z tego sakramentalnego ujęcia więzi słów i czynów, a jeszcze bardziej z Wcielenia wynika, że nie można separować praktyki i teorii.

Pokrywiński wskazuje nawet na priorytet czynu przed słowem i uzasadnia to genezą Biblii, która jako słowo spisane powstała później od wydarzeń zbawczych. Również czyny i słowa Jezusa stały się Ewangelią dopiero, gdy zostały zinterpretowane i spisane. „Dopiero osobisty związek z Nim, przeżywany w żywej wierze i świadomości Jego Osoby, stanowi najgłębszy fundament «natchnienia», które

czyni Apostołów zdolnymi do oznajmiania, ustnie i na piśmie, orędzia Jezusa, które jest «słowem Boga» (s. 155)⁵. Teolog fundamentalny uważa, że prakseologia objawiona musi umożliwiać docieranie do Boga działającego bezpośrednio, bo słowo Boże (za Benedyktem XVI) nie jest obecne po prostu w literackiej warstwie tekstu, lecz domaga się życia „według Ducha” (Ga 5,16). „Orędzie słowa może być przyjęte nie tylko na drodze czysto intelektualnego podejścia czy pamięciowego opanowania, ile jedynie wewnątrz głębokiej i żywej relacji osobowej, czyli takiej jak ta, w której Jezus kształtował swoich uczniów” (s. 155).

Samo w sobie związanie *gesta et verba* nie zapewnia wiarygodności; „sednem *credibilitas Revelationis Dei* jest wskazanie na jego nadprzyrodzony charakter” (s. 155–156). Pokrywiński ukazuje syntezę słów i czynów w perspektywie personalistycznej koncepcji Objawienia. „W prakseologicznej koncepcji Objawienia *gesta Dei* są związane z Osobą Boską oraz skierowane do osoby ludzkiej, a ich związek z *verba Dei* ma charakter personalistyczny” (s. 159).

Słowo nie istnieje bez człowieka i bez kontekstu antropologicznego nie jest możliwe przejście słowa w czyn. W objawieniu „nie istnieje techniczny czy automatyczny most między słowami – dogmatyką a prakseologią bez uwzględnienia antropologii teologicznej” (s. 157). Mowa jest przestrzenią działania, obszarem spotkania osób. Zaistnienie dialogu nie daje się sprowadzić do przekazu informacji, ale odsłania wnętrze osoby i pozwala za pomocą kolejnych czynów kontynuować historycznie relację międzyosobową. „Osoba odsłania się i eskponuje samą siebie w słowie skierowanym do drugiego. Dynamika tej wymiany włącza konkretne czyny w komunikację” (s. 157).

Objawienie Boże jest manifestacją Osoby Boga, która buduje określony związek między osobowymi partnerami: Bogiem i człowiekiem. W przeciwnym razie nie byłoby zdolne manifestować osoby i nie prowadziłoby do międzyosobowego kontaktu Bosko-ludzkiego. Personalistyczny charakter form Objawienia łączy je w osobie i odnosi je ku niej, przez co ostateczna wiarygodność chrześcijaństwa płynie z pełni Objawienia, w której nie ma już rozdzielenia na słowa i czyny, ale występują one równocześnie i w największej z możliwych syntez, czyli syntezie osobowej Jezusa Chrystusa. Komunikacja Objawienia przez słowo i czyn zmierza do dynamicznej komunii z Nim (s. 163–164).

Jeśli już ludzkie słowo rodzi czyn („wcielenie” słowa), „tym bardziej charakteryzuje to *Revelatio Dei* dokonane w pełni przez *Incarnatio Verbi*” (s. 158). Ponieważ Bóg objawiający się dostosowuje się do normy antropologicznej, do

⁵ Ta parafraza jest prawie że cytatem z dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, do którego Autor się odnosi – por. *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014, nr 8.

Objawienia zostaje włączony również człowiek. „Objawienie Boże nie dokonuje się poza doświadczeniem człowieka; formy manifestacji Boga zostały dostosowane do ludzkiej percepcji nie tylko na poziomie intelektualnym, ale również egzystencjalnym” (s. 158–159). Już nie racjonalne poznanie właściwe intelektualistycznej koncepcji Objawienia, ale raczej akcentuje się przeżycie egzystencjalne, bezpośrednie i wewnętrzne, które pozwala na doświadczenie Boga.

Słowa i czyny Boga zostają zapośredniczone w słowach i czynach ludzkich, tak że Bóg objawiający się związany w ten sposób z kontyngencją człowieka podlega ograniczeniom ludzkim. Skutkiem tego pojawiają się problemy w rozpoznawaniu Objawienia i łączenia pojedynczych faktów w całość. „Dlatego większą wiarygodność posiada synteza personalistyczna słów i czynów niż formy te brane osobno, jak to czyniono wcześniej w teologii fundamentalnej” – pisze Pokrywiński (s. 162). Centralnym momentem Objawienia jest złączenie Osoby mediatora z Osobą Boską, jakie dokonało się we Wcieleniu, gdy pośrednik złączył się z treścią objawienia aż po utożsamienie jednego z drugim. Z personalistycznej perspektywy można dostrzec, że jeśli Logos stał się człowiekiem, „wszystkie Jego słowa i czyny mają charakter boski. W Nim znajduje się największa prakseologiczna wiarygodność Objawienia” (s. 162). Za podstawową treść Objawienia należy zatem uznać samego Boga, a nie tylko Jego słowa i czyny (samoobjawienie się Boga). Za Ratzingerem pisze Pokrywiński, że Objawienie „jest nieodłączne od Osoby Bożej, jest samoudzieleniem się, osobowym aktem Boga, w którym ukazuje się On człowiekowi jako osobie” (s. 165). Tego rodzaju samoodślonięcie się, jak pisze Pokrywiński za Krystianem Kałużą, nie znosi jednak dialektyki odślonięcia i ukrycia – Bóg pozostaje „*revelatus in absconditate et absconditus in revelatione*” (s. 166).

Dynamiczny charakter Objawienia koresponduje z prakseologiczną koncepcją Objawienia domagającego się interakcji. Z prakseologicznego punktu widzenia Bóg oddający się człowiekowi przez jakieś działanie wzywa do adekwatnej odpowiedzi: „Taka koncepcja *praxis* Boga rzutuje na *praxis* chrześcijańską dążącą do oddania się Bogu całoosobowo” (s. 166).

