

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

ROK LXV (2012) · NUMER 3 · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

- SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · Psalm 22 w ewangelicznej interpretacji pasyjnej .....197
- KS. BOGDAN ZBROJA · Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża .....211
- FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC · Rola krzyża w zbawczym dziele Boga  
w teologii św. Pawła .....225
- JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · Krzyż – ołtarz – orientacja zanoszonych modlitw .....243

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

- KS. KAZIMIERZ PANUŚ · Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa  
Teologicznego za rok 2011 .....261
- KS. KRZYSZTOF MARCJANOWICZ, KS. JANUSZ MIECZKOWSKI · II Międzynarodowe  
Symposium Liturgiczne *Ad fontes liturgicos* (Lwów, 26–27 października 2011) ....272

## SYLWETKI

---

- ABP WACŁAW DEPO · *Non ministrari, sed ministrare!* Laudacja dla abpa Zygmunta  
Zimowskiego z okazji wręczenia medalu Bene Merenti Polskiego  
Towarzystwa Teologicznego .....275

## RECENZJE

---

281

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

---

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · Ps 22 in Gospels' interpretation of Passion.....	197
BOGDAN ZBROJA · Theology of Jesus' words from the cross.....	211
FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC · The role of the cross in the saving work of God in the theology of St. Paul .....	225
JAROSŁAW A. SUPPERSON SAC · Cross – altar – orientation of the offered prayer .....	243

### REPORTS · NEWS

---

KAZIMIERZ PANUŚ · Annual report of the president of Polish Theological Society for the year 2011.....	261
KRZYSZTOF MARCJANOWICZ, KS. JANUSZ MIECZKOWSKI · 2 <sup>nd</sup> International Liturgical Symposium <i>Ad fontes liturgicos</i> (Lviv, 26–27 October 2011) .....	272

### PROFILES

---

ABP WACŁAW DEPO · <i>Non ministrari, sed ministrare!</i> Laudation on the occasion of awarding Archbishop Zygmunt Zimowski of the medal Bene Merenti of Polish Theological Society .....	275
--	-----

### REVIEWS

---

281

ARTYKUŁY

---



SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## Psalm 22 w ewangelicznej interpretacji pasyjnej

Psalm 22 jest uznawany za tekst kulturowy, modlitwę Izraela ujętą w formę lamentacji, której metaforyczny język ma bardzo osobisty charakter. Wydaje się, że nim znalazł się w kanonicznym zbiorze biblijnych modlitw, przeszedł etapy adaptacyjne, poczynając od modlitwy indywidualnej i bardzo osobistej do pojmowania go jako zapisu wydarzenia historycznego, z którym utożsamić się mogą przyszłe pokolenia Izraela i który może znaleźć zastosowanie w liturgii. Nie była to jedyna linia rozwojowa Psalmu 22. Prawdopodobnie równocześnie dokonywał się proces teologizacji psalmu, czyli łączenia historii z jej interpretacją w perspektywie teologicznej. Złożoność tej ostatniej ma podwójny charakter. Pierwszym elementem godnym rozważenia w przypadku Psalmu 22 jest teologizacja historii jako indywidualno-zbiorowego doświadczenia wiary dokonująca się w środowisku tworzącym pisma starotestamentalne. Jakkolwiek trudna jest próba zlokalizowania Psalmu 22 w jego historycznym kontekście, wskazuje się zazwyczaj doświadczenie prześladowania Dawida przez Saula i ucieczkę Dawida na pustynię Maon (1 Sm 23, 25–26), choć możliwe jest także inne *Sitz im Leben*, np. model osoby cierpiącej z powodu różnych zagrożeń, cierpienie z powodu śmiertelnej choroby, wyraz duchowej rozterki lub rozdarcia wewnętrznego. Drugi element to adaptacyjna reinterpretacja Psalmu 22 w teologii nowotestamentalnej, zwłaszcza wykorzystanych przez Jezusa słów na krzyżu. Wynika z tego, iż Psalm 22 cieszył się prestiżem zarówno w egzegezie żydowskiej przed- i pochrześcijańskiej, jak też w refleksji teologicznej nowotestamentalnej i patrystycznej<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. 1, Bologna 1986, s. 399.

Jeśli powyższe stwierdzenia są prawdziwe, sugerują one przynajmniej podwójną możliwość naukowego podejścia do tego psalmu. Pierwszym byłaby jego analiza formalna, drugim zaś interpretacja teologiczna<sup>2</sup>. Nowe badania nad Psalmem 22 sugerują jego charakter retoryczny, w którym użyto języka poetyckiego, aby zrealizować cel dydaktyczny. Podkreśla się także asertywność języka opisującego rzeczywistość indywidualnego doświadczenia ludzkiego w celu uniwersalizacji (*re-description*) tego doświadczenia w perspektywie teologicznej umożliwiającej identyfikację powszechną najpierw jako doświadczenia Izraela. Zjawisko to wykorzystuje poziom potocznego języka, nadając mu funkcję poetycką i bywa często przenośną. Gatunki literackie właściwe dla semickiego kręgu kulturowego zyskują nie tylko poziom formalny, ale także intencjonalno-funkcjonalny. Ożywiając ciągle symbolikę języka w procesie zmiennej metaforyzacji (*resymbolization*) – żeby użyć języka C. Westermanna – staje się w ten sposób platformą „ciągłej świeżości (aktualności)” doświadczenia indywidualnego, zyskując swoje miejsce we wspólnym, izraelskim systemie teologicznym<sup>3</sup>.

Pytanie o datację Psalmu 22 płynące z dynamicznego procesu formacji i interpretacji staje się w gruncie rzeczy kwestią wtórną. Poczynając od H. Gunkela, przyjmuje się, że jest to psalm późny z uwagi na dominującą teologicznie eschatologiczną doktrynę o życiu pozagrobowym. Ta idea pojawiła się w okresie hellenistycznym, a z pewnością wówczas została potraktowana poważnie.

M. Heinemann, proponując trójdzielność Psalmu 22<sup>4</sup>, nazywa go „niezwykłym” z uwagi na kunszt jego poezji, wyrazistość zastosowanych obrazów i metafor oraz obszerne *spectrum* historycznych odniesień i impresji<sup>5</sup>. Najważniejszym jednak rysem jest jego profetyczny mesjanizm, albowiem jak podkreśla wielu egzegetów, profetycznie zawarte są w Psalmie

<sup>2</sup> Por. E. Davis, *Exploding the Limits. Form and Function In Psalm 22*, „Journal for the Study of the Old Testament” 53 (1992), s. 93.

<sup>3</sup> Por. C. Westermann, *The Living Psalm*, Edinburgh 1989, s. 86.

<sup>4</sup> Lamentacja adresowana do Boga (w. 1–10), prośba (w. 11–21), uwielbienie Boga (w. 22–31). Część lamentacyjna, w której umieszczone zostało wołanie „Boże mój” (w. 2) to: modlitwa błagalna (w. 1–2), skarga (w. 6–8), petycja adresowana do Boga (w. 12, 19–21), wyrażenie ufności (w. 9–10) i pochwała Boga (w. 3–5).

<sup>5</sup> Por. M. Heinemann, *An Exposition of Psalm 22*, „Biblioteca Sacra” 147 (1990), s. 286.

22 pewne aspekty ukrzyżowania Chrystusa<sup>6</sup>. Dla egzegetów żydowskich i niektórych badaczy literatury biblijnej taka perspektywa badawcza i oczywiście religijna jest niemożliwa bądź błędna. Psalm ten miałby wyłącznie charakter królewski i mógłby towarzyszyć symbolicznemu upokorzeniu króla Izraela<sup>7</sup>. Mesjański charakter psalmu postrzegany jest jednak przez większość badaczy chrześcijańskich jako fundamentalny problem Psalmu 22, choć różnorako bywa rozwiązywany<sup>8</sup>. Psalm 22 służyć ma podkreśleniu paradygmatu oranta jako człowieka doświadczonego cierpieniem, znajdującego się w beznadziejnym z ludzkiego punktu widzenia położeniu, który jednak prezentuje modelowy przykład cierpiącego człowieka wiary, dla którego definitywną perspektywą jest chwała Boża<sup>9</sup>. Według G. Ravasio paradygmat ten kryje się w systemie symboliki organizującej przestrzeń lamentacyjną, oddającej poczucie oddalenia Boga<sup>10</sup>. Psychologiczny subiektywizm opuszczenia oranta przez Boga wyrażony został w zbiorze symboliki zoomorficznej (byki, lwy, psy) oznaczającej nieprzyjaciół (zob. w. 13, 14, 17, 21, 22). Metaforyka zwierząt miałyby przedstawiać w sposób symboliczny zagrożenia w życiu indywidualnego Izraelity i całego narodu. Na takie rozumienie Psalmu 22 wskazywać może kontekst całej Biblii jako środowiska służącego identyfikacji personalno-zbiorowego protagonisty historycznego (interpretacja historyczno-krytyczna) i takiegoż bohatera eschatologiczno-mesjańskiego (interpretacja teologiczna motywowana apologetycznie). W szerokim polu teologicznej semantyki biblijnej będzie zapewne identyfikacja oranta Psalmu 22 w świetle terminologii idei związku z Bogiem wyrażanej w kategoriach przymierza<sup>11</sup> zarówno w wymiarze

<sup>6</sup> W opinii o mesjańskim charakterze Psalmu 22 M. Heinemanna utwierdza fakt przytoczenia w Hbr 2, 12–14 idei Ps 22 jako własnych słów Jezusa – zob. M. Heinemann, *An Exposition of Psalm 22*, art. cyt., s. 286.

<sup>7</sup> Ta hipoteza nie ma żadnej analogii w tekstach biblijnych, w których nigdzie nie znajdujemy rytu symbolicznego upokorzenia władcy.

<sup>8</sup> Por. M. Cimosà, *Con te non temo alcun male. Lettura esegetica e spirituale della Bibbia. Salmi 1-25*, Roma 1995, s. 275.

<sup>9</sup> S. Mędała, *Stary Testament a męka Chrystusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 40: „Sytuacja fizyczna i moralna psalmisty jest zapewne wyidealizowana”.

<sup>10</sup> Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, dz. cyt., t. 1, Bologna 1986, s. 406.

<sup>11</sup> Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 175.

indywidualnym (mesjasz), jak i wspólnotowym (Izrael-mesjasz). Może tutaj chodzić o następującą sekwencję tytułatury: Sługa Jahwe, Syn Boży, Sprawiedliwy, Wybrany, Ubogi. Taka terminologia związana jest niewątpliwie z ideą mesjańską, i to nie tylko w Biblii, ale też w literaturze międzytestamentalnej zarówno żydowskiej, jak i wczesno-chrześcijańskiej. Wskazać można zatem na związki Psalmu 22 z ideą zawartą w Jr 1, 5, z cyklem Pieśni Sługi u Deutero-Izajasza, z relekturą Ps 22 w Ps 71, z apokryficznymi syryjskimi psalmami 152 i 153; z ideą zawartą w Mądrości Salomona 2–5 czy wreszcie z niektórymi hymnami qumrańskimi zawartymi w 1QH. Większych reminiscencji sam Psalm 22 w literaturze okresu intertestamentalnego nie znalazł. Nie mają jej nawet te teksty apokryficzne, które pokazują pewną znajomość biblijnych tekstów psalmodycznych (np. Księga Jubileuszów, 3 Księga Machabejska, Wyrocznie Sybilli).

Chrześcijańska praktyka interpretacji psalmów opiera się na fundamentalnej zasadzie hermeneutycznej sformułowanej przez Jezusa: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44). Z tej wypowiedzi wynika, że Jezus był także interpretatorem psalmów: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami”. Późniejsza tendencja do własnej żydowskiej wykładni psalmów w interpretacji rabinackiej i tym samym odejścia od interpretacji mesjańskiej zyskała żywą reakcję u ojców Kościoła. Ich chrystologiczna egzegeza wyrażała tradycję interpretacyjną wczesnego Kościoła, która przekraczała interpretację historyczną zawężającą orędzie psalmów do kręgu odbiorców żydowskich. Szczególnie mocno brzmią świadectwa św. Justyna, św. Ireneusza, Tertuliana czy Orygenesza i św. Atanazego. Ten ostatni, formułując doktrynę o chrześcijańskiej modlitwie, wyznaje, że w każdym psalmie jest obecny sam Chrystus, a współczesny mu św. Bazyl stwierdza, że psalmy objawiają zbawczy plan Boga. Spośród ojców Kościoła teologię psalmów w ich bezpośrednim związku z tajemnicą Chrystusa wyniósł na szczyty św. Augustyn, rozwijając myśl św. Hieronima o duchowym i chrystologicznym sensie psalmów. Augustyn w chrześcijańskiej interpretacji psalmów szczególnie akcentował te teksty, które zdawały się odnosić do sedna historii zbawienia, czyli paschalnej tajemnicy Chrystusa, której centrum stanowi Jego zmartwychwstanie. Dlatego też we wczesnej



teologii Kościoła kanoniczny zbiór psalmów pojmowano jako księgę Chrystusa, a interpretacja psalmów była mesjańsko-chrystologiczna. W tym duchu pojmowany był Ps 22, a jego interpretacja, poczynając od Nowego Testamentu, miała kluczowe znaczenie w chrystologicznej re-lekturze Starego Testamentu<sup>12</sup>. A. Tronina pisze, że obok czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52, 13–53, 13) jest on najsławniejszym dokumentem mistyki pasyjnej przyjętej w chrystologii Kościoła<sup>13</sup>. Lektura chrystologiczna psalmów nie była i nie może być jedynie jedną z możliwych opcji interpretacji, ale wynikającym z logiki Biblii kluczem hermeneutycznym, w którym Chrystus jest *telos* wszelkiego Słowa Bożego<sup>14</sup>.

W takim kontekście interpretacyjnym umieścić należy dramatyczne wołanie Jezusa na krzyżu, w którym brzmią słowa z Ps 22, 2 (אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה זָבַחְתָּנִי) zamieszczone u dwóch synoptyków w nieco odmiennych wersjach:

„Okolo godziny dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «Eli, Eli, lema sabachthani?», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mt 27, 46).

περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλη λέγων, Ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθανι; τοῦτ' ἔστιν, Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἔγκατέλιπες;

„O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «Eloi, Eloi, lema sabachthani», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34).

καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλη, Ἐλωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἔγκατέλιπές με;

Tekst Mt i Mk idzie za tekstem Ps 22 w Biblii Hebrajskiej i dystansuje się w ten sposób od greckiej tradycji LXX, która ma lekcję następującą: ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἔγκατέλιπές με. Πρόσχες μοι nieobecne w tekście hebrajskim należałoby tłumaczyć: „bądź przy mnie”, „zwróć na mnie uwagę”, „zajmij się mną”. Wówczas następny człon pytałby: ἵνα τί ἔγκατέλιπές με; nie miałyby znaczenia wyrzutu adresowanego do Boga o zapomnienie czy odrzucenie, jak to zdaje się brzmieć w tekście hebrajskim, ale byłyby bardzo ludzkim wyznaniem: już czas, wspomóż mnie. Inna możliwość interpretacji związana byłaby z przekazem J 18–19 i kluczowym, jak się wydaje, dla interpretacji słowem τετέλεσται. Taka

<sup>12</sup> Por. N. Koltun-Fromm, *Psalm 22's Christological Interpretive Tradition in Light of Christian Anti-Jewish Polemic*, „Journal of Early Christian Studies” 6 (1998) nr 1, s. 37–58.

<sup>13</sup> Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), s. 61.

<sup>14</sup> Por. G. Vall, *Vox Christi or Israelite Temple Liturgy*, „The Tomist” 66 (2002) nr 2, s. 177.

interpretacja byłaby głęboko teologiczna: wspomóż mnie Boże, bo już nadszedł czas, aby stało się (wypełniło się). Dla interpretacji użytego przez Jezusa na krzyżu Ps 22, 2 ma to bardzo istotne znaczenie, albowiem pozwala lepiej zrozumieć intencje Jezusa w kontekście spełnienia się Jego misji zbawczej. Wydaje się, że w egzegezie Mt 27, 46 i Mk 15, 34 należy jednak wziąć pod uwagę tekst LXX, żydowskiej Biblii w języku greckim przyjętej przez chrześcijan z jej tendencją do mesjańskiej relektury, choćby dlatego, że analogiczny opis synoptyczny Łk oraz opowiadanie pasyjne u J, korzystając z tekstów Starego Testamentu, używają przekładu LXX. Ponadto we wczesnej teologii Kościoła używano Psalmu 22 właśnie w greckiej wersji LXX.

C. H. Dodd jest przekonany, że autorzy wczesnochrześcijańscy postraktowali Psalm 22 jako swoiste „świadectwo” pasyjne pozostające w zgodności z całym kontekstem pism starotestamentalnych, w którym słowa Jezusa na krzyżu należały do zakresu publicznego języka Izraela używanego w kontekście modlitewnym (*lament-yelding-to-praise*)<sup>15</sup>. W takim sensie mieli rozumieć ten krzyk Jezusa ewangeliści. Literacki charakter lamentacyjny Psalmu 22 byłby językowym i pełnym symboliki *locus* dla rzeczywistego wyrażenia zaufania i uwielbienia Boga, także przez Jezusa, w tym niezwykle dramatycznym momencie. Symboliczna pojemność poetyckiego języka religijnego byłaby punktem wyjścia dla zjawiska resymbolizacji modlitwy Izraela przez Jezusa przekazanej przez ewangelistów. U swych źródeł owa resymbolizacja musiała mieć jednak jakąś szczególną pamięć historyczną, albowiem słowa Chrystusa na krzyżu nie są cytacją Ps 22, 2 w wersji Septuaginty, lecz w języku semickim<sup>16</sup>. Jednocześnie modlitwa ta miałaby wyrażać obecną i podkreślaną w niektórych – raczej późnych – pismach Izraela teologię uniwersalizującą, przeświadczoną o oczywistości cierpienia w życiu człowieka, także, a może przede wszystkim człowieka sprawiedliwego (por. Księga Hioba). Nawet jeśli – jak suponuje M. Hoffman<sup>17</sup> – jakiś uczestnik tragicznego wydarzenia ukrzyżowania i zwolennik nauczyciela Jezusa był tylko przekonany, że słyszał tak brzmiące Jego słowa, to przecież włączenie tego przekonania do narracji pasyjnej bezpośrednio przez Mt i Mk, a kontekstualnie przez

<sup>15</sup> Por. E. Davis, *Exploding the Limits. Form and Function In Psalm 22*, art. cyt., s. 103–104.

<sup>16</sup> Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, art. cyt., s. 63.

<sup>17</sup> Zob. M. Hoffman, *Psalm 22 and the Crucifixion of Jesus*, Michigan 2009.

Łk, jest faktem, który należy interpretować w kontekście natchnienia Pisma Świętego. Połączywszy ten fakt ze skromną, ale faktyczną refleksją mesjańską hagiografów nowotestamentalnych nad Ps 22, prowadzi to do przekonania, że autorzy Nowego Testamentu starali się w swoich pismach ustalić szersze implikacje Ps 22, zwłaszcza mesjańskie<sup>18</sup>.

Pełen emocji i dramatyzmu krzyk Jezusa na krzyżu swoją esencjonalną moc znajduje w podwójnym wołaniu: „Boże mój”. Jednocześnie szczególnie wymownie brzmi tutaj zaimbek dzierżawczy „mój”. Pytanie: „dlaczego mnie opuściłeś?” następuje po wcześniejszej intymnej deklaracji: „Boże mój”. W ludzkim, pytajnym wyrazie rozpaczy poczucie przynależności do Boga nie ulega zmianie. Nadal jest to Jego Bóg. Wydaje się, że dramatyczne pytanie jest paradoksalnie wyrażeniem nadziei. Użycie przez Jezusa znanej mu formuły modlitewnej z Ps 22, 2 nakazuje bowiem uznać w tym wołaniu Jezusa cały kontekst tekstualny psalmodycznej modlitwy Izraela, do której należał Ps 22<sup>19</sup>. Nie można zatem wątpić, że Jezus, wołając: „dlaczego mnie opuściłeś?”, uznawał równocześnie razem z psalmistą: „Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynego łona; Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki. Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko, a nie ma wspomóżyciela” (Ps 22, 10–12). To szczególnie paradoks semickiej mentalności. Pytanie: „dlaczego?” nie musi wyrażać wątpliwości, poczucia opuszczenia czy klęski. Jest ono raczej wezwaniem, w którym *implicite* zawierają się uzasadnienia historyczne, wspólnotowe i osobiste, a mają one charakter wyznania wiary. Izraelita, wołając: „dlaczego?”, przypomina równocześnie, że Bóg już wielokrotnie interweniował na rzecz swego ludu i wybranych osób. Dlaczego tym razem miałyby być inaczej? W pytaniu: „dlaczego?” nie musi zatem zawierać się totalna rezygnacja. Raczej wskazuje ono na familiarną zażyłość pomimo dramatyzmu całej sytuacji i na przekonanie o dokonywaniu się woli Boga. Taka wydaje się być logika reinterpretowanego w Nowym Testamencie semickiego myślenia modlitewno-historycznego osadzonego w rozciągliwej prze-

<sup>18</sup> Dotyczy to zwłaszcza przekazu Ps 22, 16 w Nowym Testamencie pod wpływem tłumaczenia LXX – zob. C. Gren, *Piercing the Ambiguities of Psalm 22 : 16 and the Messiah's Mission*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 48 (2005) nr 2, s. 283–299.

<sup>19</sup> Por. M. Heinemann, *An Exposition of Psalm 22*, art. cyt., s. 288.

strzeni czasu i miejsca, logika swoistej i złożonej mesjańskiej polisemii uporządkowanej chiastycznie<sup>20</sup> i możliwej do profetycznego przekazu zarówno w okresie jego powstania, jak też w relekturze Jezusa oraz w uniwersalnych realiach czasu i miejsca sytuacji współczesnego oranta.

Jezus zanurza się w tradycji psalmodycznej Izraela, podkreślając profetyczny związek między sobą i oracyjnym wołaniem psalmisty oraz całej wspólnoty Izraela. Tak jak orant w historycznym kontekście powstania Ps 22 oraz tak jak Izrael przeżywający poczucie oddalenia od Boga, Jezus zdaje się emfatycznie komunikować Bogu swoje własne ludzkie osamotnienie i bezsilność w obliczu śmierci. Meryzm<sup>21</sup> zastosowany w w. 3: וְלֵא תִּשְׁנֶה... יוֹמָם וְלַיְלָא – κερράζομαι ἡμέρας... καὶ νυκτός (LXX) – „wołam każdego dnia i w ciągu nocy” wyraża te właśnie zjawiska jako doświadczenie wszechobejmujące i permanentne, stałe, znajduje swoje zastosowanie w ludzkim przeżywaniu przez Jezusa na krzyżu poczucia „dalekości Boga”. Nie jest to jednak doświadczenie wyłączone. Mając na względzie całość modlitwy Ps 22, z pewnością Jezus zawiera w swoim dramatycznym „Boże mój” także wyraz zaufania płynący z historycznego doświadczenia Izraela, które psalmista proklamuje w w. 5: „W Tobie złożyli nadzieję ojcowie nasi, zaufali, a Tyś ich uwolnił”. Jezus nie wyraża zatem wątplenia w Boga, powiadając: „czemuś mnie opuścił?”. Hebrajski rdzeń עֲזַב (LXX ἐγκατέλιπός) w narracji synoptyków ma źródłowo aramejski termin שבק transliterowany jako σαβαχθάνι w pytajnym λεμα<sup>22</sup>. Mielibyśmy więc do czynienia ze szczególnym, ekstremalnym paradoksem, w którym pytanie (λεμα) byłoby sprzeczne z uprzednią akklamacją (חלי). Byłby to chyba jedyny przypadek takiej konstrukcji w Biblii, z pewnością zaś jedyny w Psalterzu. Ponadto nie znajdujemy w Biblii stwierdzenia o realnej możliwości porzucenia przez Boga swojego wiernego sługi<sup>23</sup>. Na taką egzegezę wskazuje także kontekst całego Ps 22.

Akcent w interpretacji Mt i Mk należy więc położyć na uniwersalnym, podwójnym Ἠλί, Ἠλί – „Boże mój”. W tym duchu, jak się wydaje,

<sup>20</sup> Por. J. Linville, *Psalm 22: 17B. A New Guess*, „Journal of Biblical Literature” 124 (2005) nr 4, s. 741.

<sup>21</sup> Zob. T. Longman, *Merism*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry & Writings*, red. T. Longman, P. Enns, Nottingham 2008, s. 464–466.

<sup>22</sup> W targumie czytamy: מטול מה שבקתני.

<sup>23</sup> Por. A. Mello, *Lessico del Salterio*, „Liber Annus” 54 (2004), s. 29.

można rozumieć Jezusowe „Boże mój”, nie jako bardzo osobiste „Ojciec mój”, ale właśnie uniwersalistyczne „Boże mój”, suponujące także Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba – Boga ojców. W owym „Boże mój” zdaje się zawierać cały naród z jego historią i doświadczeniem Boga. Zaimek „mój” wskazywałby na utożsamienie Jezusa ze swoim narodem, z jego dziejami i z koniecznym spełnieniem prorockich zapowiedzi mesjańskiego dzieła zbawienia (por. Pieśni Sługi u Deutero-Izajasza).

Inaczej, bo inny jest klimat dzieła Łukasza i jego cele teologiczne, przedstawia to narracja jego ewangelii. Tekst Łk 23, 46 umieszcza ostatnie słowa Jezusa w kontekście bardzo wielkiej poufałości, właśnie używając słowa „Ojciec”: „Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσεται τὸ πνεῦμά μου”. Niezależnie od różnic wszyscy synoptycy zdają się przedstawiać niewątpliwie wspólny, historyczny fakt: Jezus na krzyżu wyraził swoją więź z Bogiem, odwołując się do Ps 22, 2. Rozdwojenie i odmienne reakcje zgromadzonych pod krzyżem nie podważają samej interpretacji słów Jezusa przez zebranych: „On Eliasza woła” (Mt 27, 47). Obie grupy uznają, że wzywa Eliasza. Jedni z nich pomagają mu przetrwać, podając łagodzący napój, inni zaś wyśmiewają jego wołanie Eliasza. Identyfikacja Jezusa z Bogiem wydaje się bowiem sprzeczna z samym wydarzeniem śmierci na krzyżu, a nawet z możliwością czy dopuszczalnością takiej śmierci. V. Robinns sądzi, że w narracji Mk mamy do czynienia z retorycznym, literackim i teologicznym modelem ironii<sup>24</sup> jako sposobem wyrażenia dwóch postaw w rozumieniu osoby Jezusa i właściwego sensu tekstu, który zderzając z sobą obie postawy, sugeruje inny, zamierzony przekaz. Związek z Eliaszem mógłby być zrozumiały dla obu frakcji z uwagi na znaną prorocką zapowiedź o przyjściu Eliasza przed dniem Pańskim (por. Ml 3, 23). Mógł on sprowokować refleksję u niektórych świadków ukrzyżowania Jezusa i reakcję współczucia. Gdyby tak było, można by oczekiwać czegoś więcej niż tylko współczucia. Konsekwencją mógłby być także strach z powodu niechybnego dnia Pańskiego lub przynajmniej wyrażenie związku między śmiercią Jezusa a tą prorocką zapowiedzią.

---

<sup>24</sup> Por. V. Robbins, *The Reversed contextualization of Psalm 22 in the Marcan Crucifixion. A Socio-Rhetorical Analysis*, [w:] *The four Gospels, 1992. Festschrift Frans Neirynck*, ed. by F. Van Segbroeck [i in.], Leuven 1992, s. 1170; por. H. Carey, *Jesus' cry from the cross: towards a first-century understanding of the intertextual relationship between Psalm 22 and the narrative of Mark's Gospel*, London 2009, s. 13.

U pozostałych wzbudziło to tylko kpinę. Oto retoryczna ironia, figura, która wyraża coś zupełnie przeciwnego niż rzeczywisty zamiar<sup>25</sup>.

Czy można wziąć pod uwagę inną możliwość interpretacyjną tekstu Mt 27? Wyznanie Ἡλί, Ἡλί (Ἐλωί, Ἐλωί w przekazie Mk) – „Boże mój, Boże mój” może być uznane za autoidentyfikacyjną proklamację Jezusa w analogii do Ἐγώ εἰμι („Ja jestem”) ze sceny pojmania Jezusa w Janowej ewangelii (J 18, 5. 8). Deklaracja mesjańska wskazująca na samoświadomość Jezusa jako Syna Bożego w narracji czwartej Ewangelii następująca w odpowiedzi na pytanie: „kogo szukacie?” sformułowana jest w postaci dyptychu. Pierwszą jego część stanowi określenie przez tych, którzy przybyli pojąć Jezusa: „szukamy Jezusa z Nazaretu” (J 18, 5. 7). Drugą częścią dyptychu jest proklamacja Jezusa: Ἐγώ εἰμι. Oprawcy doskonale zrozumieli tę proklamację, albowiem „cofnęli się i upadli na ziemię” wobec brzmienia imienia Boga (J 18, 6). W dalszym ciągu procesu potwierdzili swoją egzegezę, zaświadczając, że Jezus „sam siebie uczynił Synem Bożym” (J 19, 7). Scena pod krzyżem w Ewangelii Janowej nie zawiera już powtórnej deklaracji Jezusa o swojej samoświadomości, albowiem znajduje się już ona w opisie pojmania. Ewangelia Janowa kreśli nieco inną perspektywę teologiczną niż Mt i Mk, pisze bowiem: τετέλεσται („wykonało się”). Mniej teologiczny zdaje się opis Mt: „A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionął ducha” i Mk: „Lecz Jezus zawołał donośnym głosem i oddał ducha”. Można zatem uznać, że Mt i Mk suponowaną autodeklarację Jezusa o sobie jako Synu Bożym (Ἡλί, Ἡλί) umieścili w szczytowym momencie narracji pasyjnej jako zwieńczenie absurdalnego procesu Jezusa. J zawarł ją już w chwili pojmania (Ἐγώ εἰμι), u progu procesu, potwierdzając jego bezprawność. Teologiczną perspektywą Janową jest celowość spełnienia planu Boga (τετέλεσται), synoptycy zaś apogeum pasyjne widzą w jedności Boga i Jego Syna. Łk ów wyraz jedności, która jest szczytowym wyznaniem zaufania, widzi w wyznaniu Jezusa: πάτερ. Ufność tę wyraża w słowach: εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου – „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mojego” (Łk 23, 46). Trzecią częścią byłoby uwielbienie Boga przez rzymskiego setnika: „Setnik oddał chwałę Bogu i mówił: «Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy»” (Łk 23, 47). Wydaje się, że narracja Łk

<sup>25</sup> Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric a Treatise on argumentation*, London 1971, s. 207.

jest zupełnie analogiczna do struktury Ps 22, choć w sposób wyraźny strukturę tę znaleźć można także u Mt i Mk.

Niektórzy badacze stawiają problem wykorzystania Ps 22 w narracji ewangelicznej jako kwestię odpowiedzi na pytanie, czy należy tutaj mówić o egzegezie czy raczej o eisegezie? W duchu katolickiego rozumienia rozwoju objawienia biblijnego odpowiedzią należy: w przekazie ewangelicznym mamy do czynienia z autentyczną egzegezą reinterpreacyjną Ps 22, której pierwszym autorem jest sam Jezus Chrystus. To On dokonuje releksury Ps 22 we własnej bardzo szczególnej sytuacji egzystencjalnej, dokonując przejścia od ludzkiej skargi do wyznania chwały Boga w uznaniu zbawczego planu Boga – εἶπεν, Τετέλεσται (J 19, 30; por. J 17, 1; Kol 1, 19–20), jak świadczy interpretacja Ps 22 w świetle szerszego kontekstu biblijnego<sup>26</sup>. Jezusa doświadczenie jest jednak radykalnie inne niż starotestamentalnego oranta (indywidualnego bądź zbiorowego). Tutaj realizm śmierci jest rzeczywisty, nie tylko hipotetyczny i metaforyczny. Nie jest tylko subiektywnym odczuciem, zagrożeniem potencjalnym, ale doświadczeniem w całej swej bezwzględności. Dramatyzm wołania: „Boże mój, czemuś mnie opuścił” musi zatem dopuścić konieczność bardzo szczególnej i niezwykle osobistej egzegezy Ps 22 przez Jezusa.

Kontekstem egzegetycznym w tym przypadku mógłby być tekst poprzedzający modlitwę arcykapłańską Jezusa z J 16, w którym m.in. hagiograf prezentuje świadomość Jezusa o swojej misji, w której doświadczenie opuszczenia przez ludzi zderza się z oczywistością jedności Boga z Jezusem: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16, 32). Swoją kulminację teologiczną jedność Jezusa z Ojcem osiąga w postaci dominanty systemu ofiarniczego Izraela<sup>27</sup>: „Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (Hbr 9, 28) „przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9, 26). Προσενεχθείς („był ofiarowany”) jako dzieło Boga łączy się w sposób

---

<sup>26</sup> Por. R. Patterson, *Psalm 22. From Trial do Triumph*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 47 (2004) nr 2, s. 229–230.

<sup>27</sup> Por. R. Bogacz, *Krzyż, krew i ofiara Jezusa Chrystusa w Liście do Hebrajczyków*, [w:] *Krzyż Twój wielbimy*, komitet red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 354 (Scripturae Lumen, 3).

ściśly z δια τῆς θυσίας αὐτοῦ („przez ofiarę z samego siebie”) świadcząca zarówno o dobrowolności ofiary, jak i o jej celowości.

Trójdzielna struktura Ps 22 zdaje się taki paradygmat odzwierciedlać. Po sekcji I (w. 1–10) mającej charakter indywidualnej lamentacji w postaci historyczno-teologicznych metafor trzyczęściowa sekcja II (w. 11–22) zawiera skierowaną do Boga prośbę psalmisty o wybawienie, ponieważ ogrom zagrożenia przekracza ludzką zdolność oranta do wytrwania w cierpieniu i udręczeniu duszy. Lament psalmisty zdaje się stanowić pomost dla przejścia w III sekcji do pieśni pochwalnej (w. 22–32). W swej całości Ps 22 można określić jako retoryczną modlitwę mającą skłonić Boga, aby dojrzał cierpienia oranta i zrozumiał jego argumentację. Ma ona charakter bardzo osobistego wyznania wiary. C. Westermann uważa, że zarówno poprzez swoją strukturę, jak i ukazanie bardzo egzystencjalnego doświadczenia ludzkiego Ps 22 stanowi uniwersalną, perspektywiczną i eschatologiczną proklamację wiary w Boga, która stanowić będzie także doświadczenie przyszłych pokoleń<sup>28</sup>. Jej sednem jest proklamacja uwielbienia Boga.

Nowy Testament zdaje się przejmować z Ps 22 zarówno jego poetykę, jak też modlitewny kontekst, który jest tłem przekazanej przez ewangelistów modlitwy Jezusa na krzyżu. Według badaczy Ps 22, 2 nie jest jedynym tekstem wykorzystanym przez hagiografów nowotestamentalnych. Ps 22, 8 („Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, rozwierają wargi, potrząsają głową”) zdaje się być wykorzystany w Mt 27, 39 („Ci zaś, którzy przechodzili obok, przeklinali Go i potrząsali głowami”, por. M 15, 39 i Łk 23, 35). Mt 27, 43 („Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje. Przecież powiedział: «Jestem Synem Bożym»”) jest zapewne echem Ps 22, 9 („Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje”). Z kolei Ps 22, 19 („Moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię”) ma swoje odzwierciedlenie w Mt 27, 35 („Gdy Go ukrzyżowali, rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając o nie losy”, por. Mk 15, 24; Łk 23, 24; J 19, 24). W czwartej Ewangelii 19, 34 („tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda”) stwierdzić można bardzo prawdopodobną według niektórych komentatorów aluzję do Ps 22, 15

<sup>28</sup> Por. C. Westermann, *Lob and Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983, s. 118–119.



(„Rozlany jestem jak woda i rozłączają się wszystkie moje kości; jak wosk się staje moje serce, we wnętrzu moim topnieje”). Niektórzy badacze sugerują też teologiczne spełnienie Ps 22, 32 w J 19, 30: „«Wykonało się!» [τετέλεσται]. I skłoniwszy głowę oddał ducha”<sup>29</sup>. Należy zauważyć, że wszystkie powyższe teksty ewangeliczne korzystają z Ps 22, nawet jeśli jest to hipotetyczne, umieszczając zapożyczenia tekstualne bądź teologiczne bezpośrednio lub pośrednio w kontekście pasyjnym. Poza kontekstem pasyjnym referencje do Ps 22 są w Nowym Testamencie nieliczne, jakkolwiek ważne, albowiem umieszczone zostały w ramach refleksji chrystologicznej i eschatologicznej<sup>30</sup>.

Ta konstatacja wydaje się bardzo istotna dla interpretacji Ps 22 (zwłaszcza wersów 2 i 17) w wczesnochrześcijańskiej egzegezie i w patrystycznej teologii Kościoła, jakkolwiek w chrystologicznej refleksji pism św. Pawła nie znalazł on istotnego miejsca. Konstatacja ta uwydatnia bowiem relacyjność Ps 22 i narracji o męce i śmierci Jezusa Chrystusa i wydaje się wyrażać pogląd proponowany przez wielu badaczy, że na gruncie teologii biblijnej Nowy Testament stanowi zwieńczenie kształtowania się tradycji biblijnych, których początki tkwią w Starym Testamencie. Ich nowotestamentalne apogeum zawiera przynajmniej historyczne echo rozwoju pola znaczeniowego teologicznych idei starotestamentalnych – zwłaszcza idei obecnych w tekstach biblijnych psalmów – i może stanowić przesłankę do podkreślania teologicznej jedności obu Testamentów pomimo hermeneutycznych rozbieżności egzegezy żydowskiej i chrześcijańskiej<sup>31</sup>. Ps 22 jako modlitwena poezja

<sup>29</sup> LXX: ἐποίησεν ὁ κύριος („Pan [to] uczynił”) w nawiązaniu do w. 29.