„Objawienie Boże w swojej istocie jest nowiną o zbawieniu, która realizuje się równolegle do jej ogłaszania. Stąd Objawienie inicjuje, sprawia oraz rozwija zbawienie. W tym tkwi teologiczny rys jego prakseologiczności” (s. 168). Jak pisze Pokrywiński w rozdziale drugim drugiej części (*Boży plan zbawienia*), na poziomie idei postrzegalna jest zasadnicza ciągłość *praxis*, ale w realizacji historycznej jawią się oddzielne momenty, tak że całościowe dzieło Boga należy już do refleksji teologicznej. „Wskazuje ona, że istnieje Boży plan, według którego realizowały się poszczególne wydarzenia zbawcze” (s. 169). Ta hermeneutyczna całość, w ramach której widziane będą poszczególne części, bazuje na jedności

podmiotu działającego – Boga. „W prakseologicznej koncepcji Objawienia ideą przewodnią *theopraxis* jest zbawienie ludzkości, które dokonuje się za pomocą szczególnej łączności *theoria praxisque*” (s. 169). Od strony poznawczej człowieka wyróżnia się zamiar Boży (plan zbawczy) oraz jego realizację w kolejnych etapach. Teolog podkreśla różnicę między planami Boskim i ludzkimi. Misteryjna natura Bożego planu zbawienia nie daje się przełożyć na ludzkie kategorie prakseologii skuteczności i użyteczności. Co ważne, „Boże działanie oczekuje wolnego działania ludzkiego, a zatem dopuszcza istnienie kontrdziałania, *heteropraxis*, co nie znaczy, że je akceptuje” (s. 169).

Przypomina Pokrywiński i tłumaczy pojęcia ekonomii Bożej, historii zbawienia i pedagogii Bożej. Ekonomia Boża (gr. *oikonomia*) w teologii fundamentalnej oznacza jego zdaniem „całość propozycji zbawienia, zamysł Bożego historiozbawczego zaangażowania”; innymi słowy, jest to

Boży plan obejmujący swym zasięgiem stworzenie, a także wydarzenia przymierza Starego i Nowego Testamentu oraz eschatologię. Był on stopniowo realizowany w dziejach świata – i nadal jest – przy współudziale człowieka, choć proporcjonalnie do jego natury. Szczycem i pełnią ekonomii Bożej jest wydarzenie Jezusa Chrystusa (s. 170).

„Ekonomijne” poznanie Boga pozwala odkryć immanentną istotę Boga, z kolei realizacja ekonomii Boga w historii oznacza, że zostają wzięte pod uwagę również podmioty w niej działające. W opinii Autora

przejście od ekonomii Bożej do historii zbawienia oznacza realizację Bożej ekonomii w czasie oraz dopuszcza, a nawet oczekuje włączenia się w nie podmiotu ludzkiego. Dzięki aktywnemu współudziałowi człowieka ekonomia Boża przybiera konkretny kształt historii zbawienia (s. 171).

Właśnie ze względu na człowieka Objawienie zostaje dopasowane do niego, tak żeby mógł podlegać wychowaniu, kształceniu i rozwojowi – oddane zostaje to terminem Boża pedagogia. *Pedagogia divina* uwzględnia również negatywny aspekt ludzkiego działania, czego najwyższym wyrazem jest Krzyż Chrystusa-Pedagoga, który nie tylko poucza przez słowa, czyny, przykład życia, ale i przyjmuje ludzkie słabości oraz karę za grzechy. Zatem konsekwentnie należy powiedzieć, że ekonomię zbawienia charakteryzuje nie tylko jedność, ale i ewolucyjny charakter.

Pełnia zbawienia odstania się w Wydarzeniu Jezusa, choć i w tym wypadku zasada rozwoju znajduje swoje potwierdzenie, czego wyrazem jest Tradycja apostołska

i całe dzieje Kościoła. Ostatecznie cały proces pedagogiczny znajdzie swoje spełnienie w *Revelatio gloriae* (s. 173).

W okresie pomiędzy „wydarzeniem Chrystusa” a spełnieniem to Kościół pod przewodnictwem Ducha kontynuuje pedagogiczne dzieło Boga, a czyni to na drodze przekazywania Chrystusowego objawienia i pełnienia zleconej przez Pana funkcji nauczania i wychowywania. Pokrywiński uznaje, że

Dynamizm pedagogii Bożej można jeszcze wyraźniej dostrzec w prakseologicznej koncepcji Objawienia, którego formy *verba praxisque* wzajemnie do siebie się odnoszą, domagając się kolejnych interwencji Boskich. Łańcuch słów i czynów tworzy hermeneutyczną spiralę w rozwoju Objawienia. Każde następne działanie domaga się Bożego słowa, które je interpretuje, a jednocześnie stanowi wyjaśnienie w dziele zbawienia, a to antycypuje i wskazuje na eschatologię. Boże działanie jawi się dla człowieka jako gradualne – wypełnienie obietnicy pociąga za sobą jeszcze większą nadzieję na pełnię Bożego działania (s. 174).

Starotestamentowe *magnalia Dei* mają charakter progresywny i kierują się do pełni w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, zatem każde z nich posiada chrystopologiczny wymiar, stanowi zapowiedź tego, co zrealizuje się w Chrystusie. Mówiąc inaczej:

w każdym poszczególnym wydarzeniu objawia się uniwersalizm Bożego Objawienia. Mimo partykularności historycznego momentu oraz wybranego pośrednika, Bóg swoje orędzie kieruje do wszystkich ludzi. [...] Wcielenie jest regułą hermeneutyczną wszystkich dzieł Boga (s. 176).

To, co stare przymierze zapowiadało w sposób znakowy, nowe przymierze urzeczywistniło; w ten sposób nastąpił jakościowy skok we wspólnocie Boga z ludźmi. Dzięki pedagogii Bożej jest możliwa interpretacja całości dzieła zbawczego, w którym jednostkowe *facta* zostają uszeregowane w ciągu coraz większej doskonałości; wydarzenie Chrystusa jako szczyt otwiera erę eschatyczną. Mimo tego, że „prawda w ujęciu biblijnym ma rys eschatyczny”, a Bóg już wszystko uczynił w Jezusie Chrystusie, „Objawienie jest przekazywane poprzez Tradycję, która prowadzona w Duchu jest ciągle nowa i naprawdę wydarza się w historii” (s. 177). Oznacza to, że wciąż

możliwe są dzieła Boże mające cechę nowości czy odnawiającej interpretacji wydarzeń zbawczych. Nowość jako cecha Bożego działania odwołuje się do

wydarzenia eschatycznego (*Revelatio gloriae*) z jego koncepcją „nowej Jerozolimy” jako pełni odnawiającego działania Bożego i Jego obecności (Ap 21,3). [...] Oznacza to coś więcej aniżeli samo bierne czekanie, lecz współpracę z taską i w ten sposób przygotowanie siebie samego oraz świata na Paruzję. Można mówić zatem o sperancyjnej cesze prakseologii objawionej (s. 178–179).