<sup>30</sup> Bardzo ciekawa jest aplikacja Psalmu 22 w 2 Tm 4, 17–18, gdzie podobnie jak w ewangelicznych narracjach o ukrzyżowaniu Chrystusa zidentyfikować można trójdzielność analogiczną do struktury Ps 22: I. „Natomiast Pan stanął przy mnie i wzmocnił mnie, żeby się przeze mnie dopełniło głoszenie Ewangelii i żeby wszystkie narody je posłyszały; wyrwany też zostałem z paszczy lwa”; II. „Wyrwie mnie Pan od wszelkiego złego czynu i wybawi mnie, przyjmując do swego królestwa niebieskiego”; III. „Jemu chwała na wieki wieków! Amen”.

<sup>31</sup> Por. H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich 1977, s. 11; tenże, *Tradition and Biblical Theology*, [w:] *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. by D. Knight, Philadelphia 1977, s. 303; zob. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, Tübingen 1995.

religijna i tekst profetyczny znalazłby się w ten sposób w narracji ewangelicznej w swym właściwym kontekście kanonicznym<sup>32</sup>.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## Słowa kluczowe

Psalm 22, tradycja psalmodyczna, chrystologia, męka Jezusa, krzyż, modlitwa

## Summary

### Ps 22 in Gospels' interpretation of Passion

Ps 22 is a piece of artistically high poetry, clear images and metaphors, historical and prophetic references. The conviction of biblical scholars that the New Testament writers has recognized in Ps 22 prophetic witness of passion, accompanies the Church from its beginnings. The words of Jesus on the cross, taken from Ps 22: 2, have a character of lamentable re-symbolization of the prayer of Israel. These words establish a theological answer in the form of suitable credo as well. Dramatic question "why?" is connected with a proclamation and identification "My God". The personal experience of oppression and death is included by Jesus in the history of his nation and in the experience of God. Ps 22 in the Gospels' passion context becomes a proclamation form of prayer and a very personal, expressed in such dramatic circumstances confession of the faith.

## Keywords

Ps 22, psalmody's tradition, Christology, passion of Jesus, cross, prayer

---

<sup>32</sup> Na temat dyskusji o roli psalmów w formacji kanonu biblijnego i w kanonicznej metodzie egzegezy oraz ich funkcji kultycznej zob. B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, s. 504–525 oraz J. Kugel, *Topics in the History of the Spirituality of the Psalms*, [w:] *Jewish Spirituality*, t. 1: *From the Bible through the Middle Ages*, ed. by A. Green, London 1986, s. 113–144.

KS. BOGDAN ZBROJA

## Teologia wypowiedzi Jezusa z krzyża

Przedstawiony temat skupia uwagę na zdaniach, które Pan Jezus wypowiedział z wysokości krzyża. Są to sentencje szczególnie istotne, gdyż wyraził je Mistrz z Nazaretu w przeciągu ostatnich godzin swojego życia – pomiędzy ukrzyżowaniem a godziną swej śmierci. Tradycja mówi o siedmiu sentencjach Jezusa z krzyża zawartych w Ewangeliach. Wiadomo, że każdy z ewangelistów poświęca w swoim dziele wiele uwagi temu tematowi, prezentując dramat umierania Chrystusa w kontekście swojego własnego ujęcia teologicznego. Interesujący jest fakt, że ewangelista Marek i Mateusz mówią tylko o jednym zdaniu Jezusa z krzyża (Mk 15, 34 i Mt 27, 46). Stwierdzają oni (Mk 15, 37 i Mt 27, 50), że Mistrz raz jeszcze zawołał „donośnym głosem” (φωνήν μεγάλην), ale nie podają tekstu tego powtórnego okrzyku. Święty Łukasz zanotował trzy wypowiedzi z krzyża, ale nie zapisał tej, którą mają Mk i Mt. Wyraźnie zatem w swojej prezentacji teologicznej ukrzyżowanego Jezusa zdobywa się na dużą autonomię<sup>1</sup>. Sentencje Ewangelii według św. Łukasza to: 23, 34. 43 i 46. Święty Jan Ewangelista ma również trzy wypowiedzi: J 19, 25–27. 28 i 30, ale tutaj dotykamy wyjątkowego świadectwa słowa, gdyż Jan był naocznym świadkiem męki i śmierci Jezusa na krzyżu i słyszał owe wypowiedzi umierającego Mistrza.

Bazę biblijną dla prowadzonych analiz stanowić będzie opracowanie znanego polskiego biblisty o. prof. Hugolina Langkammera: *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*<sup>2</sup>, gdzie są

---

<sup>1</sup> Dziś przyjmuje się na ogół, że Łukasz znał tekst Ewangelii według św. Marka – por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii Synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 153.

<sup>2</sup> Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 104–116.

przybliżone te słowa Mistrza. Jeśli chodzi o autentyczność ostatnich słów Jezusa, to nie budzą one w zasadzie dyskusji egzegetycznych, zatem możemy ze spokojem przyjąć ich rzeczywistość. Nie ma kontrowersji wśród uczonych także w kwestii ich kolejności. W niniejszym jednak artykule nie pójdziemy drogą tradycyjnego uporządkowania kolejności wypowiedziania się Jezusa z krzyża, ale drogą relacji tychże wypowiedzi: do kogo i co Jezus mówił z krzyża?

Zasadniczo wypowiedzi Jezusa z krzyża ogniskują się w trzech ujęciach: do Ojca, do ludzi, którzy znajdowali się w pobliżu krzyża, oraz do siebie (tzw. „autosentencje”).

### Jezus z krzyża modli się do Ojca

Pośród siedmiu wypowiedzi, które zanotowały Ewangelie, trzy odnoszą się bezpośrednio do Boga Ojca: Łk 23, 34; Mt 27, 46 i Łk 23, 56. Można spojrzeć na te trzy zdania Chrystusa w rozumieniu modlitwy: za wrogów, ufności oraz agonicznej.

### Modlitwa za prześladowców Jezusa

Biorąc pod uwagę czas i przestrzeń ostatnich momentów życia Jezusa, ewangelista Łukasz notuje, że: „Gdy przyszedli na miejsce, zwane «Czaszką», ukrzyżowali tam Jego i złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie” (Łk 23, 33). Miejsce wykonania wyroku na Mistrzu z Nazaretu jest tu określone precyzyjnie jako miejsce Czaszki (τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον), jak również fakt, że został ukrzyżowany (ἐκεῖ ἔσταύρωσαν αὐτὸν). Dodatkowo ewangelista przybliży jeszcze obecność dwóch współukrzyżowanych z Jezusem złoczyńców (τοὺς κακούργους). Sceneria tego wydarzenia odmalowana jest w wyjątkowo barwnych emocjonalnie terminach. Stanowi to doskonałe wprowadzenie do pierwszej wypowiedzi Jezusa, kiedy już zawisł przygwożdżony<sup>3</sup> do krzyża pośród dwóch innych ludzi. Cierpienie Pana przybitego do

<sup>3</sup> Interesujące jest to, że hagiograf nie wypowiada się na temat sposobu przytwierdzenia Jezusowego ciała do drzewa krzyża w opisie krzyżowania. Mówi natomiast już po zmartwychwstaniu Pana o miejscach po gwoździach w rękach Jezusa, których pragnie dotknąć Tomasz (J 20, 25) – zob. B. Zbroja, *Znaczenie terminów własnych Ewangelii św. Jana dla jej teologii*, Kraków 2002.

drzewa owocuje jednak nie jękiem bólu ani złorzeczenia na oprawców, ale pierwszą wypowiedzią, która jest modlitwą błagalną zwróconą do Ojca za tych, którzy zadali Mu to cierpienie. Jezus mówi w kierunku Boga: „Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Wypowiedź ta umieszczona jest pomiędzy faktem ukrzyżowania Jezusa a rozdzielenia należących do Niego szat (w. 34). Jezus z wysokości krzyża modli się za złoczyńców, którzy zadali mu potworny i śmiercionośny ból, prosząc Boga najbardziej skutecznym określeniem modlitewnym: „Ojczy” (πάτερ). W wielu miejscach Ewangelii Jezus zwraca się do Boga tym określeniem, uznając się w pełni za Jego naturalnego Syna<sup>4</sup>. Ta wypowiedź modlitwy z pewnością jest wysłuchana przez Boga, gdy cierpiący Jezus prosi o darowanie ludziom krzywdy Mu wyrządzonej: „odpuść im” (ἄφεσις αὐτοῖς) z uwagi na fakt ich ignorancji: „nie wiedzą bowiem, co czynią” (οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν). Geniusz tych słów przemawia jeszcze dobitniej, gdy zauważymy formę wypowiedzi św. Łukasza, który stosuje tutaj odpowiednio dobrane czasy. Trzy czasy: aoryst, perfektyum oraz prezens użyte są w każdym z trzech czasowników: „odpuść” (ἀφίημι), „wiedzieć” (οἶδα) oraz „czynić” (ποιέω). „Najcięższym” gatunkowo z tych trzech jest z pewnością określenie zapisane w czasie perfektyum: οὐ οἴδασιν („nie wiedzą”), które rozumiemy jako czynność, która miała miejsce w przeszłości, a której skutki są obecne aktualnie: nie rozpoznali, nie zrozumieli, są w ignorancji i dlatego teraz tak się zachowują, gdyż nie mają wymaganej świadomości. Pamiętać należy ważne stwierdzenie o Jezusie: „nie potrzebował niczyjego świadectwa o człowieku. Sam bowiem wiedział, co w człowieku się kryje” (J 2, 25), które potwierdza szczerość Chrystusowej modlitwy za prześladowujących. Jezus po prostu wie, że oni nie wiedzą – nie zdają sobie sprawy z tego, co czynią, i właśnie na to zwraca uwagę swego Ojca, prosząc, aby im wybaczył dokonaną na Nim zbrodnię. Czasownik ἄφεσις posiada formę aorystu, który w imperatiwie wyraża rozkaz, usilną prośbę dotyczącą konkretnej, jednorazowej sytuacji. Umierając na krzyżu, Jezus prosi Boga, aby wybaczył Jego oprawcom. Modlitwę tę spowodowało właśnie ukrzyżowanie Jezusa, którego dokonali ludzie (ποιέω), oni są podmiotem tego konkretnego działania. Jak jednak zauważyliśmy, owa akcja

<sup>4</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań<sup>2</sup> 2002, nr 454.

spowodowana jest ignorancją ludzi. Nie w pełni świadomie uczynili oni to, co widzimy w Ewangelii. Jednakże Jezus modli się za nich, prosząc o odpuszczenie. Zatem nie jest to czyn, który nie wiąże się z żadnymi konsekwencjami moralnymi dla człowieka. Widać tu wyraźnie ważną myśl Ewangelii, że niekiedy nawet niewiedza nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności za popełnione czyny, które w osądzie Jezusa domagają się modlitwy przebiegającej i Jego ofiary krzyżowej.

### Modlitwa zawierzenia

Druga sentencja odnosząca się do Boga, którą wypowiedział Pan Jezus z wysokości krzyża, koncentruje się na modlitwie zaczerpniętej z Psalmu 22 (21). Ewangelista Marek zapisał te słowa Jezusa w formie: „Eloi, Eloi, lema sabachthani” (Mk 15, 34), natomiast Mateusz w formie: „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27, 46), które od razu obydwaj tłumaczą: ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; (Mk)<sup>5</sup> i θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες (Mt). Ani w jednym, ani w drugim przypadku wersja Septuaginty<sup>6</sup> nie może stanowić bezpośredniej bazy dla słów Ewangelistów, gdyż w języku greckim werset psalmu brzmi następująco: ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου (Ps 21, 2). Wersja hebrajska (BHS) zawiera zwrot: אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי. Użyty tu czasownik עָזַב rozumiemy jako „zostawić, zapomnieć, utracić”<sup>7</sup>. Także więc i wersja hebrajska nie do końca precyzyjnie jest tutaj bazą dla hagiografów Nowego Testamentu. J. Homerski<sup>8</sup> widzi tutaj połączenie zwrotu hebrajskiego („Boże mój, Boże mój”) z aramejskim („czemuś mnie opuścił”). Psalm 22 (21) jest zapisany w formie lamentacji, w której podmiot wypowiada modlitwę błagalną do Boga powodowany złem ze strony przeciwników

<sup>5</sup> Por. *Ewangelia według św. Marka*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz oprac. H. Langkammer, Poznań-Warszawa 2007, s. 348–349 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.2).

<sup>6</sup> Por. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, t. 1-2, Stuttgart 1979<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000<sup>3</sup>, s. 256.

<sup>8</sup> Por. *Ewangelia według św. Mateusza*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz oprac. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1979, s. 352 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.1).

swojego zbawienia<sup>9</sup>. Słowa tu wypowiedziane prezentują ogrom uczuć bohatera, który pomimo niebywałej męki nie traci nigdy z horyzontu obecności Boga<sup>10</sup>. Zdaniem J. Homerskiego można by odnieść na pierwszy rzut oka wrażenie, że Jezus został opuszczony przez Boga i pogrążył się w ludzkiej beznadziejności, jednakże idzie tutaj ewangelistom (Mk i Mt) nade wszystko o zaakcentowanie ogromnego dramatu sytuacji, którą przeżywa Mesjasz na krzyżu oraz Jego niezachwianej ufności wyrażonej właśnie w słowach modlitwy biblijnej – tekstem Psalmu 22 (21)<sup>11</sup>. Wydaje się, że Bóg Go jakby opuścił, ale modlący się Jezus wypowiada słowa nie do kogoś innego, ale właśnie do Ojca!

Wypada zaakcentować tu jeszcze jeden element, a mianowicie fakt, że sentencja psalmu, którą Jezus wypowiada, pochodzi z Jego pamięci. W tak dramatycznym momencie, jaki opisują Mk i Mt, Mistrz skupia swoją uwagę nie tyle na własnym cierpieniu czy na swoich wrogach, ale na Ojcu i na Jego słowie zawartym w tekście Biblii. Pamięć Jezusa służy prezentacji doskonałości, którą może osiągnąć człowiek idący za wzorem Mistrza z Nazaretu.

#### „Ostatnia” modlitwa Jezusa

Najbardziej kluczowymi słowami zdają się być te, które Jezus wypowiedział z wysokości krzyża jako ostatnie: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46), po wypowiedzeniu których, według Ewangelii Łukaszej, wyzionął ducha (τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν). Owo poprzedzone prośbą oddanie ducha w opiekę Ojca stanowi mocne zakończenie w pełni świadomego umierania Mistrza z Nazaretu. Do swego ostatniego tchnienia jest On zjednoczony z Bogiem. Poprzedzające słowa ewangelisty Łukasza zwracają uwagę na niezwykle wydarzenia, które towarzyszyły umierającemu Jezusowi. Najpierw jest to obraz ciemności (σκότος), które ogarnęły ziemię od godziny szóstej aż do

<sup>9</sup> Por. *Księga Psalmów*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy oprac. S. Łach, Poznań 1990, s. 174 (Pismo Święte Starego Testamentu, 7.2).

<sup>10</sup> Por. *Ewangelia według świętego Mateusza*. Cz. 2: Rozdziały 14–28, wstęp, przekład z oryginału, komentarz A. Paciorek, Częstochowa 2008, s. 667.

<sup>11</sup> Por. *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 352–353. Podobnie wyjaśnia to S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 274.

dziewiątej (Łk 23, 44)<sup>12</sup>. Hagiograf wspomina tutaj (w. 45) również o zaciemieniu słońca (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος) oraz o rozdarciu na pół zasłony w świątyni (ἔσχισθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον). Obydwa występujące tu czasowniki ἐκλείπω i σχίζω posiadają formę aorystu, pierwszy w imiesłowie, drugi zaś w indikatiwie. W aoryście jest również zanotowane działanie Jezusa, które stanowi wydanie z siebie głośnego okrzyku: φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ (w. 46). Obydwa działania Jezusa: wydanie donośnego krzyku i oddanie ducha w opiekę Ojca są zapisane w stronie czynnej w aoryście, pierwszy w formie imiesłowu, a drugi w indikatiwie. Mistrz z Nazaretu zdaniem H. Langkammera<sup>13</sup> wypowiada w tym momencie znów słowa Biblii, a konkretnie fragment Psalmu 31 (30), 6, w którym bohater niewinnie prześladowany przez wrogów powierza swą duszę Bogu: εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου (LXX). Trzeba zwrócić uwagę na nieco odmienną formę w wersji LXX i Łukasza. Grecki Stary Testament na czynność powierzenia duszy wybawicielowi używa formy παραθήσομαι, natomiast św. Łukasz stosuje formę παρατίθεμαι. Ewangelista używa tu czasu prezens, zaś LXX czasu futurum. To, co zatem zapowiada tekst Psalterza (przyszłość dla czasów Starego Testamentu), Jezus czyni faktem (teraz dla czasów Nowego Testamentu), oddając swego ducha w opiekę Ojca.

Zauważyliśmy, jak się wydaje, ważne przesłanie wypowiedzi Jezusa z krzyża, których celem jest Bóg Ojciec. Prośba za prześladowających Go, którzy nie są w pełni świadomi swojego działania połączona ze słowami modlitwy z Psalterza prezentują mistrzowskie zachowanie się Jezusa także w ostatnim momencie aktualnego eonu. Psalm 22 (21) i 31 (30) doskonale współbrzmia z duchem Jezusowej Ewangelii. Modlitwa słowami Pisma w momencie tak dramatycznym oraz całkowite zawierzenie w ostatnim akordzie istnienia ziemskiego stanowią Chrystusowy model życia i umierania.

<sup>12</sup> Było to pomiędzy południem a godziną piętnastą – por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań–Kraków 1999, s. 407.

<sup>13</sup> Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 114.



## Słowa Jezusa z krzyża wypowiedziane do życzliwych Mu ludzi

Drugim elementem naszych analiz uczynimy dwa teksty, w których Jezus zwraca się nie bezpośrednio do Ojca, ale do konkretnych ludzi, którzy uczynili swoim miejsce w pobliżu Jego krzyża. Warto zauważyć, że jest tutaj mowa o trzech osobach: Maryi, umiłowanym uczniu (J 19, 25–27) i skruszonym złoczyńcy (Łk 23, 43).