Pedagogia Boża prowadzi do realizacji ludzkiej natury (coraz pełniejsze wejście w *concursum divinum*), postępu w moralności oraz rozwoju ogólnoludzkiego, a nie tylko religijnego. Winien on być podporządkowany zbawieniu i maksymalnemu dobru człowieka. „Chociaż nie można utożsamiać każdego postępu cywilizacyjnego, technicznego czy antropologicznego z postępem religijnym, to jednak możliwe jest badanie wkładu chrześcijaństwa w rozwój kultury” (s. 180).

Dzieła Boże w funkcji historiozbawczej to tytuł ostatniego rozdziału. Bóg ekonomiczny działa w historii, w której wydarzają się słowa i czyny objawieniowe. Boży plan zbawienia realizuje się w historii, co stanowić ma „fundament prakseologicznej koncepcji Objawienia i jego wiarygodności” (s. 181). Pokrywiński podkreśla, że teologia ahistoryczna odwołująca się do metafizyki zainteresowanej przyczynowością i ontologią w relacji Bóg–świat „nie obejmuje rewelatywnego znaczenia Bożych czynów w ich diachronicznym porządku”. Dlatego trzeba „omówić ideę historii zbawienia jako integralnej części prakseologicznej koncepcji Objawienia” (s. 182). Jeśli naczelną ideą *historia salutis* jest ingerencja Boga w świat i dokonywanie zbawczych czynów, to z kolei współpraca człowieka z Bogiem „stanowi kolejny etap *oeconomia divina*, *praxis* Objawienia rozgrywa się pośród historycznej *praxis* człowieka” (s. 183).

W budowaniu prakseologii historycznej należy zdaniem Pokrywińskiego wydobywać ponadczasowe znaczenie kolejnych interwencji Bożych i ich walor motywacyjny. Historia nie jest pustą grą faktów, lecz w poszczególnych *res gestae* następuje w niej przekaz nadprzyrodzonych treści czy wręcz staje się ona nośnikiem Bożej obecności. Ponieważ w ten sposób „historia staje się przekątnikiem Bożego komunikatu i terenem Jego działania, [...] można mówić nie tylko o historii zbawienia, ale także o historii Objawienia” (s. 188). Pokrywiński słusznie zaznacza z naciskiem, że w samej historii, w konkretnych wydarzeniach, a nie dopiero w ich interpretacji, objawienie i zbawienie są już dane⁶. Ponieważ Bóg przewidział możliwość odwrócenia się od Niego, „historia zbawienia zawiera

⁶ Warto tutaj dodać, że w nowożytnym postrzeganiu historii jawi się ona jako jednowymiarowa, tymczasem tradycyjne (i biblijne) rozumienie każe uwzględnić, że historia partycypuje w opatrności Bożej; oba ujęcia przekładają się na interpretację Pisma Świętego – por. M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.

w sobie możliwość historii niezbawienia” (s. 189). Autor odnosi się również do różnych modeli relacji szczególnej historii zbawienia (*historia specialis*) i historii ogólnej (*historia generalis*), powszechnej. Sprzeciwia się zarówno całkowitemu ich rozdzieleniu, jak i utożsamieniu.

Mimo że Pokrywiński odnotowuje, iż przyjście Boga w czasie dokonuje się w Chrystusie i następnie jest urzeczywistniane w Kościele, to ogranicza się do wydarzeń ze starotestamentalnej historii zbawienia, uznając, że „szczególnie istotnymi dziełami historycznymi Jahwe były wydarzenia związane z powstaniem i losami Narodu Wybranego” (s. 192). Za Ruseckim do najważniejszych dzieł zalicza dzieje Abrahama, Mojżesza, przymierze synajskie i Prawo oraz oczekiwania mesjańskie. Na podstawie starotestamentalnych *magnalia Dei* podejmuje próbę „wskazania rewelatywnego i motywacyjnego charakteru *res gestae Dei*” (s. 182). Analiza wydarzeń z okresu przed Chrystusem potwierdza wcześniej wypracowane tezy, a zarazem pozwala teologowi fundamentalnemu zobrazować walor wiarygodnościowy poszczególnych wydarzeń oraz poszerzyć rozumienie prakseologii objawionej przez wydobyć istotnych elementów Bożej *praxis* oraz ludzkiej odpowiedzi. *Mirabilia Dei* sprawiają, że rodzi się wiara, która z kolei ma charakter prakseologiczny – wyraża się postawą ortopraksji.

Jednym z istotniejszych wniosków jest ten: „w prakseologii objawionej istnieje miejsce na uzasadnioną nadzieję (*docta spes*) na zbawienie, natomiast w redukcjonistycznych prakseologiach ludzkich widzących wyłącznie jeden podmiot działania pozostaje jedynie autosoteria lub determinizm” (s. 198–199). Wiarygodnościowa rola prakseologii chrześcijańskiej łączy się też z epifanią Boga (przymierze na Synaju), a „prakseologiczna teologia obecności Boga wskazuje na swoją pełnię w Objawieniu eschatycznym, gdzie «ujrzymy Go takim, jakim jest» (1 Kor 13,12; 15,28); tam, gdzie obecność Boga będzie doskonała” (s. 204).

We fragmencie swojego dzieła poświęconym prorokom pisze Pokrywiński, że byli oni kwalifikowanymi interpretatorami wydarzeń historycznych wyjaśnianych przez nich za pomocą specjalnego objawienia (charyzmat prorocтва): „prakseologia profetyczna zakłada konieczność misji prorockiej w funkcji eksplikacji określonych działań Bożych w historii” (s. 206). Z kolei rozpoznanie działania Bożego prowadziło „do wiary w Osobę działającego i odpowiedzi w postaci egzystencji całego narodu” (s. 210) powołanego do odegrania roli religijnej. Autor podkreśla eschatyczne zabarwienie profetyzmu biblijnego, ponieważ wydarzenia historii zbawienia (np. wyjście z Egiptu i zawarcie przymierza synajskiego) stanowiły wypełnienie obietnic przeszłych i zapowiedź obietnic przyszłych. „Dzieje Izraela są same w sobie niespełnione, otwarte na przyszłość i naznaczone oczekiwaniem. Judaizm może być zrozumiały w swojej oryginalności jedynie przez dopełnienie w chrześcijaństwie” (s. 208). Ostatecznie

jednak dopiero koniec dziejów objawi sens historycznych dzieł Boga i doprowadzi historię do zakończenia. Prorocy „mogą uważać, że radykalny sens historii nie leży w jednym określonym wydarzeniu, lecz w całości procesu historycznego, który wtedy objawia zdecydowanie więcej” (s. 209). Jak pisze Autor, „każde wydarzenie Boże stanowiło zapowiedź czegoś większego aż do pełni Bożej *praxis* we Wcieleniu” (s. 210).