### Słowa nadziei dla pokutującego złoczyńcy

Tylko św. Łukasz zapisał dialog pomiędzy Jezusem i wiszącym obok złoczyńcą, który przed drugim zaświadczył o niewinności Chrystusa. Jak notuje hagiograf, jeden ze złoczyńców bluźnił (έβλασφήμηι) Jezusowi: „Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas” (οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς – Łk 23, 39). Ciekawym jest fakt, że ten człowiek, który ponosił karę ukrzyżowania, zdobywa się na złorzeczenie wobec współtowarzysza męki – Jezusa. Autor natchniony pokazuje przez to wyraźnie, że w każdym położeniu człowieka, nawet w największym dramacie, gdy Bóg jest niejako najbliżej ludzi, wolna w wyborze i decydowaniu istota ludzka jest w stanie odrzucić solidarną bliskość Pana. W cierpieniu czy w umieraniu człowiek, jak to tutaj wyraźnie widać, może być za, ale może być też przeciw Bogu, i to całkowicie świadomie i dobrowolnie. Odrzucenie współwiszącego Jezusa, który nie zrobił żadnej złej rzeczy wobec umierającego złoczyńcy, stanowi Łukaszczy paradoks wolności człowieka zamykającego się na możliwość zbawienia w Jezusie. Nas jednak interesuje nie ten złorzeczący, ale ten, który jako jedyny z ludzi otrzymał zapewnienie Mistrza, że będzie z Nim w raj. Drugi ze złoczyńców, który zdobył się na sprawiedliwość, uznał słuszność ponoszonego przez siebie wyroku. Wypowiada on słowa kontrujujące bluźnierstwo wobec Jezusa. Ganiąc współwiszącego łotra, prosi Jezusa: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου – Łk 23,42). Obydwa czasowniki: μιμνήσκομαι i ἔρχομαι zapisane są w aoryście, pierwszy w stronie pasywnej, drugi – aktywnej. Słysząc tutaj zatem błaganie umierającego złoczyńcy o zapamiętanie go przez Jezusa, gdy Ten wejdzie do swego królestwa. Na te słowa Chrystus reaguje natychmiast, prowadząc tylko z nim jednym w całej scenie ukrzyżowania dialog:

„Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ – Łk 23,43). Interesującym jest tu termin σήμερον („dziś”), który należy do tak zwanych terminów węzłowych dla św. Łukasza<sup>14</sup>. Dyskusja na jego temat dotyczy problemu, do czego się odnosi: czy to „dzisiejszego” wypowiedzenia się Jezusa (zaprawdę mówię ci dzisiaj), czy też do jego obecności w raju (dzisiaj będziesz ze Mną w raju). Biorąc pod uwagę wszystkie miejsca, w których św. Łukasz używa terminu σήμερον (Łk 2, 11; 4, 21; 5, 26; 12, 28; 13, 32, 33; 19, 5, 9; 22, 34, 61; 23, 43; Dz 4, 9; 13, 33; 19, 40; 20, 26; 22, 3; 24, 21; 26, 2, 29; 27, 33), trzeba przyjąć, że zawsze chodzi o fakt, który dokonuje się w aktualnym dniu – dziś. Zatem rozumienie powyższego zdania odnosić się powinno do „dzisiejszego” wejścia pokutującego złoczyńcy do królestwa Jezusa. Ważną analizę owego czasu zbawienia przybliżył H. Langkammer<sup>15</sup>, który nawiązując do postaci św. Szczepana, wyjaśnia możliwość wejścia do szczęścia oglądania Boga zaraz po śmierci. Tylko z tym człowiekiem, który zwraca się z wysokości własnego krzyża do współcierpiącego z nim Jezusa, prowadzi On rozmowę, gwarantując mu zbawienie. To zdanie jest zatem szczególnie ważne w całości siedmiu wypowiedzi Jezusa z krzyża.

#### Słowa do najukochańszych osób

Na szczególną uwagę zasługują dwie wypowiedzi, które Jezus kieruje do ludzi Mu najbliższych: Matki oraz umiłowanego ucznia. Cała ta scena opisana jest przez naocznego świadka św. Jana. Rozumienie o. H. Langkammera<sup>16</sup>, który wyjaśnia ten obraz, idzie po linii interpretacji mesjańskiej. Jan wymienia najpierw stojące pod krzyżem (παρὰ τῷ σταυρῷ) trzy kobiety: „Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (w. 25). Wszystkie one tutaj stoją, co hagiograf oddaje w trybie plusquamperfektum (εἰστήκεισαν), który

<sup>14</sup> Zob. S. Włodarczyk, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie: semeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989. Termin ten pojawia się 11 razy w Ewangelii Łukasza i 9 razy w Dziejach Apostolskich na łączną liczbę 41 wystąpień w Nowym Testamencie – por. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, s. 140.

<sup>15</sup> Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 109.

ma znaczenie trwania w przeszłości<sup>17</sup>. Nie było to zatem tylko chwilowe przystąpienie przy Ukrzyżowanym, ale długotrwałe przebywanie w postawie gotowości, w oczekiwaniu na wydarzenie, co możemy zinterpretować wręcz jako towarzyszenie w drodze umierania Mistrza. Rozumienie „niewiasty” z Rdz 3 przeniesione jest tutaj na Maryję<sup>18</sup>, gdy Jezus wypowiada do Niej zwrot: „Niewiasto, oto syn Twój” (γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου – J 19, 26). Mistrz, zanim wypowiedział te słowa, zobaczył (ἰδὼν) z krzyża Matkę i umiłowanego ucznia, który stał przy Niej (παρεστῶτα). Świadomość Jezusa, choć z pewnością nieco przytępiona przez mękę i umieranie, pozostaje wystarczająco ostra w patrzeniu i ocenie dziejących się wydarzeń. Trwanie ucznia i Maryi stojących przy Jego krzyżu owocuje wyjątkowym darem. Najpierw Mistrz mówi do Maryi, a następnie zwraca się do ucznia: „Oto matka twoja” (ἴδε ἡ μήτηρ σου – J 19, 27)<sup>19</sup>. W kontekście Księgi Rodzaju, gdzie zapowiedziany jest definitywny triumf potomka niewiasty nad potomstwem węża (αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν – Rdz 3, 15), widać lepiej znaczenie teologiczne tej sceny, którą maluje naoczny świadek. Maryja jako matka Jezusa ma swój osobisty udział także w Jego triumfie nad grzechem i szatanem, który dokonuje się na krzyżu<sup>20</sup>. Inną ważną myślą teologiczną zauważoną przez o. H. Langkammera<sup>21</sup> jest fakt, że Jezus daje najpierw Maryi Jana za syna, a następnie mówi, że Maryja jest dla niego matką. Wynika stąd, że dar Maryi jako matki jest bardziej istotny niż sama doczesna troska ucznia o nią. Wychowując Jezusa, który właśnie w tym momencie na krzyżu dokonuje odkupienia ludzkości, może Ona uformować Jana – nowego syna – na podobnego triumfatora. Może to zrobić także z każdym, który jak Jan stanie razem z nią przy krzyżu Chrystusa. Ów rys macierzyńskiej miłości, która przenika serce Maryi, ma swoje doskonałe echo w umiłowaniu człowieka przez

<sup>17</sup> Por. *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, oprac. A. Paciorek, Kielce 2001, s. 91–92 (Studia Biblica, 2).

<sup>18</sup> Por. J. Kudasiewicz, „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19, 26b), [w:] *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 205–213.

<sup>19</sup> Por. *Ewangelia według świętego Jana*. Cz. 2: Rozdz. 13–21, wstęp, przekład z oryginału, komentarz S. Mędała, Częstochowa 2010, s. 245.

<sup>20</sup> Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 110.

Jej Syna. Jak finalizuje Ewangelista: „i od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (καὶ ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητῆς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια – J 19, 27). Wzięcie (λαμβάνω) Maryi do swoich spraw (εἰς τὰ ἴδια) obejmuje wszystko, czym żyje Jan. Od tej pory nie będzie już samotny, ale nierozdzielnie zjednoczony z Matką Jezusa. Tutaj także św. Jan stosuje czas aorystu, który jako nieoznaczony objąć może wszystkie wydarzenia dokonujące się w czasie i przestrzeni jego życia.

Zauważyliśmy w tych dwóch miejscach Ewangelii Łukasza i Jana, że Jezus kieruje swoje słowa do tych ludzi, którzy są z Nim solidarni w cierpieniu. Nie wypowiada On żadnego słowa do wrogów i szyderców: ani do złorzeczącego Mu łotra, ani do przełożonych i tłumu, którzy Mu bluźnili. Jest to jakaś tajemnica słowa Pana, które choć wypowiedziane w sposób czytelny dla wszystkich, znajduje swoje echo w sercach kochających Mistrza. Współczujący Jezusowi złoczyńca zyskuje zapewnienie zbawienia, zaś Maryja i Jan otrzymują zadanie wzajemnej relacji synowsko-macierzyńskiej. Nie wypowiadają oni jednak żadnego słowa do Ukrzyżowanego, jedynie przyjmują Jego polecenie i je wypełniają.

### Autodeklaracje Jezusa na krzyżu

Mamy jeszcze dwa wyrazy, w których Mistrz nie zwraca się ani do Boga Ojca, ani do bliskich Mu ludzi, są to słowa wypowiedziane w sposób niejako obwieszczeniowy, nie wymagający zatem niczyjogo potwierdzenia. Znajdują się one w Ewangelii według św. Jana 19, 28 i 30. Scena, która zawiera te dwa słowa Jezusa, rozciąga się pomiędzy aktem darowania Janowi Matki a Jego śmiercią. Hagiograf wprowadza tu nową myśl terminem: „potem” (μετὰ τοῦτο – J 19, 28), a kończy opisem śmierci Jezusa: „I skłoniwszy głowę oddał ducha” (καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – J 19, 30).

### Świadomość zrealizowania misji

Po obdarowaniu Maryi i Jana relacją synowsko-matczyną do Jezusowej jaźni dociera fakt, że finalizuje się Jego zbawcze dzieło, które wykonał, przychodząc na świat (por. J 1, 11). Autor natchniony mówi tu o świadomości Ukrzyżowanego oraz Jego posłuszeństwie Pismu: „Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł:

«pragne»” (Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ – J 19, 28)<sup>22</sup>. Obydwa terminy: οἶδα i τελέω występują w perfektrum i odnoszą się do Jezusowej wiedzy, którą aktualnie (na krzyżu) posiada, a która odnosi się do dopełnionego do końca Jego dzieła. Czasownik οἶδα należy do ulubionych słów św. Jana<sup>23</sup>, które pojawia się w J 6, 61. 64; 11, 42; 13, 1. 3. 11. 18; 18, 4 w odniesieniu do Jego świadomości. Ważne jest tutaj połączenie przez autora natchnionego zagadnienia Jezusowego poznania, które opiera się na wypełnianiu tego, co napisane jest w Piśmie (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή). Kluczowym jest tutaj także czasownik τελειώω, który wypowiada Jezus w Ewangelii św. Jana w węzłowych momentach: w rozmowie z Samarytanką (J 4, 34), w auto-świadczeniu (J 5, 36), w modlitwie arcykapłańskiej (J 17, 4. 23) oraz właśnie na krzyżu (J 19, 28). Termin ten oznacza wypełnienie, dopełnienie i uczynienie doskonałym<sup>24</sup>.

Piąte według tradycyjnej kolejności słowo Chrystusa z krzyża: „pragne” (διψῶ – J 19, 28) oznacza zasadniczo naturalne pragnienie człowieka, który chce się napić<sup>25</sup>. Można jednak mówić tutaj o potrzebie czegoś więcej, zwłaszcza gdy patrzymy na całość wypowiedzi ewangelisty, który mówi o konieczności zrealizowania słów Pisma (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή). Jezus zatem może odczuwać z jednej strony pragnienie napicia się, ale także i wymóg realizowania słów Bożych zawartych w natchnionych tekstach. Zdaniem H. Langkammera stwierdzenie ewangelisty ma wydźwięk me-sjański i jest nawiązaniem do tekstu Psalmu 2 („Gardło moje wyschło jak skorupa, język mój przywarł do podniebienia, w proch śmierci mnie obróciłeś”)<sup>26</sup>. Żołnierze oraz św. Jan słyszeli to stwierdzenie Jezusa, ci pierwsi podali Mu na gąbce nieco octu: „Stało tam naczynie pełne octu. Nałożono więc na hizop gąbkę pełną octu i do ust Mu podano” (σκευὸς ἔκειτο ὄξους μεστόν· σπόγγον οὖν μεστόν τοῦ ὄξους ὑσώπω περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι – w. 29), zaś umiłowany uczeń zanotował

<sup>22</sup> Por. *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>23</sup> Por. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, dz. cyt., s. 91.

<sup>24</sup> Por. H. Hübner, *τελειώω*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, t. 3, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983, k. 825–828.

<sup>25</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik greck-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 141.

<sup>26</sup> Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 112.

we własnej pamięci, a następnie w tekście natchnionym tę wypowiedź Mistrza z krzyża. Prośba o napój w przypadku Jezusa, który umiera na krzyżu, nie spotyka się z realizacją ze strony człowieka w postaci czynków miłosierdzia: „byłem spragniony, a daliście mi pić” (Mt 25, 35), ale z zadaniem dodatkowego cierpienia w postaci gorzkiego napoju: „gdy byłem spragniony, poili mnie octem” (Ps 69 [68], 22). Owo dodatkowe cierpienie, którego doświadczył Chrystus, gdy skosztował gorzkiego napoju, także stanowi wypełnienie się słów psalmów. Dokładnie to, co zostało zapowiedziane, wypełnia się w dziele zbawczym Jezusa.

Wypowiedź podsumowująca wykonane dzieło

Ostatnim z analizowanych słów Jezusa jest wypowiedź: „Wykonało się” (τετέλεσται – J 19, 30)<sup>27</sup>. Jest to dokładne powtórzenie wyrazu, który analizowany był nieco wyżej (w. 28). Widzimy zatem pewnego rodzaju zabieg literacki autora natchnionego, który stosując inkluzję, przybliży czytelnikowi obraz wypełniania przez Jezusa planu zbawienia realizowanego z całkowitą świadomością (οἶδα).

Koniec życia Jezusa zobrazowany jest przez św. Jana w formie czterech czynności połączonych jedną wypowiedzią. Chrystus przyjmuje (πιје) nieco octu (ἔλαβεν τὸ ὄξος), mówi ostatnie stwierdzenie (Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται) i skłaniając głowę (κλίνας τὴν κεφαλὴν), oddaje ducha (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Trzy z tych działań (λαμβάνω, λέγω i παραδίδωμι) zapisane są w trybie indyktywu czasu aorystu w stronie aktywnej, co oznacza świadomy i zamierzony gest Mistrza, który także z wysokości krzyża wypełnia dokładnie to, co powinien. Skłonienie głowy (κλίνω) również jest zapisane w aoryście, ale w formie imiesłowu, który dodaje nieco dramatyzmu opisowi, gdyż łączy się on nierozdzielnie ze śmiercią Jezusa – oddaniem ducha. Jeden tylko czasownik posiada formę indyktywu czasu perfektum w stronie pasywnej – to właśnie ostatnie słowo Chrystusa: τετέλεσται – „wykonało się” (J 19, 30). Termin ten oznacza całościowe dopełnienie dzieła zbawienia, którego skutki będą trwałe już na zawsze. Interesujące jest użycie czasów w tym zdaniu: cztery czynności zapisane w aoryście obejmują stojącą w centrum wypowiedź

<sup>27</sup> Por. *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 248.

Mistrza w perfektum (ἔλαβεν – aoryst; εἶπεν – aoryst; τετέλεσται – perfektum; κλίνας – aoryst; παρέδωκεν – aoryst).

Dwie wypowiedzi Chrystusa z krzyża, które obejmują ostatnie Janowe przesłanie umierającego Mistrza, skupiają się na Jego świadomości oraz wykonywanym dziele zbawienia. Jezus zdaje sobie sprawę z tego, co się z Nim dokonuje, i podejmuje ostatnie czynności w celu wypełnienia słów Pisma. Posłuszeństwo dziełu zbawienia, które Jezus zapoczątkował przez swoje wcielenie, teraz nabiera kształtów doskonałych, gdy umierający Zbawiciel doprowadza wszystko do końca. Pragnienie (διψῶ) oraz wypełnienie (τετέλεσται) stanowią swoisty hymn uwielbienia za dokonane dzieło.

## Wnioski

Jak można zauważyć, świadomość Jezusa, której dotknęliśmy, analizując Jego ostatnie słowa z krzyża, ogniskowała się wokół Ojca, ludzi, którzy znajdowali się w pobliżu, oraz wokół Jego własnej osoby (samoświadomość). Trzy zdania modlitwy wypowiedziane do Boga mówią czytelnikowi Ewangelii najpierw, że Jezus prosi Ojca o miłosierdzie dla ludzi, następnie że zwraca się do Niego w formie błagalnego psalmu, pokonując barierę pozornego opuszczenia, a wreszcie że w Jego opiekę oddaje na koniec swą duszę.

Słowa do dobrych ludzi, którzy znajdują się w pobliżu krzyża, to nade wszystko zapewnienie skruszonemu złoczyńcy, że osiągnie rychło udział w Jezusowym królestwie, ale także zwroty w stronę Matki i Jana, którzy mają nawzajem wejść w relacje macierzyńsko-synowskie. Relacja rodzinna musi zatem być realizowana w aktualnym eonie przez ludzi, którzy są bliscy Jezusowi.

Dwa zwroty: „pragnę” oraz „wykonało się” zasadniczo nie są zorientowane do żadnego podmiotu dialogu – ani do Boga, ani do ludzi stojących przy krzyżu. Nazwane zostały tutaj autodeklaracjami Jezusa, który je wypowiedział w sposób ogólny, niejako do samego siebie. Owa relacja Mistrza do siebie, którą tutaj możemy zrozumieć, zawiera także ważne przesłanie teologiczne. Człowiek zbliżający się do granicy doczesności musi odpowiedzieć samemu sobie na pytanie o zrealizowanie planów zbawienia dotyczących jego własnej osoby.

Siedem zdań Jezusa z krzyża stanowić zatem może wyjątkową lekcję wcielania słów Ewangelii w codzienność ucznia Chrystusa.

Kraków

KS. BOGDAN ZBROJA

## Słowa kluczowe

Jezus, słowa z krzyża, śmierć, krzyż

## Summary

### Theology of Jesus' words from the cross

The article presents a theological message of the last words that Jesus spoke from the height of the cross. Layout content is conveyed in three kinds of Christ's relations: the words addressed to God the Father; the words addressed to the good people standing by the cross; the so-called declarations that the Master had spoken to anyone but uttered them in general.

All these words speak of the Master's love. They express His full awareness of what is being done and of His decision voluntarily taken. Above all, it is revealed in the Lord's statements His obedience to the will of God expressed in the inspired words of the Holy Scriptures. Jesus fulfills all the prophecies of the Old Testament by pronounced words and accomplished works that will become content of the New Testament.