W *Zakończeniu* Pokrywiński odnotowuje, że wpisał się w dziedzictwo lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej, proponując ujęcie prakseologiczne Objawienia. Jak pisze, z racji braku opracowań w podjętym przez niego temacie jego „monografia ma charakter innowacyjny” (s. 222). Swoje dzieło podsumowuje następująco:

W niniejszej monografii podjęto zadanie naukowego zbadania i rozwiązania problemu prakseologicznej koncepcji Objawienia Bożego i jego wiarygodności. Kwestia ta z racji rosnącego od XIX wieku zainteresowania kategorią *praxis* domagała się opracowania także w zakresie teologii fundamentalnej, której głównym celem jest badanie i ukazywanie wiarygodności Objawienia. Zbyt często bowiem myśli się o nim jedynie jako o teorii chrześcijaństwa, natomiast przeprowadzone badania jednoznacznie wskazały na ergatyczny charakter *Revelatio Dei*. Nie jest ono wyłącznie zbiorem prawd wiary chrześcijańskiej, które następnie mają być zastosowane w życiu poszczególnych wierzących, ale samym działaniem Boga, *autorevelatio et autodonatio Dei*, choć w rozpoznaniu zapośredniczonym przez wiarę. Charakterystyka *theopraxis*, jaką ujawniły wyniki pracy, jednoznacznie potwierdziła działanie Boga, a w związku z tym również wiarygodność dzieła Objawienia ukazanego w kluczu prakseologicznym (s. 217).

Jak podkreśla teolog fundamentalny, w monografii ukazano również, że *praxis* jest współdziałaniem, a aktywność ludzka została uwznioślona „przez propozycję synergii teandrycznej” i otwarta „na możliwości niedostępne immanentnemu działaniu ludzkiemu” (s. 217). Prakseologia objawiona ukazała prócz kierunku na zewnątrz (doprowadzenie pewnego aktu do skutku) również wewnętrzny (potwierdzenie osoby i udoskonalenie jej lub zaprzeczenie), który stanowi „kwintesencję prakseologii personalistycznej i odróżnia ją od każdej innej” (s. 219). Wzięcie pod uwagę grzechu pierwotnego pozwala dostrzec utratę naturalnej zdolności ortopraksji i potrzebę działania nadprzyrodzonego; jest ono konieczne również ze względu na fakt nieuniknionej śmierci. „Prakseologia objawiona jest zatem prakseologią *sui generis*, ponieważ wprowadza dodatkowy czynnik działania poza ludzkim i – ewentualnie dynamizmami natury – w postaci aktywnego działania Boga” (s. 220).

Prakseologia objawiona według Autora spełnia podwójną funkcję w jego pracy: prezentuje Objawienie z perspektywy działania Bożego (i wtórnie ludzkiego) oraz uzasadnia prawdziwość Objawienia realizującego się w historii (funkcja motywacyjna). Funkcja motywacyjna Objawienia jest związana z rewelatywną, prakseologia objawiona domaga się epistemicznej pokory, gdyż bez poznania treści Objawienia nie można mówić o możliwości działania chrześcijańskiego. Badania nad Objawieniem dowodzące, że *praxis* łączy się z teorią, pozwalają znaleźć punkt styczny z innymi naukami (np. filozofią i naukami społecznymi) biorącymi pod uwagę związek teorii z praktyką; jak pisze teolog fundamentalny, „składa się to na *preambula fidei* dla ukazywania wiarygodności samego Objawienia oraz pozwala wykorzystać osiągnięcia innych nauk w teologii, ukazując perspektywę dalszych badań” (s. 223). Także autonomia rzeczywistości stworzonej, której poświęcono uwagę w monografii, pozwala wskazać miejsce spotkania działań chrześcijańskich i świeckich. Chrześcijańska prakseologia „stanowi doskonałą propozycję wobec prakseologii ogólnej, choć nie z zamiarem zastąpienia jej, ale jako dopełnienie w momentach, w których prakseologia świecka jest bezradna” (s. 223–224). Czy oznacza to jedynie wartość dodaną? Nie, bo Autor twierdzi wprost: „jeśli prakseologia ogólna będzie obojętna lub odrzuci *praxis* objawioną, to zacznie zaprzeczać sobie samej: zamiast pomóc, udoskonalić, to zniszczy” (s. 224).

* * *

Na koniec kilka uwag krytycznych oraz wątpliwości, jakie zrodziły się recenzentowi w czasie lektury.

Przede wszystkim zwraca uwagę ograniczenie zakresu badań w taki sposób, że wyklucza się z nich prakseologiczny wymiar Objawienia w Słowie Wcielonym. Pokrywiński w kilku miejscach (prócz już przywoływanych – zob. poniższe) próbuje usprawiedliwić taki *modus operandi*, ale nie jest to do końca przekonujące:

Szczytem Objawienia jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa, które jednak jest tak bogate pod względem treści *praxis* bosko-ludzkiej, że jego szczegółowa analiza wykracza poza ramy wyznaczone w niniejszej pracy i domaga się osobnego opracowania (s. 25).

Dzieło Logosu domaga się osobnego opracowania, choć posiada ono kulminacyjny charakter dla prakseologii objawionej. Jego rozwinięcie przekracza ramy samej koncepcji Objawienia, w ramach której główny akcent pada na elementy konstrukcyjne i metodologiczne (s. 80, przyp. 152).

Trzeba nadmienić, że najwyższą syntezą słów i czynów objawieniowych, a zarazem pełnią Objawienia jest Jezus Chrystus. Z racji jednak budowania samej koncepcji bez szczegółowej analizy treści Objawienia prakseologia chrystologiczna nie została umieszczona w ramach tego opracowania. Chrystologiczny sens *erga Theou* zostanie wskazany jedynie w niektórych momentach prowadzonych rozważań (s. 124).

Skoro prócz aspektu „ciągłości w stosunku do Objawienia Starego Testamentu” nowotestamentalne Objawienie charakteryzuje również „aspekt zerwania oraz aspekt spełnienia i przewyższania”⁷, należałoby się spodziewać, że Chrystusowe Objawienie może nie tylko potwierdzić, ale i zanegować pewne wnioski wyprowadzone ze starotestamentowego Objawienia. Sam zresztą Autor przyznaje, że „inkarnacyjne źródło prakseologii chrześcijańskiej to jej konstytutywny i najważniejszy element” (s. 79), a także że w Chrystusie „musi być sedno *praxis revelata*, co oczywiście przekłada się na największą wiarygodność. Dotyczy to szczególnie prakseologii paschalnej” (s. 219).

Tutaj trzeba Pokrywińskiemu powiedzieć „sprawdzam” – zobaczymy, na ile poważnie traktuje swoje badania i czy rzeczywiście będą one kontynuowane. Na razie projektuje kierunki dalszych refleksji: nowotestamentalna prakseologia objawiona jawi się w ciągłości osobowej Chrystusa, w którym ujawnia się na dotąd niespotykaną skalę zarówno działanie Boże, jak i ludzkie stające się tym samym wzorem do naśladowania. Proponuje też, by prakseologia chrystologiczna objęła dwie części: „dzieło Chrystusa w całości w perspektywie Jego historyczności, Wcielenia i zbawienia z wyodrębnieniem dzieła paschalnego oraz szczegółową *praxis Christi* od strony ludzkiej i boskiej (zwłaszcza cuda)” (s. 124, przyp. 4).

W kilku miejscach Autor, w moim przekonaniu nieco zbyt optymistycznie, wskazuje na „korelację prakseologii objawionej z prakseologią ogólną, zwykle na zasadzie przewyższenia naturalnej działalności człowieka lub wprowadzenia czynnika boskiego” (s. 212)⁸. Pokrywiński twierdzi, że działanie Boże nie odrzuca postępu ludzkości, ale wręcz inspiruje do rozwoju ogólnoludzkiego.

⁷ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 40. Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, II, C, 1–3; IV, A.

⁸ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976), tłum. J. Królikowski, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 71–88; S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 188–195 (zwl. 194).

Podkreśla komplementarność i wkład prakseologii objawionej do ogólnej, jakby brał w nawias moment kontestacyjny i „osąd Krzyża”, który musi się pojawić w świecie, który nie jest po prostu dziewiczo nieotwarty na Objawienie, ale, mniej lub bardziej świadomie, lecz grzesznie zamknięty na Boga. W jednym miejscu, o czym była już mowa, Autor stwierdza jednak, że odrzucająca prakseologię objawioną prakseologia ogólna zaprzeczy samej sobie i zamiast budować – zniszczy. Pokrywiński słusznie zwraca też uwagę na charakterystyczny rys prakseologii objawionej, którym jest „zdolność Boga do wyzwalań człowieka”, którego to wyzwalań płaszczyzna „zasadniczo pozostaje teologiczna (z grzechu), choć może z tego wynikać zwiększenie wolności w pozostałych sferach życia, z polityczną włącznie” (s. 200).

Chciałoby się, żeby podsumowania były rzeczywiście podsumowaniem; nieraz są jednocześnie rekapitulacją, jak i wprowadzeniem nowych treści. Pewne miejsca w podsumowaniach są mało zrozumiałe (np. s. 118: „Objawienie rozumiane prakseologicznie – a o to najbardziej chodzi – dostarcza wielu przesłanek dla prakseologii teologicznej na terenie trynitologii [...]”). Zdarza się, że podsumowanie rozdziału nie zostaje w żaden sposób wyróżnione i czytelnik musi się domyślać, że chodzi o rekapitulację całego rozdziału (por. np. s. 168: „Po omówieniu form Objawienia...”).

Nie wiedzieć czemu, Autor dał jedynie w przypisie arcyważne wyjaśnienie, dlaczego używa w swoim dziele i jak rozumie kluczowy termin „prakseologiczny” (s. 16, przyp. 12). Rzadko, ale jednak pojawiają się niezręczne sformułowania – na przykład sugestia ze s. 169, która zdaje się wskazywać, że to ludzkie poznanie powołuje do istnienia Boży plan: „Rozpoznanie całości Objawienia prowadzi do istnienia w Bogu jednego planu zbawczego”. Czy można się zgodzić ze stwierdzeniem, że efekty działań Bożych można badać dokładniej, gdyż „istnieją jako obiektywnie zarejestrowane przez historię i odpowiednio zinterpretowane” (s. 124)?

Autor raz suponuje, że „błędy popełnione na początku ludzkości domagają się zaistnienia Objawienia historycznego jako bezpośredniego działania Boga” (s. 117), tak jakby bez tego błędu miało wystarczyć Objawienie *per naturam*, by w innych miejscach przychylić się jednak do tego, że człowiekowi jest potrzebne specjalne Objawienie: „Chociaż człowiek ma nieustanny dostęp ontyczny i providencjalistyczny do Boga, to potrzebuje jednak indywidualnego doświadczenia Bożego działania, które może rozpoznać i włączyć się w nie” (s. 120).

Pokrywiński jako rasowy teolog fundamentalny stoi w progu i zaprasza do środka, by zaprezentować to, co prakseologia chrześcijańska mogłaby wnieść do prakseologii ogólnej – tyle że gości wita, strzelając jak z karabinu serią latynizmów; nie ma litości dla czytelnika nawet w zakończeniu swojej pracy.

Adresatowi książki będzie też trudno w tych fragmentach, w których Autor odwołuje się do filozoficznych rozważań. Ponieważ korzysta najczęściej z *Powszechnej encyklopedii filozofii*, jego wywody stają się miejscami „encyklopedią do kwadratu”, wyciągiem z wyciągu; zarys jest gęsty, hermetyczny, niestrawny dla niefilozofów (por. np. s. 36), czytelnik potyka się też o nieinteligibilne wtręty filozoficzne nawet w części biblijnej (por. np. s. 200–201).

Wypadało, żeby Autor w części dzieła, w której omawia wydarzenia starotestamentowe, skorzystał z dostępnych komentarzy biblijnych; z wyjątkiem *Słownika teologii biblijnej* odnosi się jedynie do istniejących opracowań teologicznych, a nie biblijnych.

Mimo że Autor znakomicie panuje nad prezentowanym materiałem, zdarzają się mu liczne powtórzenia. Dostrzegłem trochę literówek i błędów stylistycznych, zwłaszcza w pierwszej części pracy⁹.

To wszystko oczywiście nie umniejsza monografii *Objawienie Boże a praxis*. Zachęcam do lektury dzieła Rafała Pokrywińskiego, który podjęte przez siebie zagadnienie rozwiązuje na tle imponującej syntezy współczesnej myśli teologiczno-systematycznej. Właśnie ze względu na tę umiejętność oprowadzania czytelnika po najważniejszych dla teologii fundamentalnej obszarach warto, żeby po monografię sięgnęli również ci, których interesuje nie tyle sama prakseologia, ile podstawowe tematy teologii Objawienia, dla których pozycja Pokrywińskiego stanowi znakomite kompendium.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR HAB.) – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwudziestu dwóch książek; ostatnio wydana: *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin 2022). Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną.