## Keywords

Jesus, words from the cross, death, cross



FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC

## Rola krzyża w zbawczym dziele Boga w teologii św. Pawła

Św. Paweł pisał swe listy jako świadek Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego, wykazując w nich, że jest On oczekiwanym od wieków i zapowiadającym przez proroków Mesjaszem, który dokonał zbawienia przez wydanie siebie w ofierze, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie (por. Ga 1, 4; 2, 20). Ze względu na doniosłość tych prawd zbawczych ewangelia głoszona przez apostoła narodów „została zdominowana przez Ewangelię krzyża i zmartwychwstania”<sup>1</sup>. Szczegółowe omówienie całej soteriologii św. Pawła wymagałoby bardzo obszernego opracowania. Z tej przyczyny w tym artykule chcemy jedynie dokonać głębszej analizy kilku tekstów, w których Apostoł pisze na temat ofiary krzyżowej Chrystusa i jej roli w zbawczym dziele.

### Chrystus ukrzyżowany wyrazem miłości, mocy i mądrości Bożej

W 1 Kor 15, 3–8 św. Paweł przekazuje *credo* Kościoła pierwotnego, zgodnie z którym istotą ziemskiego posłannictwa Chrystusa było wypełnienie Pism, wydanie siebie na śmierć krzyżową „za nasze grzechy”, zmartwychwstanie i ukazanie się swym uczniom. W Ga 2, 20 natomiast wyznaje, iż jego obecne życie jest życiem wiary w Tego, który umiłował go i samego siebie wydał za niego (podobnie też jest w Ef 5, 2). Gdy roz-

---

<sup>1</sup> H. Witczyk, *Pawłowa ewangelia o Chrystusie Panu odejściem od Jezusowej ewangelii o królestwie Bożym?*, [w:] *Orędzie Pawłowe – aktualne jeszcze dzisiaj? Poznać, aby iść śladem nauki, sposobu życia*, red. M. Bednarz, P. Łabuda, Tarnów 2009, s. 83.

poznał, że prześladowany przez niego Jezus jest Synem Bożym oraz że również jego otacza swą miłością, odtąd dalsze swe życie oddał na służbę swemu Zbawicielowi i Panu<sup>2</sup>. Co więcej, wewnętrznie czuł się zespólny z Chrystusem ukrzyżowanym (por. Ga 2, 19) i usiłował naśladować Go duchowo, pozwalając Mu, by w nim i przez niego objawiał światu miłość Boga<sup>3</sup>. W Ga 2, 19–20 Paweł przedstawia też miłość Chrystusa jako istotną cechę Jego natury, używając zaś imiesłowu w aoryście: *agapēsantos* („ten, który umiłował”), sugeruje, że ta miłość wyraziła się w konkretnym, historycznym wydaniu siebie w ofierze. Czynem tym Zbawiciel przeciwstawił się ciężącemu na ludzkości prawu grzechu i zniszczył jego moc. Ponieważ grzech ze swej istoty jest dobrowolnym oddaniem się złym żądom, Chrystus z miłości oddał się na śmierć, by wyzwolić człowieka spod tej władzy kierującej go ku śmierci wiecznej<sup>4</sup>.

Myśl tę apostoł narodów jeszcze bardziej pogłębia w Liście do Rzymian, gdzie wyraźnie stwierdza: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Jedynym motywem ofiary zbawczej, którą z woli Ojca złożył z siebie Syn Boży, jest miłość, której bezmiaru nie jest w stanie pojąć umysł ludzki. Jeżeli bowiem nawet ofiarowanie swego życia za przyjaciela oznacza heroizm i doskonałą miłość (por. Rz 5, 7; J 15, 13), to śmierć za grzesznika i bezbożnika wyraża taką miłość, do jakiej jest zdolny tylko Bóg. Wyraża się ona w tym, że Stwórca zawsze pragnie dobra swego stworzenia, a ponieważ ono buntuje się przeciwko Niemu (zob. Rz 1, 21–2, 24), On sam bez żadnych zasług człowieka wychodzi z inicjatywą zbawczą, a Jego miłość jest tak wielka, że „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32)<sup>5</sup>. Z czysto ludzkiego punktu widzenia można wręcz powiedzieć, że w krzyżu Bóg objawia miłość całkowicie paradoksalną i nielogiczną<sup>6</sup>, miłość, której nie może zgasić żadne przestępstwo człowieka. Z lektury najstarszych tradycji starote-

<sup>2</sup> Por. J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, s. 117.

<sup>3</sup> E. de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1988, s. 136.

<sup>4</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 94.

<sup>5</sup> Por. J. Harasim, *Ewangelia św. Pawła*, „Studia Teologiczne” 4 (1986), s. 11.

<sup>6</sup> Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001<sup>2</sup>, s. 225.

stamentowych można wyciągnąć wniosek, że krzyż nie był zamysłem Boga od początku. Jego zamiarem było, by ludzkość przyjęła Mesjasza i Jego naukę. Kiedy jednak przewidział Jego odrzucenie, wówczas Jego cierpienie i śmierć na krzyżu uczynił narzędziem zwycięstwa nad złem. Tym sposobem też krzyż stał się punktem kulminacyjnym objawienia się Boga w Jego Synu, bez krzyża bowiem nie poznalibyśmy ogromu Bożej miłości względem nas. Z tej właśnie przyczyny krzyż jest najbardziej wymownym dowodem i probierzem tego, że Bóg ze swej natury jest miłością<sup>7</sup> (co na swój sposób uzasadnia też 1 J 4, 10–11. 16).

Kontemplując to objawienie niepojętej miłości Boga w ofercie Jego Syna, św. Paweł oświadcza zdecydowanie w Ga 6, 14, przeciwstawiając się tym, którzy zmuszali chrześcijan do obrzezania: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Także w kilku innych miejscach swych listów uświadamia swym adresatom, że nikt nie ma żadnych podstaw ku temu, by się chełpić z powodu swej godności lub własnych czynów (zob. 1 Kor 1, 27–29; 4, 7; Ef 2, 9), lecz jedyną przyczyną chluby wierzących jest Bóg i otrzymane od Niego dary łaski (zob. Rz 5, 2. 11; 1 Kor 1, 31; Flp 3, 3). Czytając jednak to zdanie z Ga 6, 14, należy być świadomym tego, że dla człowieka starożytnego chlubienie się krzyżem było czymś absurdalnym i pozbawionym rozsądku. W starożytności krzyż był okrutnym i wymyślnym narzędziem śmierci dla kryminalistów i buntowników podłego urodzenia (barbarzyńców i niewolników)<sup>8</sup>. Przy stosowaniu tej kary chodziło nie tylko o śmierć powolną i bolesną, ale też poniżającą. Śmierć na krzyżu oznaczała fizyczne i społeczne wykluczenie z życia, czego wyrazem był bardzo rygorystyczny przepis, zgodnie z którym ukrzyżowanemu nie przysługiwało godziwe pogrzebanie, a jeśli nawet w wyjątkowych okolicznościach udzielano mu tej łaski, to mógł być zło-

<sup>7</sup> Por. C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh-New York 2001, s. 265; W. Rakocy, *Boża sprawiedliwość objawiająca się w dziele zbawienia człowieka przez krzyż*, „*Verbum Vitae*” 1 (2002), s. 159–160.

<sup>8</sup> Szerzej na temat podejścia starożytnych ludzi do krzyża zob. M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“*, [w:] *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, hrsg. von J. Friedrich [i in.], Tübingen-Göttingen 1976, s. 125–184; H. Merklein, *Das paulinische Paradox des Kreuzes*, [w:] tenże, *Studien zu Jesus und Paulus*, t. 2, Tübingen 1998, s. 286–288; D. W. Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Grand Rapids 2010.

żony jedynie w grobie bezimiennym. Apostoł narodów znał ten gorszący aspekt krzyża jako narzędzia najbardziej haniebnego śmierci przeznaczony dla największych złoczyńców. Pisząc do Koryntian, przyznaje, że Chrystus ukrzyżowany „jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23). Z powodu odrażającego charakteru krzyżowania skazańców prawo żydowskie nie przewidywało tej kary. Jeśli zaś chodzi o świat pogański, jego podejście do krzyża najlepiej wyraża wypowiedź Cicerona z 63 roku przed Chrystusem zawarta *W obronie C. Rabiriusa*: „Sam wyraz «krzyż» powinien być daleko nie tylko od ciała obywatela rzymskiego, ale także od jego myśli, oczu i uszu. Bo nie tylko stosowanie tej kary śmierci, ale nawet napomknienie o niej niegodne jest obywatela rzymskiego i człowieka wolnego”<sup>9</sup>.

Mimo tak gorszącego charakteru krzyża i choć Jezus, gdy został zawieszony na krzyżu, był przedmiotem wielu dotkliwych kpini i wyszydzenia przez swych rodaków (por. Mt 27, 39–44 i par.), św. Paweł zdecydowanie oświadcza, iż jego głównym zadaniem jest głoszenie krzyża (por. 1 Kor 1, 17–18), a nawet z wielką dumą przyznaje się do Chrystusa ukrzyżowanego, wie bowiem, że w gruncie rzeczy On sam zechciał unżyć siebie i ogołocić z należnej Mu chwały Bożej, a następnie został przez Ojca wywyższony „nad wszystko”, co elokwentnie opiewa starochrześcijański hymn zacytowany w Flp 2, 6–11. Co więcej, właśnie ofiara na krzyżu i zmartwychwstanie przyniosły ludzkości życie nowe, wolne od przekleństwa, które na świat ściągnął grzech (por. Ga 3, 13), oraz wyzwolone spod władzy grzechu i śmierci wiecznej (por. Ga 2, 19–20)<sup>10</sup>.

W 1 Kor 1, 18 apostoł narodów oświadcza, iż głoszona przez niego nauka o krzyżu „głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia”, a kilka wersetów dalej dodaje, że Chrystus ukrzyżowany jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (w. 24). W tekście tym usiłuje ukazać wzniosłość ofiary krzyżowej, przy czym w swych wywodach dostosowuje się do mentalności swych adresatów. W 1 Kor 1, 17–25 przeciwstawia najpierw naukę krzyża (*ho logos tou staurou*) mądrości słowa (*sofia logou*). Wśród narodów starożytnych Grecy słynęły z umiłowania mądrości, które z biegiem czasu uzyskało

<sup>9</sup> Tekst polski za: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991<sup>2</sup>, s. 175.

<sup>10</sup> Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2000, s. 145.

techniczną nazwę filozofii (*fileō* – „kocham”; *sofia* – „mądrość”, „wiedza”, „nauka”). Uważali przy tym, że ludzki rozum jest w stanie wyjaśnić wszystkie tajemnice wszechświata, a nawet może być wyznacznikiem wszelkich norm moralnych i kryterium prawdy. Użyte przez Pawła wyrażenie „mądrość słowa” może oznaczać jakiś system myślowy, teorię o charakterze spekulatywnym bądź też wykład błyskotliwy, który niekiedy był pusty i bez treści<sup>11</sup>. Kiedy św. Paweł ustosunkowuje się negatywnie do ludzkiej mądrości, nie sugeruje, że Bóg, dając człowiekowi rozum, zarazem nie pozwala na korzystanie z tego daru. Wskazuje raczej na to, że „korzystanie z niego w zarożumiały, manipulacyjny i egoistyczny sposób sprzeciwia się zamiarom Bożym”<sup>12</sup>.

Tej właśnie mądrości ludzkiej Paweł przeciwstawia naukę o krzyżu Chrystusa, która jest wyrazem niepojętej dla człowieka mądrości Bożej. Już przez proroka Izajasza Bóg mówił: „myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami” (Iz 55, 8). Do tej prawdy Paweł nawiązuje w Rz 11, 33–36, gdzie sławi głębokość „bogactw, mądrości i wiedzy Boga”, jak też w 1 Kor 2, 7–8, gdzie z kolei pisze, że mądrość Boża jest dla ludzi tajemnicą, „której nie pojął żaden z władców tego świata; gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowałiby Pana chwały”. Ludzie odrzucili Bożą mądrość, okazując tym samym wrogość wobec samego Boga, a najbardziej drastycznym wyrazem takiej postawy było ukrzyżowanie Jezusa, który okazał się Panem chwały. Jednakże mądrość Boga polega na tym, że ten radykalny akt sprzeciwu wobec Jego Syna i Jego śmierć zdołał włączyć w swe plany zbawcze. Dzięki temu też Jego myśli i zamiary, które do tej pory tylko częściowo były objawiane przez proroków i wydarzenia historyczne, zostały najpełniej odsłonięte w nauczaniu, męce i śmierci Syna Bożego. Odtąd tylko ten może zgłębić tajemnice Bożego objawienia oraz zbawczych planów Bożych, kto jest otwarty na przyjęcie nauki o krzyżu i kto jest zdolny poznać w Chrystusie ukrzy-

<sup>11</sup> Por. J. Czernski, *Słowo o krzyżu antytezą mądrości świata. Analiza lingwistyczno-egzegetyczna 1 Kor 1, 18–25*, [w:] *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś. Księga pamiątkowa dedykowana ks. doktorowi Piotrowi Kosmolowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 40-lecia pracy dydaktycznej*, red. P. Morciniec, Opole 2005, s. 20; tenże, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 139.

<sup>12</sup> J. Załęski, *Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1 Kor 1 18–25*, „Słowo Krzyża” 2 (2008), s. 102–103.

żowanym Zbawiciela świata<sup>13</sup>. Jezus Chrystus zatem „stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1, 30), ponieważ w swej istocie jest wprowadzeniem w czyn woli Boga, który pragnie uczynić ludzi sprawiedliwymi i świętymi, czyli w pełni włączonymi w Jego dzieło zbawcze<sup>14</sup>.

Krzyż Chrystusa i Chrystus ukrzyżowany jest mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 18. 24), której nie da się zrozumieć i wytłumaczyć zwyczajną, ludzką logiką. Największy zaś paradoks polega na tym, że krzyż będący przedmiotem pogardy i narzędziem największego poniżenia stał się przyczyną wywyższenia Chrystusa do chwały Ojca (por. Flp 2, 8), przez co też ujawnił ukrytą w nim siłę. To, że właśnie w nim ujawnia się zbawcza moc i mądrość, wynika tylko i wyłącznie stąd, iż sam Bóg w swej wolności uczynił Tego, który został odrzucony, Zbawicielem, a tych, którzy w swej niewierze Go odrzucili, doprowadza do wiary<sup>15</sup>. W krzyżu ujawnia się moc zbawcza nie dlatego, że jest on drzewem hańby, ale ponieważ w nim i przez niego działa sam Bóg, który wybrał go jako najbardziej wymowny znak swej miłości do grzesznego człowieka. Źródłem jego mocy jest zatem moc samego Boga i Jego Syna Jezusa Chrystusa<sup>16</sup>.

### Krzyż narzędziem wyzwolenia z przekleństwa grzechu (Ga 3, 13)

Jak zostało wyżej powiedziane, krzyż stał się istotnym narzędziem w zbawczym dziele Boga właśnie z powodu swego hańbiącego piętna. Św. Paweł dokonuje refleksji nad tą prawdą w Ga 3, 10–14, gdzie wcho-

<sup>13</sup> Por. C. Dotolo, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, Milano 2002, s. 72–73. Szerzej na ten temat zob. J. Triebel, *Die im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes: 1. Korinther 2, 7*, „Theologische Beiträge” 31 (2000), s. 225–228; M. Konradt, *Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 94 (2003), s. 181–214.

<sup>14</sup> Tak tekst 1 Kor 1, 30 wyjaśnia J. Lévêque, *Sagesse et dessin de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique” 129 (2007), s. 201; zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału Komentarz*, Częstochowa 2009, s. 154 (Nowy Komentarz Biblijny, 7).

<sup>15</sup> Por. H.-C. Kammler, *Kreuz und Weisheit: eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1, 10–3, 4*, Tübingen 2003, s. 117.

<sup>16</sup> Zob. R. F. Collins, D. J. Harrington, *First Corinthians*, Collegeville 1999, s. 102.

dzi w polemikę z Żydami, którzy podważali jego autorytet apostołski oraz wiarygodność głoszonej przez niego ewangelii, a także usiłowali nakłonić chrześcijan do przyjęcia obrzezania i przestrzegania Prawa Mojżeszowego<sup>17</sup>. Rabini żydowscy nauczali, że wystarczy literalnie wypełnić przepisy Prawa, by otrzymać nagrodę od Boga. Uważali tym samym, że zbawienie płynie z zachowania przykazań<sup>18</sup>. Sprzeciwiając się ich twierdzeniom, Paweł najpierw wskazuje na bardzo kruchy grunt ich przekonań. Przypomina mianowicie, że w Pwt 27, 26 jest zapis: „Przeklęty każdy, kto nie trzyma się wiernie nakazów tego Prawa i nie wypełnia ich” (Ga 3, 10b). Godne uwagi jest to, że cytuje ten fragment, całkowicie zmieniając jego intencję. Zawarte w Pwt 28, 15–68 przekleństwa odnosiły się do tych, którzy nie wypełniali Prawa, i miały na celu zachęcić do wierności przykazaniom. Apostoł natomiast posługuje się tym tekstem w stosunku do tych, którzy spełniali uczynki zgodne z Prawem i innych do nich nakłaniali<sup>19</sup>, dając do zrozumienia, że nikt nie jest w stanie zachować wszystkich bez wyjątku przepisów Prawa. Z takiego stanu rzeczy wyciąga wniosek, że „na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo” (Ga 3, 10a). Ci zatem, którzy pokładali nadzieję w Prawie i traktowali je jako źródło zbawienia, znaleźli się w stanie przekleństwa, w sytuacji bez nadziei na otrzymanie od Boga daru życia (por. Ga 3, 12). W gruncie rzeczy bowiem Prawo albo coś nakazywało, albo czegoś zabraniało, ale nie dawało żadnych uzdolnień do wypełniania stawianych przez nie wymagań<sup>20</sup>.

Apostoł narodów nie krytykuje samego Prawa. Jest świadomy tego, że ono pochodzi od Boga i dlatego jest święte. Uznaje też, że wszystkie zawarte w nim przykazania są święte, sprawiedliwe i dobre (por. Rz 7, 12). Zdecydowanie jednak podważa przekonanie, że zbawienie można otrzymać przez samo wykonywanie uczynków zgodnych z Prawem. Wykazuje, że jedynym Zbawicielem jest Jezus Chrystus. On właśnie swą

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat pisze W. Rakocy, *Antypawłowa opozycja w Liście do Galatów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 44 (1997) nr 1, s. 117–127.

<sup>18</sup> Podstawą takiego przekonania może być np. Kpł 18, 5, gdzie po nakazie: „Będziecie przestrzegać moich ustaw i moich wyroków” jest dodana obietnica: „Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim”; zob. J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, dz. cyt., s. 141.