⁹ Por. np.: Wojtyła wydał *Osobę i czyn* w 2013 roku (s. 60, przyp. 93); Człowiek „może się dążyć do śmiertelności lub nieśmiertelny” (s. 64); „poznaje” zamiast „poznaje się” (s. 76); „ontycznie źródło” (s. 86); jest mowa o problemie sformułowanym w 1893 roku – zamiast roku 1983 (s. 96, przyp. 209); brak „w” przed „której” (s. 101); coś pełni rolę zamiast odgrywa rolę (s. 106); „płynącego” zamiast „płynące” (s. 117); „utożsamione” zamiast „utożsamiony” (s. 119); „wyższym poziom” (s. 139); „w kolejnej części niniejszej części” (s. 212); jest mowa o „braku dotychczasowych opracowań” (s. 222).

Spis treści

BIBLISTYKA

MONIKA GADEK

Własność czy obecność? Teologia Imienia w Dziele Deuteronomistycznym	5
Presence or an Act of Ownership? The Name Theology in the Deuteronomistic Work	5

GRAHAM H. TWELFTREE

Jezus z czwartej Ewangelii – uzdrowiciel przynoszący życie od Boga	23
Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God	23

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

CHIARA BERTOGLIO

The Musicality of the Triune God in Selected Medieval Writings	43
Muzykalność Trójjedynego Boga w wybranych pismach średniowiecznych	43

TEOLOGIA PASTORALNA

SŁAWOMIR KOWALSKI

Przejawy funkcjonowania Ruchu Światło-Życie w diecezji legnickiej w latach 1992–2014	71
Forms of Functioning of the Light-Life Movement in the Diocese of Legnica from 1992 to 2014	71

MICHAŁ MRACZEK

Funkcjonowanie parafii dwujęzycznej angielsko-polskiej na przykładzie parafii św. Pryscilli w Chicago	99
The Functioning of a Bilingual English-Polish Parish on the Example of St Priscilla Parish in Chicago	99

KRZYSZTOF POROŚŁO

Wielość teorii dotyczących epiklezy rytu hiszpańsko-mozarabskiego	113
A Multitude of Theories on the Epiclesis in the Hispanic-Mozarabic Rite	113

HISTORIA KOŚCIOŁA

NATHAN RON

- Nicholas of Cusa's *Cribratio Alkorani* (1461): Sources, Scholars, and Narrative
Maintenance 139
Cribratio Alkorani Mikołaja z Kuzy (1461). Źródła, uczeni i podtrzymywanie
dominującej narracji 139

FILOZOFIA

PATRYK ZARZECZNY

- Kościół, rodzina i państwo w myśli błogosławionego „heretyka” Antonia
Rosminiego 165
Church, Family and State in the Thoughts of the Blessed “Heretic” Antonio
Rosmini 165

ARTYKUŁY RECENZYJNE

MACIEJ MAŁYGA

RAJMUND PIETKIEWICZ

MARIUSZ ROSIK

MIROŚŁAW RUCKI

MONIKA SZELA-BADZIŃSKA

KALINA WOJCIECHOWSKA

DOMINIK TOMCZYK

- Nowy Przekład Dynamiczny*. Na ile nowy? Czy rzeczywiście przekład?
W jakim sensie dynamiczny? 189
Nowy Przekład Dynamiczny [New Dynamic Translation]: Is the NT Dynamic
Translation into Polish Actually New? Can it be Considered a Translation?
In what Sense is it Dynamic? 189

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ZBIGNIEW KUBACKI

- Recenzja: Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*,
Wydawnictwo Academicon, Lublin 2022, ss. 812 263

MARIUSZ ROSIK

- Recenzja: Walter Richard Kaczorowski, *Wprowadzenie do Midrasza Bereszit Rabba na przykładzie rabinicznej historii Abrahama i Sary*, seria: *Lamad – Bibliotheca Biblica et judaica*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, ss. 508 279

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

- Recenzja: R. Pokrywiński, *Objawienie Boże a praxis*, Wydawnictwo Bernardinum,
Pełplin 2022, ss. 240 283

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO NR 1/2023

REVIEWERS OF WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 1/2023

- Rev. Prof. Dariusz Kowalczyk (Pontifical Gregorian University, Italy)
Rev. Prof. Dr Hab. Dariusz Lipiec (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Prof. Giulio Maspero (Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy)
Prof. Dr Hab. Piotr Mazur (Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Andrzej Najda (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Waldemar Pałęcki (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Mirosław Wróbel (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Jerzy Brusilo, Associate Professor (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Rev. Dr Hab. Tomasz Duma, Associate Professor (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Piotr Górecki, Associate Professor (University of Opole, Poland)
Rev. Dr Hab. Dariusz Kotecki, Associate Professor (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Dr Hab. Mieczysław Polak, Associate Professor (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland)
Rev. Dr Hab. Grzegorz Wejmann, Associate Professor (University of Szczecin, Poland)
Rev. Dr Hab. Zdzisław Żywica, Associate Professor (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland)
Rev. Dr Hab. Waldemar Linke (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Dr Hab. Andrzej Małachowski (Institute for Cusanus Research at the University of Trier, Germany)
Dr Jan Červenka (Academy of Sciences of the Czech Republic, Czech Republic)
Dr Thomas Izbicki (Cornell University, USA)
Rev. Dr Arnold Zawadzki (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

Wytyczne dla autorów

1. Każdy deponowany we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym manuskrypt powinien uwzględnić zamieszczone poniżej normy. Jeżeli tekst nie spełnia wymagań poniższej instrukcji, zostanie usunięty do archiwum, a Autor zostanie poproszony o poprawienie tekstu i ponowne jego zgłoszenie. Dopiero gdy artykuł spełnia wymagane wytyczne, może zostać poddany procesowi recenzyjnemu.
2. W czasopiśmie mogą zostać opublikowane jedynie artykuły spełniające kryterium wysokiego poziomu naukowego i oryginalne, tzn. takie, które do tej pory nie były publikowane.
3. Zgłaszane manuskrypty nie mogą zostać złożone w tym samym czasie do innego czasopisma lub monografii współautorskiej i wieloautorskiej (np. w celu zwiększenia prawdopodobieństwa publikacji). Nie mogą być również udostępnione online w tym samym lub innym języku. Teksty, które ukazały się lub mają się ukazać w innym periodyku, nie zostaną przyjęte do publikacji. Autor zostanie poproszony w procesie przesyłania manuskryptu o oświadczenie, że przesłany tekst nie był dotąd publikowany i nie został złożony do recenzji w innym czasopiśmie naukowym.
4. Wrocławski Przegląd Teologiczny przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.
5. Autor może przesłać większą liczbę tekstów, ale winien być świadomy, że do jednego numeru czasopisma może zostać zakwalifikowany tylko jeden artykuł tego samego autora. Redakcja dopuszcza możliwość opublikowania jednego artykułu oraz jednej recenzji tego samego autora w jednym numerze.
6. Maksymalna długość deponowanego manuskryptu wynosi:
 - dla artykułu naukowego oraz artykułu recenzyjnego: 55 000 znaków ze spacjami, włączając w to przypisy;
 - dla referatu, recenzji publikacji naukowej lub sprawozdania z konferencji, symposium czy zjazdu naukowego: 25 000 znaków ze spacjami.
7. Przeznaczony do publikacji artykuł powinien zostać przez autora starannie sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (DOC lub DOCX) przy użyciu czcionki Times New Roman:
 - o wielkości 12 pkt i odstępach 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
 - o wielkości 10 pkt i odstępach 1 wiersza – w przypadku przypisów.
8. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą – z wyraźnie zaznaczonymi wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.
9. Cytaty dłuższe niż 250 znaków ze spacjami powinny stanowić oddzielny akapit i zostać sporządzone mniejszą czcionką (10 pkt). Należy też pominąć znak graficzny otwierający i zamykający cytaty.

10. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału na kategorie).
11. Należy stosować wyłącznie przypisy dolne. Niedozwolone są przypisy zawarte w tekście głównym lub końcowe. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.
12. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z ostatnimi numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować (zob. archiwum).
13. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.
14. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.) wedle wzorów proponowanych w:
 - *The SBL Handbook of Style* (wyd. 2, Atlanta GA 2014), § 5.1–9 – w przypadku autorów zagranicznych;
 - tomach z serii *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.
15. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.
16. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych:
 - tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
 - abstraktu w języku, w którym manuskrypt był pisany, oraz w języku angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach) o długości do 300 słów;
 - słów kluczowych w języku manuskryptu oraz po angielsku;
 - bibliografii;
 - biogramu o długości do 100 słów.

W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule, winny znaleźć się wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem biogramu. Biogram autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przysyłaniu kolejnych tekstów, może edytować go i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.
17. Wymagane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID).
18. Tytuł artykułu powinien być odpowiednio sformułowany. Stanowi on niejako „wizytówkę” nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależy może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po tekst. W związku z tym tytuł winien być atrakcyjną i adekwatną reprezentacją głównej idei przyświecającej autorowi. Oznacza to, że musi zawierać tyle słów, aby adekwatnie oddawać zawartość i cel pracy. Winien uwzględniać jak najwięcej informacji oraz zachęcać do przeczytania artykułu.
19. Artykuł powinien zostać poprzedzony streszczeniem o długości nieprzekraczającej 300 słów. Abstrakt jest kluczowy dla potencjalnego czytelnika, który zwykle

rozpoczyna swój kontakt z tekstem od tytułu i właśnie od streszczenia. W wielu bazach danych czy wyszukiwarkach będzie to jedyny dostępny dla użytkownika fragment pracy, a dla czytelnika zagranicznego – być może jedyna zrozumiała część. Dlatego abstrakt powinien być przygotowany bardzo solidnie. Należy wziąć pod uwagę, że winien on być zwięzłym „wyciągiem” z całego artykułu. Jest to jak gdyby „spis treści” – odzwierciedlenie głównych myśli tekstu. Powinien zawierać wszystkie słowa kluczowe oraz te użyte w tytule manuskryptu. Oczekuje się w tym fragmencie pracy prostych konstrukcji zdań, aby streszczenie było łatwo zrozumiałe dla czytelnika.

20. Słowa kluczowe powinny być starannie dobrane. Redakcja czasopisma oczekuje od autora doboru wyrażeń najbardziej reprezentatywnych dla treści pracy. Mają one zawierać wszystkie istotne terminy z tytułu i abstraktu pracy. Należy uwzględnić, że słowo kluczowe w rzeczywistości może składać się z kilku wyrazów (np. „papież Franciszek”, „teologia kontekstualna” itd.), choć powinno być możliwie najkrótsze. Przyjęta we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym liczba słów kluczowych wynosi od 5 do 10, przy czym większa liczba zwiększa szanse odnalezienia tekstu w wyszukiwarkach internetowych czy bazach danych.
21. Autor winien dołożyć wszelkich starań, by zapobiec rozpoznaniu jego tożsamości przez recenzenta. W tym celu powinien podjąć odpowiednie kroki w odniesieniu zarówno do treści tekstu (nie wolno podpisywać tekstu ani na początku, ani na jego końcu, należy także unikać tak sformułowanych nawiązań do swoich wcześniejszych publikacji, które pozwalałyby na zidentyfikowanie tożsamości autora), jak i do właściwości (tzw. metadanych) pliku. Wytyczne te zostały opisane w okienku „Zapewnienie ślepej recenzji”, które pojawia się w czasie deponowania manuskryptu (krok 2. w procesie przesyłania tekstu).
22. Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego wymaga od autorów ujawnienia wkładu wszystkich, którzy przyczynili się do powstania deponowanej pracy. Autor publikacji winien mieć świadomość obowiązku ujawnienia, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłanek, metody, planu itd. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji spoczywa na autorze.
Redakcja wdraża tzw. zaporę *ghostwriting* (autorstwo ukryte), *guest authorship* (autorstwo pozorne) i *gift authorship* (autorstwo grzecznościowe):
 - autorstwo ukryte – autor widmo (ang. *ghost author*) to ktoś, kto został pominięty na liście autorów, pomimo że kwalifikował się do autorstwa (np. analizował dane statystyczne). Z sytuacją *ghostwritingu* mamy do czynienia, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
 - autorstwo pozorne – autor gościnny (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji

lub nie miał takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;

- autorstwo grzecznościowe – autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie).

Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*guest authorship*), Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią odpowiednich oświadczeń przy deponowaniu manuskryptu.

Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.

23. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten jest podyktowany zasadą jawności finansowania.
24. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać Redakcji za pomocą panelu redakcyjnego dostępnego po zalogowaniu do systemu redakcyjnego Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego.
25. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).