<sup>19</sup> Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 84.

<sup>20</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, dz. cyt., s. 111.

ofiara na krzyżu przyniósł nadzieję tym, którzy się znaleźli w stanie przekleństwa ciążącego na ludzkości z powodu grzechu. W innym bowiem miejscu Księgi Powtórzonego Prawa jest orzeczenie: „Przeklęty przez Boga jest każdy, którego powieszono na drzewie” (Pwt 21, 23). Ściśle rzecz biorąc, tekst ten nie odnosi się do ukrzyżowania. Chodzi w nim o przestępcę, który zasługiwał na karę śmierci, został stracony, a następnie powieszony na drzewie w celu odstraszenia innych od popełniania podobnej zbrodni (zob. Pwt 21, 22). Paweł odwołuje się do tego tekstu tylko dlatego, że końcowy stan człowieka ukrzyżowanego oraz trupa zawieszono na drzewie jest identyczny<sup>21</sup>. Cytuje jednak ten przepis prawny w nieco skróconej postaci: „Przeklęty jest każdy, którego powieszono na drzewie” (Ga 3, 13c). Pomija słowa „przez Boga”, ponieważ nie da się ich odnieść do Chrystusa Jezusa. Syn Boży nie był przeklęty przez swego Ojca, lecz sam dobrowolnie wziął na siebie przekleństwo, zgadzając się na hańbiącą śmierć na drzewie krzyża. Paweł pisze dosłownie, że stał się „za nas przekleństwem” (*hyper hēmōn katara* – Ga 3, 13b), posługując się rzeczownikiem abstrakcyjnym „przekleństwo” (*katara*) w miejsce przymiotnika „przeklęty”<sup>22</sup> w celu wzmocnienia idei. W tekście tym nie chodzi o to, że Jezus Chrystus jako jedyny sprawiedliwy odpowiada za grzechy grzeszników lub że można było znaleźć w Nim coś grzesznego i zasługującego na przekleństwo, ale o to, że On stanął jako nasz reprezentant, wziął na siebie hańbę krzyża „za nas”, czyli zajął „nasze miejsce”, dla „naszego dobra” przyjął na siebie stan grzesznej ludzkości zasługujący na potępienie<sup>23</sup>. Pisząc „za nas”, Paweł ponadto podkreśla, że ofiara Chrystusa ma charakter uniwersalny<sup>24</sup>. On umarł nie tylko za Żydów, na których ciążyło przekleństwo wypły-

<sup>21</sup> Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 87.

<sup>22</sup> Naśladuje w tym autorów starotestamentowych, zwłaszcza Jr 24, 9; 49, 18 (LXX); Za 8, 13; por. F. Büchsel, *Ara, kataraomai, katara, epikataratos, eparatos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von G. Kittel, t. 1, Stuttgart 1957, s. 450.

<sup>23</sup> Por. H. Merklein, *Das paulinische Paradox des Kreuzes*, art. cyt., s. 293; S. Czyż, *Chrystologiczne przesłanie Ewangelii Pawłowej*, „Studia Paradyskie” 17–18 (2007–2008), s. 40; A. Paciorek, *Znaczenie śmierci Jezusa w myśli św. Pawła*, [w:] *Orędzie Pawłowe – aktualne jeszcze dzisiaj*, dz. cyt., s. 92–96.

<sup>24</sup> Obszerną refleksję na ten temat zawiera artykuł: T. L. Donaldson, *The ‘curse of the Law’ and the inclusion of the Gentiles; Galatians 3, 13–14*, „New Testament Studies” 32 (1986), s. 94–112.



wające z nieprzestrzegania Prawa Mojżeszowego, ale za wszystkich grzeszników bez wyjątku.

Paweł oznajmia jako dobrą nowinę, że Chrystus, stając się za nas przekleństwem, „wykupił nas” z przekleństwa Prawa. Używa w tym miejscu czasownika *eksagoradzō*, który pochodzi z dziedziny handlowej i oznacza dosłownie „wykupić” (np. niewolnika z niewoli), uiszczając wyznaczoną przez sprzedawcę należność. Jak zauważył swego czasu S. Lyonnet, czasownik ten bardzo rzadko występuje w literaturze greckiej i wszędzie ma znaczenie czasownika prostego *agoradzō*, czyli „kupić”, „nabyć na własność”<sup>25</sup>. W Nowym Testamencie pojawia się on tylko 4 razy (Ga 3, 13; 4, 5; Ef 5, 16; Kol 4, 5) i również ma sens „kupienia”, aczkolwiek w wypowiedziach apostoła nie ma żadnych podstaw do tego, by w ogóle się zastanawiać, komu i jaką cenę uiszczył Zbawiciel, nabywając nas sobie na własność<sup>26</sup>. Czasownik ten raczej oznacza tu wyzwolenie<sup>27</sup> i może przywoływać ideę z Wj 19, 5<sup>28</sup>, gdzie Bóg po wyprowadzeniu plemion izraelskich z niewoli egipskiej oświadcza, że odtąd będą jego własnością (hebr. *s<sup>c</sup>gullāh*) pod warunkiem jednak, że będą przestrzegać Jego przymierza (ideę tę przejmuje św. Paweł w Dz 20, 28, jak też 1 P 2, 9; Ap 5, 9). Paweł więc postrzega stan ludzkości obciążonej przekleństwem grzechu jako niewolę, z której Chrystus wyzwolił przez swą ofiarę złożoną na drzewie krzyża (zob. też Ga 4, 1–6)<sup>29</sup>.

Również w tym miejscu dochodzi do głosu paradoks krzyża polegający na tym, że to właśnie przeklęty staje się źródłem błogosławieństwa, które zostało obiecane Abrahamowi (por. Rdz 12, 2–3), a teraz spływa na całą ludzkość (por. Ga 10, 14)<sup>30</sup>. Ten nieoczekiwany skutek poniżenia Jezusa

<sup>25</sup> Por. S. Lyonnet, *L'emploi paulinien de eksagoradzein au sens de «redimere» est-il attesté dans la littérature grecque?*, „Biblica” 42 (1962), s. 85–88.

<sup>26</sup> Tak uważają np. F. Büchsel, *agoradzō, eksagoradzō*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., s. 127; E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, s. 74 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6.2).

<sup>27</sup> Do takiego wniosku dochodzą np. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1974, s. 232; E. Szymanek, *List do Galatów*, dz. cyt., s. 74.

<sup>28</sup> Por. S. Lyonnet, *L'emploi paulinien de eksagoradzein*, art. cyt., s. 89.

<sup>29</sup> Por. F.-J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe*, Stuttgart 1967, s. 12 (Stuttgarter Bibelstudien, 24).

<sup>30</sup> Por. G. Barbaglio, *La legge mosaica nella Lettera ai Galati*, [w:] *La Parola di Dio cresceva (At 12, 24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, a cura di R. Fabris,

Chrystusa staje się wymownym dowodem tego, że przepisy Prawa same w sobie nie mają mocy zbawczej oraz że usprawiedliwienie nie może być dziełem ludzkim. Odtąd zbawienie otrzymuje ten, kto zawierzył Zbawicielowi i poprzez wiarę włącza się w Jego ofiarę, która wyzwala grzesznika od ciężącego na nim piętna i przenosi ze śmierci do nowego życia.

### Powszechne pojednanie jako cel ofiary krzyżowej (Ef 2, 13–16 i Kol 1, 19–20)

Dalsze pogłębienie teologicznej refleksji nad rolą krzyża w zbawczym dziele Boga znajduje się w Ef 2, 13–16 i Kol 1, 19–20. Oba te teksty należą do listów, których autorstwo Pawłowe wciąż jeszcze jest dyskutowane wśród uczonych. Na podstawie szczegółowych badań ich stylu oraz porównania treści tych listów z listami powszechnie uznawanymi za Pawłowe można jednak przyjąć, że nawet jeśli apostoł narodów nie jest bezpośrednim ich autorem, to ich redaktorzy musieli być jego uczniami i kontynuowali jego nauczanie w oparciu o jego poglądy. Godne uwagi jest jeszcze to, że listy do Efezjan i do Kolosan mają podobne słownictwo, styl, a nawet układ i treść całych bloków tekstu. Fakt ten może wskazywać na to, że u ich podłoża znajduje się jedna tradycja<sup>31</sup>. Podane wyżej fragmenty są częścią dłuższych tekstów poetyckich (Ef 2, 13–18; Kol 1, 15–20), które najprawdopodobniej są dziełem Kościoła pierwotnego i były wykonywane jako hymny w czasie liturgii. Z chwilą jednak, gdy zostały przejęte przez samego Pawła albo jego uczniów, stały się integralnym elementem jego ewangelii o zbawczym dziele Chrystusa, a tym samym ważną częścią jego teologii.

Istniejący między tymi listami związek jest też widoczny we fragmentach Kol 1, 19–20 i Ef 2, 13–16. Najbardziej znamienne w nich jest to, że autor każdego z nich uznaje krew Chrystusa przelaną na krzyżu

---

Bologna 1998, s. 405; T. L. Donaldson, *The 'curse of the Law' and the inclusion of the Gentiles*, art. cyt., s. 105–107.

<sup>31</sup> Szerzej na temat relacji między obu listami zob. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Częstochowa 2006, s. 135 (Nowy Komentarz Biblijny, 12); M. Zmuda, *Kanoniczne relacje Listu do Kolosan i Listu do Efezjan*, [w:] *Wokół uniwersalizmu Pawła Apostoła. Materiały z sesji „Młodzi pytają św. Pawła” 19 listopada 2008 r.*, red. nauk. R. Pindel, Kraków 2009, s. 59–69.

za narzędzie pojednania oraz wprowadzenia w świecie pojednania i pokoju. W bardzo związłym tekście Kol 1, 19–20 autor mówi o Chrystusie, że Bóg zechciał, „aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża”. Na pierwszy plan wyłania się tu idea pojednania, która występuje też w Kol 1, 22 i Ef 2, 16. Autor wyraża ją czasownikiem *apokatalassō*, który chyba jest jego własnym tworem, gdyż nie występuje ani w Septuagincie, ani też w greckiej literaturze pozabiblijnej. Jest on rozbudowaną formą czasownika *katallassō* występującego w Rz 5, 10; 1 Kor 7, 11; 2 Kor 5, 18–20, który oznaczał pierwotnie czynność wymiany i w sensie metaforycznym może oznaczać zamianę wrogości w przyjaźń, a więc też pojednanie pojmowane w tekstach nowotestamentowych w kategoriach społecznych i teologicznych<sup>32</sup>. W literaturze greckiej z pierwszych wieków po Chrystusie czasownik *katallassō* odnosi się głównie do zawierania pokoju po wojnie między zwaśnionymi narodami lub do naprawy stosunków między stroną pokrzywdzoną i winowajcą. Tam jednak inicjatywę pojednania musiała zawsze podjąć strona, na której ciążyła wina lub dług (podobnie jest też w 2 Mch 1, 5; 7, 33; 8, 29). W tekstach chrześcijańskich jest natomiast zupełnie inaczej, gdyż tu inicjatorem pojednania jest zawsze Bóg<sup>33</sup>. Autor Kol 1, 19 słowem *eudokēsen* („spodobało się Mu”, „zechciał”) daje do zrozumienia, że Bóg w swym Synu wypełnia dawne obietnice i w Nim podejmuje ostateczną inicjatywę pojednania ludzi ze sobą. W drugiej kolejności autor hymnu przedstawia środki i zasięg zbawczego dzieła Boga. Pierwszy środek ujmuje w słowach: „Zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia” (Kol 1, 19). W zdaniu tym największym problemem jest właściwe rozumienie terminu *to plērōma* („pełnia”). Pomijając ożywioną dyskusję egzegetów na temat jego znaczenia<sup>34</sup>,

<sup>32</sup> Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 210.

<sup>33</sup> Por. J. Kręcidło, *Pawłowa koncepcja pojednania człowieka z Bogiem w 2 Kor 5, 18–21*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 45 (2007) nr 2, s. 35.

<sup>34</sup> Różne zdania uczonych na ten temat można znaleźć w opracowaniach takich jak: J. Łach, *Tajemnica odkupienia i jej reperkusje w życiu chrześcijanina w świetle hymnu o pierwszeństwie Chrystusa (Kol 1, 15–20)*, [w:] *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter [i in.], Poznań 1997, s. 312 (Kolekcja Communio, 11); B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 208–209; Ch. Stettler, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20*, Tübingen 2000, s. 152–153.

można przyjąć wyjaśnienie podane przez B. Adamczewskiego, że słowo to zostało użyte w Kol 1, 19 w sensie ogólnym, który zakłada konkretyzację przez inny rzeczownik w dopełniaczu. Takie skonkretyzowanie jego sensu można znaleźć w Kol 2, 9, gdzie występuje wyrażenie: *pan to plērōma tēs theotētos* („cała pełnia bóstwa”). W tym kontekście określenie to oznacza duchowo-osobową obecność samego Boga, która w Chrystusie ujawniła się w całej swej pełni po Jego zmartwychwstaniu<sup>35</sup>. Z obecnością tą jest ściśle związana moc Boża, dzięki której Syn Boży zwyciężył śmierć i został wyniesiony do chwały Ojca. Ona też jest niezbędnym i skutecznym środkiem urzeczywistnienia zbawczego dzieła pojednania.

W Kol 1, 20 autor hymnu ukazuje jako narzędzie pojednania „krew Jego krzyża”. W środowisku żydowskim takie wyrażenie ma szczególną wymowę<sup>36</sup>, w krwi bowiem widziano pierwiastek życia (zob. Kpł 17, 11), którego dawcą jest Bóg. Z tego przekonania wyciągano wnioski, że krew stanowi wyłączną własność Boga i tylko Jemu może być ofiarowana. Ponieważ ten pierwiastek życia pochodzi od Boga, Żydzi uważali, że krew ma niezwykłą moc przebłagalną i oczyszczającą człowieka z win. Autor Kol 1, 20 stwierdza, że pojednanie dokonuje się poprzez wprowadzenie pokoju przez krew Chrystusa przelaną na krzyżu. Jak zauważa A. Jankowski, takie połączenie Bożego daru pokoju z krwią Chrystusa jako pośrednika nawiązuje do liturgii świątynnej, a szczególnie do Dnia Pojednania (*jôm kippur*)<sup>37</sup>. Liturgia sprawowana w tym dniu miała charakter pokutny, a jej celem było przebłaganie Boga za grzechy popełnione w ciągu roku. Żydzi wierzyli, że mocą krwi zwierząt ofiarnych, którą arcykapłan skrapiał przebłagalnię i którą nakładał na rogi ołtarza świątynnego, dokonuje się zadośćuczynienie za grzechy ludu oraz

<sup>35</sup> Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 209–210.

<sup>36</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Penna, *Il sangue nell'Antico Testamento*, [w:] *Sangue e antropologia biblica. Atti della settimana. Roma, 10-15 marzo, 1980*, a cura di F. Vattioni, Roma 1981, s. 379–401; P. Sena, *Pojęcie krwi w rozumieniu Starego Testamentu*, [w:] *Krew Nowego Przymierza. O biblijnej teologii Krwi Chrystusa*, pod red. T. Chłopickiego, Częstochowa 1999, s. 10–22.

<sup>37</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 237 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8).

oczyszczenie i uświęcenie ołtarza i świątyni (por. Kpł 16, 19. 30)<sup>38</sup>. Idąc po linii tych przekonań, autor Kol 1, 20 wyznaje, że krew Syna Bożego złożona w ofierze na krzyżu ma moc przywrócić przyjazne relacje z Bogiem, które przez grzech zostały osłabione czy też wręcz zerwane.

Po ukazaniu środków pojednania autor hymnu stwierdza (w tekście greckim na samym końcu wersetu), że swym zasięgiem ogarnia ono „i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1, 20). Zdanie to Orygenes traktował jako podstawę swej koncepcji apokatastazy, czyli radykalnego pojednania z Bogiem wszystkich bez wyjątku stworzeń. Jednakże ściśle rzecz biorąc, tekst ten przedstawia nie tyle powszechne pojednanie z Bogiem całego wszechświata (świata ludzi i aniołów), ile Boży zamiar pojednania ze sobą wszystkich stworzeń<sup>39</sup>. Autor tego zdania podobnie jak w Flp 2, 9–11 ustala ogólną zasadę pojednawczej działalności Boga, która ma rozmiary kosmiczne<sup>40</sup>. Jego wypowiedź jest swoistym wyznaniem wiary, w którym nie ma mowy o poszczególnych etapach jednania bytów ze Stwórcą. On akcentuje jedynie efekt końcowy całego procesu jednania, którym jest powszechny pokój oznaczający przeciwieństwo stanu zakłócenia i wrogości, harmonię przyszłego odnowionego wszechświata<sup>41</sup>. W tym sensie można uznać całą pieśń z Kol 1, 15–20 za hymn pochwalny na cześć zbawczego dzieła Boga dokonanego w Chrystusie<sup>42</sup>. „Kościół pierwotny, śpiewając ów hymn na terenach zagrożonych jakimś dziwnym oczekiwaniem działania różnych niebieskich mocy, otrzymuje wskazówkę, że jedynie Chrystus jest Tym, który potrafi wprowadzić we wszystkim ład i porządek”<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Por. S. Szymik, *Żydowskie święta późniejsze*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 335.

<sup>39</sup> Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 213. Różne sposoby interpretowania tej części hymnu przez egzegetów przytacza T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*, Edinburgh 1991, s. 222–224.

<sup>40</sup> Por. S. E. Porter, *Pokój, pojednanie*, [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 607.

<sup>41</sup> Por. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 81.

<sup>42</sup> Zob. Z. Kiernikowski, *Hymn pochwalny dzieła Boga w Chrystusie. Chrystus – Głowa Ciała (Kol 1, 12–23)*, [w:] *Ad sapientiam cordis. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 299–322.

<sup>43</sup> J. Łach, *Tajemnica odkupienia i jej reperkusje w życiu chrześcijanina*, art. cyt., s. 315.

Podobną do Kol 1, 19–20 myśl, lecz w literackiej formie o wiele bardziej rozbudowaną, zawiera Ef 2, 13–16. W Ef 2, 13 autor pisze, że ci, którzy niegdyś byli daleko od Boga, stali się Mu bliscy „przez krew Chrystusa”. To wyrażenie „przez krew Chrystusa” w podobnej postaci („przez Jego krew”) znajduje się też w Rz 3, 25; 5, 9; Ef 1, 7; Kol 1, 20 (zob. też 1 Kor 11, 25) i bywa nazywane przez egzegetów utartą formułą soteryjną<sup>44</sup>. Autor przywołuje w niej przymierze synajskie, które zostało zawarte w krwi zwierząt ofiarnych (por. Wj 24, 5–8). Na mocy tamtego aktu Izrael, który niegdyś też był daleko od swego Pana, stał się Jego wyłączną własnością. Jezus Chrystus, oddając siebie w ofierze, ustanawia nowe przymierze, a Jego krew jako żertwa ekspiacyjna (por. Hbr 9, 22) usuwa przeszkodę oddzielającą grzeszników od Boga<sup>45</sup>. Co więcej, staje się „naszym pokojem”. W tekstach biblijnych pokój należy do najważniejszych darów duchowych, których człowiekowi udziela Bóg nazywany wprost Bogiem pokoju (por. Sdz 6, 24). Jest synonimem dobrobytu, szczęścia, sprawiedliwości i zbawienia. Prorocy zapowiadali, że nastanie powszechnego pokoju w świecie nastąpi w czasach mesjańskich, a Mesjasza, który pojedna ze sobą zwaśnione narody, nazywali Księciem Pokoju (Iz 9, 5–6) lub wprost Pokojem (Mi 5, 4). Mówiąc zatem o Jezusie Chrystusie: „On jest naszym pokojem”, autor Ef 2, 14–16 wyraźnie nawiązuje do dawnych zapowiedzi prorockich i wyznaje, że ich wypełnienie dokonało się w Jego ofierze na krzyżu.

Wprowadzenie pokoju w praktyce oznacza wzajemne pojednanie dwóch rzeczywistości, które wcześniej były do siebie nastawione wrogo. O tym dziele autor Ef 2, 14–16 pisze, posługując się terminami bardzo ogólnymi: „On w swoim ciele z dwóch części uczynił jedno i obalił dzielący je mur wrogości. Uchylił Prawo przykazań zawartych w przepisach, aby z dwóch części stworzyć w sobie jednego nowego człowieka i wprowadzić pokój. On pojednał z Bogiem obie części w jednym ciele przez krzyż,

<sup>44</sup> Por. K. Romaniuk, „... gdy teraz przez Krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5, 9), [w:] *Krew Nowego Przymierza*, dz. cyt., s. 132.

<sup>45</sup> Teologiczne znaczenie pojednania i pokoju w Ef 2, 13–16 omawia obszernie A. Suski, *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11–22*, „Studia Płockie” 11 (1983), s. 19nn; B. L. Melbourne, *Ephesians 2 : 13-16: Are the Barriers Still Broken Down?*, „The Journal of Religious Thought” 58 (2005) nr 1–2, s. 107–119; J. P. Heil, *Ephesians. Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ*, Atlanta 2007, s. 122 nn.

zabijając w nim tę wrogość”<sup>46</sup>. Pojednanie ze sobą dwóch zwaśnionych stron może dojść do skutku tylko wtedy, gdy zniknie prawdziwa przyczyna podziału lub niezgody. O jej usunięciu autor mówi w obrazowy sposób: *to mesotoichon tou fragmou lysas* („po obaleniu dzielącego je muru wrogości”). Rzeczownik *to mesotoichon* oznacza mur środkowy oddzielający od siebie dwie części budowli, zaś *ho fragmos* – płot, ścianę lub palisadę. Cały zwrot zatem wyraża ideę usunięcia muru granicznego, który jak ściana nie do przebycia oddzielał od siebie dwie części, które ze swej istoty powinny być jednością. Niektórzy egzegeci uważają, że w tekście tym chodzi o brak przyjaźni między Bogiem a ludźmi<sup>47</sup> albo o przedział kosmiczny oddzielający ziemię od sfery nadprzyrodzonej<sup>48</sup>. Większość egzegetów jednak twierdzi, że obraz ten odnosi się do muru kamiennego, który w świątyni jerozolimskiej oddzielał dziedziniec pogan od dziedzińca Izraela<sup>49</sup>. Według Józefa Flawiusza, nad bramą tego muru widniał napis, który zabraniał poganom pod karą śmierci wstępu na dziedziniec wewnętrzny<sup>50</sup>. W oczach Żydów mur ten symbolizował oddzielenie narodu wybranego od całego świata pogańskiego, które zostało anulowane przez śmierć Chrystusa.

Takie wyjaśnienie, choć jest bardzo przekonujące, opiera się jednak tylko na ogólnym skojarzeniu tekstu Ef 2, 14 z murem świątynnym. W rzeczywistości jednak w tekstach starożytnych mur ten nie był określany terminem *mesotoichon*, a w świątyniach Azji Mniejszej w ogóle nie istniała podobna przegroda, z czego wypływa wniosek, że aluzja taka nie mogła być zrozumiała dla adresatów Listu do Efezjan. Ponadto Ef 2, 21 wskazuje na to, że w całym fragmencie Ef 2, 13–21 jest aluzja nie

<sup>46</sup> Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracowane przez zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

<sup>47</sup> Por. np. C. Schneider, *Mesotoichon*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen hrsg. von G. Kittel, t. 4, Stuttgart 1942, s. 629.

<sup>48</sup> Tak uważali np. H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930, s. 18–26; A. Lindeman, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, Gütersloh 1975, s. 161–166.

<sup>49</sup> Tak twierdzą np. T. K. Abbott, M. Barth, J. S. Huby, A. Jankowski, W. Lock, F. Mussner, J. A. Robinson, E. F. Scott i inni; por. A. Suski, *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11–22*, art. cyt., s. 22, przyp. 49. Autor artykułu również opowiada się za tym wyjaśnieniem.

<sup>50</sup> Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XV, 11, 5.

do świątyni materialnej, lecz duchowej<sup>51</sup>. Z tych względów będzie zapewne rzeczą najprostsza stwierdzić, że autor poetyckiego tekstu Ef 2, 14 nie czyni aluzji do jakiegś konkretnej rzeczywistości, ale posługuje się zwyczajną metaforą, która wyraża brak jedności zarówno w świecie ludzi, jak też między ludźmi a Bogiem. Nieprzyjaźń ta podobnie jak mur jest tak trudna do pokonania, że wymaga nadprzyrodzonej interwencji. To Boże dzieło – podobnie jak krzyż – ma dwa wymiary: horyzontalny, w którym dokonuje się wzajemne pojednanie zarówno poszczególnych ludzi, jak też całych narodów, w tym także pojednanie Żydów i pogan, oraz wertykalny, w którym dochodzi do pojednania między Bogiem a ludzkością (por. Rz 5, 10)<sup>52</sup>. Doprowadzenie do skutku tego dzieła wymagało równego traktowania wszystkich ludzi i narodów, dlatego jego konsekwencją jest zniesienie separatystycznego prawodawstwa żydowskiego, aby starotestamentowe obietnice mogły się spełnić także wśród pogan i by zbawienie mogło uzyskać charakter uniwersalny<sup>53</sup>. W stwierdzeniu tym nie chodzi o to, że Prawo Boże dane przez Mojżesza zupełnie przestało obowiązywać. Wątpliwości te rozwiewa sam Jezus w Mt 5, 17, gdzie oznajmia, że Jego zadaniem nie jest anulowanie dawnych przepisów prawnych, lecz ich udoskonalenie. Idąc po tej linii, odrzucił On błędne interpretacje Bożego Prawa, a następnie wszystkie przykazania sprowadził do przykazania miłości (por. Mt 22, 36–40), w którym również wyodrębnił wymiar wertykalny (miłość Boga) i horyzontalny (miłość bliźniego). W kontekście Jego wypowiedzi ewangelicznych można uznać, że tym, co definitywnie niszczy wszelkie podziały i doprowadza do jedności dwie strony nastawione do siebie nieprzyjaźnie, jest miłość wzorowana na miłości samego Zbawiciela.

Autor hymnu kończy swą refleksję stwierdzeniem, że Chrystus dokonał pojednania „w jednym ciele przez krzyż, zabijając w nim tę wrogość” (Ef 2, 16). Wyrażenie „w jednym ciele” jest dwuznaczne. W kontekście całego hymnu może się odnosić zarówno do ukrzyżowanego ciała

<sup>51</sup> Te i inne zastrzeżenia podnosi w swym komentarzu E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Edinburgh 2001, s. 254.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 258.

<sup>53</sup> Por. A. Suski, *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11–22*, art. cyt., s. 23; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 111.



Chrystusa, jak też do Kościoła, który jednoczy w sobie Żydów i pogan. Jest rzeczą możliwą, że autor celowo zamierzył „dwupiętrowość” terminu „ciało”<sup>54</sup>, by w ofiarę Zbawiciela na krzyżu włączyć także Kościół stanowiący mistyczne ciało Chrystusa, albo że użył takiego wyrażenia, by przeciwstawić się poglądom doкетов<sup>55</sup>, którzy odrzucali możliwość fizycznej śmierci Chrystusa. Choć sam ten fragment nie jest do końca jasny, teologiczna interpretacja całego hymnu z Ef 2, 13–16 nie nastęrcza większych trudności. Autor bowiem wyraźnie w nim podkreśla, że krzyż Chrystusa stał się narzędziem pokonania zarówno podziałów w świecie ludzi, jak też nieprzyjaźni między ludźmi a Bogiem. To dzieło pojednania mogło dojść do skutku tylko dlatego, że w ofierze Syna Bożego ujawniła się wielka miłość do człowieka oraz moc, która jest w stanie zniszczyć wszelkie zło będące źródłem wrogości w świecie ludzi.

Warszawa

FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC

## Słowa kluczowe

Krzyż, krew Chrystusa, ofiara na krzyżu, miłość Chrystusa, pojednanie

## Summary

### The role of the cross in the saving work of God in the theology of St. Paul

The author of this article analyzes the texts, in which St. Paul writes on the subject of Christ's sacrifice on the cross. In Ga 2: 19–20 the apostle presents the love of Christ as an essential feature of his nature and he suggests that this love was expressed in the particular, historical self offering on the cross. In Rom 5: 7–8 he states that the only motive for the redeeming sacrifice, which the Son of God offered of himself, following the will of the Father, is the heroic love, shown in the death for sinners. Despite the fact that in the antiquity the cross was a tool of the most degrading and humiliating death, St. Paul writes in Ga 6: 14 that he boasts of the cross of Jesus Christ, furthermore, in 1 Cor 1: 24 he adds that the crucified Christ is “the power of God and the wisdom of God”. In Ga 3: 13 Paul observes a state of humanity, overloaded with the curse of sin, as a slavery, from which the Christ freed it, through his sacrifice offered on the wood of the cross, because on it, by his own will he took this curse, which was leading human-

<sup>54</sup> Por. A. Suski, *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11–22*, art. cyt., s. 26.

<sup>55</sup> Między innymi takie przypuszczenia snuje E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, dz. cyt., s. 259.

ity to condemnation, on himself. Further deepening of the theological reflection on the role of the cross in the saving work of God can be found in Eph 2: 13–16 and Col 1: 19–20. The author of these texts recognizes the blood of Christ, poured out on the cross, as the tool of reconciliation and introducing peace and reconciliation to the world.

## Keywords

The cross, the blood of Christ, Christ's sacrifice on the cross, the love of Christ, the reconciliation

JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

## Krzyż – ołtarz – orientacja zanoszonych modlitw

Przyglądając się papieskiemu ołtarzowi w bazylice św. Piotra na Wzgórzu Watykańskim w Rzymie i porównując go z wieloma ołtarzami w naszym kraju, nie sposób nie dostrzec znaczącej różnicy. Papieski ołtarz podczas sprawowania Eucharystii ma krzyż i kandelabry. Krzyż i kandelabry zostają na ołtarzu także po mszy świętej. Czy tak usytuowany krzyż to nowość? Czy mamy do czynienia z nowością według magisterium papieża Benedykta XVI?

Posoborowe *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* uczy, że na ołtarzu, który jest także stołem, „pod sakramentalnymi znakami uobecnia się ofiara krzyża” (nr 296), zaś na samym ołtarzu lub obok niego ma być umieszczony krzyż z wizerunkiem Ukrzyżowanego. Ma on być widoczny dla zgromadzonych wiernych podczas celebracji i ma pozostać na ołtarzu poza czasem sprawowanej liturgii (por. nr 308)<sup>1</sup>. Można więc powiedzieć, że papież nie wprowadził żadnej nowości, która by nie była znana myśli posoborowej. Skąd więc współczesna dyskusja wokół krzyża na papieskim ołtarzu?

Gdy Kościół katolicki, a z nim cały świat świętował jubileusz dwutysięcznej rocznicy narodzin Jezusa Chrystusa z Nazaretu, a zarazem kończył drugie i wkraczał w nowe trzecie tysiąclecie swojego istnienia, Joseph kard. Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, opublikował książkę *Duch liturgii*. W niej to wśród wielu zagadnień, takich jak istota liturgii czy czas i przestrzeń w liturgii, znajdujemy zapis mówiący o ołtarzu, kierunku modlitwy i krzyżu na mensie ołtarzowej. Swoje rozważania o tych zagadnieniach Ratzinger kończy przypomnieniem,

---

<sup>1</sup> Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. Z trzeciego wydania mszału rzymskiego Rzym 2002, Poznań 2004, s. 83, 85.

że w świadomości teologicznej Kościoła wschód był łączony ze znakiem Syna Bożego – krzyżem, jak i z powtórным przyjsciem Chrystusa. Jeśli modląca się wspólnota nie może zwrócić się ku wschodowi, znak krzyża staje się duchowym wschodem. Ratzinger mówi wprost: „Powinien on stać na środku ołtarza oraz być punktem skupiającym wzrok kapłana i modlącego się zgromadzenia”<sup>2</sup>. Od pewnego czasu, precyzyjnie ujmując od 2007 roku, podczas celebracji Eucharystii, której przewodniczył Benedykt XVI, krzyż właśnie w ten sposób jest umieszczony na mensie ołtarzowej<sup>3</sup>. Tym samym zostało wskazane, że miejsce celebrowania Eucharystii, a zarazem jej tajemnicę należy odczytywać w triadzie: stół, ołtarz i krzyż<sup>4</sup>.

### Pochodzenie drzewa krzyża

Papież Benedykt XVI podczas swojej pielgrzymki na Cypr 5 czerwca 2010 roku w homilii *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję* wygłoszonej w kościele Świętego Krzyża w Nikozji przypominał o starej tradycji mówiącej, że drzewo, z którego pochodzi krzyż Jezusa Chrystusa, zostało zasiane przez Seta, syna Adama – protoplasty rodu ludzkiego. Krzyż Jezusa Chrystusa postawiony na Golgocie jest usytuowany w miejscu, gdzie Set dokonał tego zasiewu. Nasienie tego szczególnego drzewa pochodziło z ogrodu Eden, z drzewa dobra i zła. Papież puentuje, że „zrządzeniem Bożej Opatrzności dzieło szatana miało zostać zwyciężone za pomocą jego własnej broni”<sup>5</sup>.

### Krzyż narzędziem okrutnej śmierci

Znak krzyża i wydarzenie ukrzyżowania Jezusa Chrystusa są wspominane częściej w Nowym Testamencie niż ustanowienie Najświętszego Sakramentu. Termin *σταυρός* („krzyż”) aż 27 razy widnieje na kartach Nowego Testamentu. We wszystkich przypadkach termin ten opisuje wzniesiony pal, który w czasach rzymskich był narzędziem kaźni i zagła-

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 77.

<sup>3</sup> Pod koniec 2007 roku doszło do zmiany na stanowisku mistrza ceremonii papieskich. Ks. Guido Marini zastąpił bpa Piera Mariniego.

<sup>4</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 69–77.

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9, s. 14.

dy. Narzędzie to składało się z dwóch belek. Nie były one skrzyżowane, ale na pionowej umieszczona była belka pozioma, co tworzyło tzw. *crux commissa* w kształcie litery T (tau). Skazaniec niósł na miejsce stracenia belkę poziomą (*supplicium*)<sup>6</sup>. Kara ukrzyżowania znana w czasach antycznych na Środkowym Wschodzie została wprowadzona na obszarze basenu śródziemnomorskiego w czasie wojen punickich, a została zniesiona dopiero przez cesarza Konstantyna Wielkiego w 320 roku. Powodem zaniechania wykonywania kary śmierci przez ukrzyżowanie było właśnie to, że w ten sposób pozbawiono życia Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>.

### Znak krzyża – początki

Najstarsze wyznanie wiary wierzących w Zmartwychwstałego pochodzi z Dziejów Apostolskich (Dz 3, 13–15; 4, 8–12; 5, 29–32; 8, 30–35; 10, 40). Tę fundamentalną chrześcijańską prawdę wiary można zawrzeć w słowach: „Ten Jezus, który został zabity, żyje”. Nie dziwi więc, że wśród świadectw pierwszych chrześcijan znajdujemy znak krzyża jako wyraz życia ze Zmartwychwstałym.

Archeolog Joseph Wilpert na podstawie znalezisk w katakumbach dolicza się około 20 krzyży narysowanych lub namalowanych na grobach. W połowie II wieku na podziemnych grobowcach pojawia się jako pierwszy krzyż grecki, a następnie łaciński. Z III wieku pochodzi znak potrójnie powtórzonego krzyża greckiego, a w jednym z tuneli katakumb Domicyli znajduje się płyta marmurowa, na której widać palmę, krzyż i imię zmarłej osoby. Jest to krzyż łaciński. Niemiecki archeolog w tej kompozycji dopatruje się zapisu zwycięstwa. Zmarła osoba otrzymuje palmę zwycięstwa po tym, jak dźwigała krzyż za swego życia. Z pierwszych wieków pochodzą również łacińskie krzyże, obok których z prawej i lewej strony są wypisane greckie litery „Α” i „Ω” oraz różne formy kotwicy uformowanej na krzyżu bez żadnej ornamentyki bądź

---

<sup>6</sup> Por. J. Schneider, *σταυρός*, [w:] *Grande lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, t. 12, Brescia 1979, kol. 974.

<sup>7</sup> Por. H. W. Kuhn, *σταυρός*, [w:] *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Brescia 1998, kol. 1397.

z dwoma rybami<sup>8</sup>. Zdaniem archeologa z czasem nastąpiła transformacja kotwicy w krzyż i literę „T” nazywaną przez Tertuliana *species crucis*<sup>9</sup>.

Tertulian podaje, że „gdy udajemy się w podróż lub jesteśmy w drodze, kiedy wchodzimy lub wychodzimy, gdy prosimy o jałmużnę, gdy wstajemy, gdy siadamy do stołu, gdy zapalamy światło, gdy udajemy się na spoczynek, gdy siadamy na fotelu, cokolwiek czynimy w życiu każdego dnia, znaczymy się wówczas znakiem krzyża”<sup>10</sup>. Mówi on także, że wśród obrzędów wyjaśniających sprawowanych dla tych, którzy właśnie otrzymali chrzest, jest znaczenie czoła neofity znakiem krzyża<sup>11</sup>.

Cyryl Jerozolimski w swojej katechezie uczy: „Ufnie uczynimy znak krzyża palcami na czole i na wszystkim chlebie, który spożywamy, na kielichu, który pijemy, przy wejściu i wyjściu, przed snem, kładąc się na spoczynek, przy wstawaniu, chodzeniu i spoczynku! Jest on wielką obroną. Nie muszą za niego płacić ubodzy, trudzić się słabi. Od Boga jest dany jako łaska. Krzyż jest znakiem wierzących, postrachem szatanów”<sup>12</sup>.