Guidelines for Authors

1. Each manuscript submitted to the Wrocław Theological Review should take into account the following standards. If the text does not meet the requirements of the instruction below, it will be removed to the archive and the author will be asked to correct the text and submit it again. Only when the article meets the required guidelines can it be reviewed.
2. Only articles which meet the criterion of a high scientific standard and are original, i.e. which have not yet been published, may be published in a journal.
3. The manuscripts may not be submitted at the same time to another journal or a co-author and multi-author monograph (e.g. to increase the likelihood of publication). They may also not be made available online in the same or another language. Texts published or to be published in another periodical will not be accepted for publication. The author will be asked, in the process of submitting the manuscript, to declare that the submitted text has not yet been published and has not been submitted for review in another scientific journal.
4. Wrocław Theological Review accepts articles in Polish, English, German, French, Italian and Spanish.
5. An author may submit more than one article but should be aware that only one article from the same author can be qualified for one issue of a journal. The editors allow for the possibility of publishing one article and one book review by the same author in one issue.
6. The maximum length of the manuscript to be deposited is:
 - for a scientific article and a review: 55,000 characters with spaces, including footnotes;
 - for a paper, book review or a report from a conference, symposium or scientific convention: 25,000 characters with spaces.
7. The article to be published should be carefully checked by the author for language and editorial consistency. The text should be prepared in Microsoft Word format (DOC or DOCX) using Times New Roman font:
 - with a size of 12 points and a 1.5 line spacing for the main text;
 - with a size of 10 points and 1 line spacing for footnotes.
8. The article to be submitted should have a clear structure, typical of scientific texts, with a clearly marked introduction, development in subsequent paragraphs and conclusion.
9. Quotations longer than 250 characters with spaces should form a separate paragraph and be in smaller print (10 points). The graphic symbol opening and closing the quote should be omitted.

10. The editors require the final bibliography to be drawn up in alphabetical order and in a continuous system (without categorisation).
11. Use only footnotes at the bottom of the page. Footnotes in the text or footnotes at the end of the text are not allowed. Use Arabic numerals in the footnotes.
12. Footnotes and bibliography in the submitted manuscripts should be adjusted to the principles adopted in the Wrocław Theological Review. The author can read the last archival issues of the journal, in which he will find relevant examples which he should follow (see archive).
13. Text formatting should be kept to a minimum.
14. The authors are asked to transliterate words written in an alphabet other than the Latin (Hebrew, Greek, Aramaic, Coptic, etc.) according to the formulas proposed in the paper:
 - *The SBL Handbook of Style* (2nd ed., Atlanta GA 2014), § 5.1–9 for foreign authors;
 - volumes from the series: *New Bible Commentary* for Polish authors.
15. If the submitted manuscript contains material difficult to edit (including tables or graphics) and font other than Times New Roman (e.g. Hebrew, Greek, Syrian, Coptic, etc.), the author is asked to additionally send the text in PDF format.
16. The author is obliged to provide all required data:
 - the title of the manuscript and its translation into English;
 - abstract in the original language of the text and in English (please do not include abstracts in other languages) of up to 300 words;
 - keywords in the original language of the text and in English;
 - bibliography;
 - a biographical note up to 100 words long.

The metadata of the article being entered as well as the article being submitted shall include all the aforementioned data except the biographical note. The author enters the biographical note at the time of registration and then, when submitting subsequent texts, should edit and make changes if necessary.
17. Due to current publication standards, an individual ORCID (Open Researcher and Contributor ID) is required.
18. The title of the article should be worded accordingly. It is a kind of “showcase” not only of the text but also of the periodical. It is the properly selected title that may attract a potential reader to reach for the article. Therefore, the title should be an attractive and adequate representation of the main idea guiding the author. This means that it must contain enough words to adequately reflect the content and purpose of the work. It should include as much information as possible and encourage reading.
19. The article should be preceded by an abstract not exceeding 300 words. The abstract is crucial for the potential reader, who usually starts his contact with the text from the title and the abstract. In many databases or search engines, it will be the only part of the work available to the user, and for the foreign reader,

perhaps the only part that can be understood. Therefore, the abstract should be properly prepared. It should be a concise “summary” of the whole article. It is like a “table of contents” – a reflection of the main ideas of the text. It should contain all the key words and those used in the title of the manuscript. Simple sentence structures are expected in this section of the work, so that the summary is easily understood by the reader.

20. The keywords should be carefully chosen. The editorial staff of the journal expects the author to select the expressions most representative of the content of the work. They should include all relevant terms from the title and abstract of the work. It should be taken into account that a keyword may in fact consist of several words (e.g. “Pope Francis,” “contextual theology,” etc.), although it should be as short as possible. The number of keywords adopted in the Wrocław Theological Review ranges from 5 to 10, with a higher number increasing the chances of finding the text in search engines or databases.
21. The author should make every effort to prevent the reviewer from recognising his identity. To this end, he should take appropriate steps with regard to both the content of the text (it is forbidden to sign the text either at the beginning or at the end; references to his previous publications which would allow the identity of the author to be identified should be avoided) and the properties (so-called metadata) of the file. These guidelines are described in the “Ensuring a blind review” window, which appears when the manuscript is submitted (step 2 in the text submission process).
22. The editors of the Wrocław Theological Review require the authors to disclose the contribution of all those who contributed to the work deposited. The author of the publication should be aware of the obligation to disclose who is the author of the publication idea, the rationale, method, plan, etc. The main responsibility for disclosing the full information lies with the author.
The editorial team implements a policy against ghostwriting, guest authorship and gift authorship:
 - ghostwriting. A ghost author is someone who has been omitted from the list of authors, even though he qualified for authorship (e.g., he analysed statistical data). Ghostwriting occurs when someone has made a significant contribution to the publication and his contribution has not been disclosed; in other words, he has neither been marked as a co-author nor mentioned in the acknowledgements attached to the text;
 - guest authorship. A guest author is someone who has been included on the list of authors, although he does not meet the criteria of authorship. Guest authorship means that someone who has had little or no involvement in the creation of a publication (e.g. has not engaged in research or writing at all) is assigned authorship or co-authorship;

- gift authorship. A gift author is someone added to the publication in exchange for adding the actual author to the publication of the gift author (so-called mutual reinforcement).

In order to prevent all the abovementioned cases of ghostwriting and guest authorship, the editors of the Wrocław Theological Review ask the authors to read the content of relevant statements when depositing the manuscript.

The Editorial Board informs that the detected cases of dishonesty will have consequences, including taking appropriate legal action, informing the relevant actors, i.e. the institutions employing authors, academic societies, associations etc.

23. The author is also obliged to disclose the sources of financing of publications coming from academic institutions and societies, ministerial funds, etc. This requirement is dictated by the principle of transparency of funding.
24. The author of the article will receive opinions and comments from reviewers by e-mail, which he should read carefully and then refer to them. This means either introducing amendments suggested by the reviewers or providing an explanation as to whether it is appropriate to depart from them. The corrected manuscript should be sent back to the Editorial Office using the editorial panel available after logging into the editorial system of the Wrocław Theological Review.
25. The author of the article is liable under copyright and publishing rights (reprinting illustrations, tables, photos, quotations from other sources).