Ambroży z Mediolanu mówi o sakramencie chrztu: „Otrzymujesz sakrament Krzyża, ponieważ Chrystus zawisł na krzyżu, a Jego ciało zostało przebite gwoździami. Ty więc jesteś ukrzyżowany, połączony z Chrystusem, przytrzymują cię gwoździe Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby szatan nie mógł cię oderwać”<sup>13</sup>. Dla biskupa z Mediolanu sakrament chrztu to sakrament krzyża.

Kanony Hipolita w wersji arabskiej, pochodzące najprawdopodobniej z patriarchy aleksandryjskiego, mówią, że wierni podczas liturgii „znaczą swe czoło znakiem krzyża, znakiem zwycięstwa nad szatanem

---

<sup>8</sup> Por. J. Wilpert, *La croce sui monumenti delle catacombe*, „Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana” 8 (1902) nr 1–2, s. 5–14.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 14.

<sup>10</sup> Cyt za: J. Lescrauwaet, *Paradoksalny charakter krzyża*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 4 (1984) nr 1, s. 54.

<sup>11</sup> Por. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 53–54.

<sup>12</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 204 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).

<sup>13</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2004, s. 78 (Źródła Myśli Teologicznej, 31).

i znakiem chwały”<sup>14</sup>. Ile razy tak czyniono? Same kanony nic nie mówią także o przygotowaniu, udekorowaniu ołtarza, a jedynie o higienie, jaka ma panować w Świętym Przybytku, gdzie jest ołtarz; o przygotowaniu na nim darów do składania Najświętszej Ofiary, o tym, że obecni w Przybytku mają przyklękać i składać pokłony w kierunku ołtarza<sup>15</sup>.

W liturgii rzymskiej msza święta według *Ordo Romanus I* rozpoczynała się od uroczystej procesji, pozdrowienia ołtarza pokłonem i uczynienia znaku krzyża, który to papież robił kciukiem na czole<sup>16</sup>.

Oprócz grobów od II wieku namalowany krzyż pojawia się na niektórych frontonach chrześcijańskich domów. W ten sposób wskazywał mieszkańcom, gdzie jest wschód – kierunek zanoszonych przez nich modlitw. Natomiast od początku IV wieku, po tym jak cesarz Konstantyn otrzymał wizję krzyża, a cesarzowa Helena odnalazła relikwie krzyża świętego w Jerozolimie, zaczęto robić różne kopie krzyża: były one malowane lub mozaikowe, ale bez wizerunku ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa. Sam zaś krzyż stał się znakiem zwycięstwa i był dekorowany żelazem, diamentami czy elementami roślinnymi – wówczas oznaczał drzewo życia<sup>17</sup>.

## Krzyż ołtarzem i znak krzyża na ołtarzu

W czasach patrystycznych powstało także przeświadczenie, że krzyż Chrystusa stał się ołtarzem. Jan Chryzostom w homilii o krzyżu i łotrze mówi: „Chrystus raz ofiarowany do wzięcia na siebie grzechów wielu, zjawi się oczekującym Go na zbawienie. Oto tu został ofiarowany, a tam sam siebie ofiarował. Czy widziałeś, jak stał się i ofiarą, i ofiarnikiem, a ołtarz był krzyżem”<sup>18</sup>. Ojciec ten w innym swoim dziele dodaje: „Na świętym ołtarzu nie tylko spoczywa Ciało Pańskie, ale na nim również

---

<sup>14</sup> *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, [w:] *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski) Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, przekł. S. Kalinkowski, J. Szymańczak, M. Mucha, Kraków 2009, s. 195\* (Synody i Kolekcje Praw, 3).

<sup>15</sup> Por. *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, dz. cyt., s. 194\*.

<sup>16</sup> Por. A. J. Nowowiejski, *Msza święta*, cz. 1, Warszawa 2001, s. 160–161; V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, s. 219 (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae”. Subsidia, 100).

<sup>17</sup> Por. J. Lescrauwaet, *Paradoksalny charakter krzyża*, dz. cyt., s. 55–56.

<sup>18</sup> Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 163 (Złoty Wiek Myśli Chrześcijańskiej).

stoi krzyż, który figuruje na wszystkich chrześcijańskich sprzętach i czynnościach”<sup>19</sup>.

### Orientacja modlitwy

W czasach antycznych pogańskie świątynie zazwyczaj budowano na osi zachód-wschód, a ich fasady często były zorientowane ku wschodowi. W starożytnym Rzymie świątynia Jowisza wzniesiona na Kapitolu wyznaczała kierunek zanoszonych modlitw. Czy ta reguła dotyczyła miejsc poza Rzymem? Prawdopodobnie powszechnie nie obowiązywała<sup>20</sup>.

Tradycja chrześcijańska sprzed 190 roku nie podaje żadnych wskazań co do ukierunkowania modlitwy. Ale już w III wieku Tertulian (Afryka Północna), Klemens z Aleksandrii i Orygenes (Egipt), *Martyrium Pauli* (Azja Mniejsza) i *Didascalia apostolorum* (Syria) informują o zanoszeniu modlitwy ku wschodowi. Współczesny badacz tego tematu prof. Martin Wallraff z Bonn podkreśla: „Korzenie tego zwyczaju są bardzo antyczne, ale co do niego nie zostaje nam nic innego, jak tylko niejasne poszlaki”<sup>21</sup>. Zauważa on, że chociaż interpretacja chrystologiczna niektórych perykop Pisma Świętego dokonana przez ojców Kościoła jest przekonująca co do ukierunkowania modlitwy ku wschodowi prawdopodobnie jako opis zachowań chrześcijan (modlitwa wspólnotowa i indywidualna ku wschodowi, przyrzeczenia chrzcielne wypowiedane przez katechumenów ku wschodowi, często grzebanie twarzą ku wschodowi, budowanie pierwszych kościołów na osi wschód–zachód), to mimo to ta chrześcijańska świadomość, jak i tak wczesna praktyka nie prowadzi do zidentyfikowania korzeni historycznych tego zjawiska. Nie ma pewności skąd się wzięło to ukierunkowanie modlitwy ku wschodowi<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cyt za: S. Longosz, *Nazwy ołtarza chrześcijańskiego*, „Vox Patrum” 27 (2007) nr 50–51, s. 514.

<sup>20</sup> Por. M. Wallraff, *La preghiera verso oriente alle origini di un uso liturgico*, [w:] *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7–9 maggio 1998*, Roma 1999, s. 463–469 (Studia Ephemeridis Augustianum, 66).

<sup>21</sup> Tamże, s. 464.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 463–465.



## Ołtarze, ich orientacja i krzyż

Pierwsze prowizoryczne ołtarze chrześcijan nie miały krzyża. Były to czworonożne stoły-ławy w *domus ecclesie* czy też antyczne trzynożne taborety (trybadiony), które wygodnie można było wnosić i ustawiać w wąskich chodnikach w katakumbach<sup>23</sup>. Wówczas ława czy taboret stawały się ołtarzem poprzez fakt składania na nich ofiary Jezusa Chrystusa, a nie z racji jakiegoś specjalnego ich wytwarzania dla liturgicznych celów.

Pierwsze kościoły syryjskie przypominają „chrześcijańską wersję synagogi żydowskiej”<sup>24</sup>. Z bemy znajdującej się w centrum nawy zanoszono modlitwy i czytano odpowiednie lektury. We wschodniej części bemy była zasłona, za którą znajdowała się arka. Po przeciwnej stronie bemy (zachodniej) była katedra biskupa z miejscami dla prezbiterów. Kierunkiem modlitwy całego zgromadzenia był geograficzny wschód. W apsydzie kościoła usytuowanej we wschodniej części budynku stał postawiony w niewielkiej odległości od jej muru stół – ołtarz chrześcijański. Jego kształt był zbliżony do litery „C”. Ołtarz znajdował się za zasłoną i był także zwrócony ku wschodowi. Z tego kierunku wspólnota oczekiwała ostatecznego przyjścia Pana – słońca sprawiedliwości<sup>25</sup>. Ale przytaczane dzieło Louisa Bouyera nic nie wspomina o krzyżu w przestrzeni tych kościołów.

Prace archeologiczne nie pomagają nam w odtworzeniu usytuowania ołtarzy, które zostały ofiarowane przez cesarza Konstantyna Wielkiego rzymskim bazylikom. Jak twierdzi współcześnie Sible de Blaauw: „Możemy tylko prezentować hipotezy co do ich ulokowania w zależności od gradacji elementów przeznaczonych do kultu”<sup>26</sup>. Ołtarz dla bazyliki św. Piotra na Watykanie był najokazalszy i najdroższy. Prawdopodobnie miał formę stołu i składał się z blatu z niezbędnymi wsparciami. Przedmiot ten wykonany z drewna miał metalowe okrycie z połączanego srebra o wadze 106 kg z 400 różnokolorowymi gemmami. Okrycie to dekor-

<sup>23</sup> Por. J. Mieczkowski, J. Superson, *Teologiczne usytuowanie ołtarza w świątyni chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 78 (2008) nr 1, s. 114.

<sup>24</sup> L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, tłum. P. Włodyga, Kraków 2009, s. 26.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 27–28, 31.

<sup>26</sup> S. de Blaauw, *L'altare nelle chiese di Roma come centro del culto e della committenza papale*, [w:] *Roma nell'alto Medioevo. Atti (Spoleto, 27 aprile–1 maggio 2000)*, t. 2, Spoleto 2001, s. 973 (Atti delle Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 48).

wało każdą jego stronę. Chociaż ołtarze donacji Konstancyntyna nie były umocowane do podłoża i łatwo można je było przesunąć, to i tak miały wyznaczoną konkretną lokalizację. Złote *farum cantarum* w bazylice na Lateranie było zawieszane nad ołtarzem. Natomiast w bazylice św. Piotra najważniejsze ognisko światła odpowiadające *farum* przed ołtarzem było zawieszane i zarezerwowane dla indykcji grobu apostoła<sup>27</sup>. Jak podkreśla Sible de Blaauw, w tym kościele ołtarz był podporządkowany miejscu pochówku św. Piotra, nad którym był baldachim. Stąd prawdopodobnie w przestrzeni między baldachimem a grobem apostoła na podwyższonej platformie dla celebracji eucharystycznej ulokowano konstatyński ołtarz. Konstautyńskie ołtarze były upiększane różnymi precjozami z donacji Konstancyntyna i innych ofiarodawców, ale wśród nich nie było krzyża. Celebrans w czasie sprawowania Eucharystii przy takim ołtarzu był zwrócony ku wschodowi, co było równoznaczne ze zwróceniem się ku zebranim wiernym<sup>28</sup>.

Patrolog Fryderyk Van der Meer, badając dziedzictwo św. Augustyna, mówi, że w swojej bazylice biskup Augustyn celebrował przy ołtarzu w kształcie stołu z drewna małych rozmiarów, który był usytuowany w środku nawy kościoła<sup>29</sup>. Ołtarz był przykryty białym obrusem połyskującym złotem, na którym widniały imiona świętych męczenników (*memoria*), którzy tam spoczywali. Wierni stali wokół ołtarza, tworząc zgromadzenie rozszerzające swoje ramiona we wszystkich kierunkach. Punktem centralnym był mały stół. Ołtarz do momentu ofiarowania był pozbawiony świec, kwiatów – wyczekiwał<sup>30</sup>. Po ofiarowaniu jego mensa była zastawiona kielichem i paterami ze złota, na których kładziono chleby<sup>31</sup>. Biskup, mając przed sobą tak przyszykowany ołtarz, wznosił ramiona i zwrócony twarzą ku wschodowi inicjował dialog prefacji<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Antoni Nowowiejski wspomina o papieżu Hadrianie I i o wykutym na jego polecenie *farum* w kształcie krzyża dla bazyliki św. Piotra, w którym mieściło się 1370 lamp – por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego. O środkach rozwinięcia kultu*, t. 1, cz. 1, Warszawa 1893, s. 513.

<sup>28</sup> Por. S. de Blaauw, *L'altare nelle chiese di Roma*, s. 970–973, 980.

<sup>29</sup> Por. F. Van der Meer, *Sant'Agostino pastore d'anime*, Roma 1971, s. 867 (Biblioteca di cultura religiosa. Seconda serie, 142).

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 868.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 871.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 868, 870–872.

Również i w spuściźnie literackiej Augustyna nie znajdujemy zapisów co do krzyża na ołtarzu.

Krzyż w chrześcijaństwie pojawił się w liturgii jerozolimskiej. Z zapisów Egerii, pątniczki do Ziemi Świętej z IV wieku, dowiadujemy się, że w Wielki Piątek przynoszono w srebrnej szkatule na Golgotę relikwie krzyża świętego, kładziono je na stole, na którym leżała lniana tkanina, po czym każdy chrześcijanin podchodził do krzyża i oddawał mu cześć czołem i oczami oraz składał na nim pocałunek<sup>33</sup>. Chociaż jerozolimski kościół miał relikwie krzyża, to krzyża nie umieszczał na ołtarzu.

Wraz z ustawianiem ołtarzy na środku nawy głównej (kościół afrykańskie i bazyliki rzymskie) czy też w apsydzie (kościół romańskie) ujednolicono orientację modlitw zanoszonych przez celebransa i wspólnotę. Prezbiter zwracał się ku wschodowi i wypowiadał modlitwy. Zazwyczaj na sklepieniu apsydy, pod którym znajdowała się katedra, był namalowany krzyż, Pantokrator czy inna figura Chrystusa. W kościołach romańskich i gotyckich ołtarz był w apsydzie, która znajdowała się po wschodniej stronie. Celebrans miał przed sobą ścianę apsydy, a na niej mozaikowy, namalowany lub zawieszony krzyż bez pasyjki. Czy wierni zebrani na Eucharystii modlili się w kierunku wschodnim? Z zachowanych rubryk z XVI wieku wynika, że prezbiter na słowa *Dominus vobiscum* miał zwrócić się ku zgromadzeniu. Natomiast jeśli sprawował przy tak usytuowanym ołtarzu, że już jakąś część wiernych miał przed sobą, wówczas nie obracał się<sup>34</sup>. Zarazem należy podkreślić za L. Bouyerem, że modlitwa kierowana ku wschodowi nie była przywilejem prezbitera, ale jeśli kościół posiadał ołtarz, „nazywany dziś ołtarzem «twarzą do ludzi», mogło się zdarzyć, że część wiernych – niekiedy nawet większość – była przez cały czas modlitwy eucharystycznej zwrócona plecami do ołtarza”<sup>35</sup>.

Ta liturgiczna zasada zanoszenia modlitw ku wschodowi została złamana z chwilą pojawienia się ołtarzy bocznych. Znikła wówczas także reguła: jedna Ofiara, jeden ołtarz, jedno zgromadzenie. Przy tych ołta-

---

<sup>33</sup> Por. Egeria. *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. P. Iwaszkiewicz, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, wybór, wstęp, wprowadzenia i opracowanie P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 184-185.

<sup>34</sup> Por. L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, dz. cyt., s. 51.

<sup>35</sup> Tamże, s. 52.

rzach, które pojawiły się w Europie Zachodniej już od V wieku, kapłan celebrujący Najświętszą Ofiarę zanosił modlitwy w każdym kierunku<sup>36</sup>.

## Krzyż na ołtarzu

Zanim postawiono na mense ołtarza krzyż, w pierwszym tysiącleciu Kościoła posługiwano się następującymi krzyżami: krzyżami procesyjnymi, zawieszanymi na pergoli, wieńczącymi cyborium czy umieszczonymi pod ówczesnymi ogromnymi żyrandolami<sup>37</sup>. W Europie Zachodniej krzyż na mense ołtarzowej pojawił się dopiero w XI wieku. W Polsce zwyczaj ten jest odnotowany w wieku XIII<sup>38</sup>.

Francuz Charles de Rohault de Fleury wyraża opinię, że księży, sprawując mszę świętą w XII i XIII wieku, chcieli mieć przed oczami relikwie krzyża, który sami przynosili na ołtarz, a po skończonej służbie zanosili do zakrystii<sup>39</sup>. Tę myśl podejmuje Antoni Nowowiejski i dodaje, że w ten sposób kapłan, patrząc na krzyż, miał przed swymi oczami głównego sprawcę ofiary<sup>40</sup>. Innego zdania jest Theodor Klauser, który twierdzi, że jako pierwsze po 1100 roku na ołtarzowej mense zostały ustawione kandelabry, a dopiero w XIII wieku ustawiono na niej krzyż. Był to czas, kiedy rozpowszechniła się tajemnica męki. Zmiany zachodzące na mense ołtarzowej, jak podkreśla niemiecki liturgista, dokonały się w czasach, gdy msza święta zaczynała być rozumiana jako czynność w dużej mierze oddana kapłanowi<sup>41</sup>. Zwyczaj stawiania krzyża na ołtarzu między kandelabrami uprawomocnił w swoim nauczaniu papież Innocenty III.

<sup>36</sup> Por. S. de Blaauw, *Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata*, [w:] *Lo spazio e il culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo*, a cura di J. Stabenow, Venezia 2006, s. 32.

<sup>37</sup> Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, s. 1046–1055.

<sup>38</sup> Por. W. Głowa, *Krzyż ołtarzowy w Kościele w Polsce*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1973, s. 171, 181 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 33).

<sup>39</sup> Por. C. Rohault de Fleury, *La Messe études archéologiques sur ses monuments*, t. 5, Paris 1887, s. 139.

<sup>40</sup> Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, s. 1057.

<sup>41</sup> Por. T. Klauser, *La liturgia della Chiesa occidentale. Sintesi storica e riflessioni*, Torino-Leumann 1971, s. 137–138.

Dla papieża krzyż jest pośrednikiem – kamieniem węgielnym między dwoma zapalonymi kandelabrami symbolizującymi radość dwóch narodów z narodzin Chrystusa: judejskich pasterzy i magów ze Wschodu. Z tych dwóch narodów Chrystus uczynił jeden, a światło z kandelabra symbolizuje wiarę narodu<sup>42</sup>.

Krzyże ołtarzowe w pierwszym okresie miały wysokość około 50 cm wraz z podstawą, ale już od XIV wieku to spore krucyfiksy sporządzone ze srebra, złota czy kryształu, wysokie na ponad 1 m. Stawianie krzyża na mniejsze ołtarzowej było oddolną inicjatywą celebransów zatwierdzoną przez potrydencki rytuał i rubrycele. Mimo to w XVI i XVII wieku w Italii próbowano powstrzymać rozwijający się proces stawiania krzyża bezpośrednio na ołtarzu<sup>43</sup>.

### Kto zainicjował w chrześcijaństwie praktykę stawiania krzyża na ołtarzu?

Czy pobożni łacińscy prezbiterzy u początku drugiego tysiąclecia Kościoła byli inicjatorami stawiania krzyża na ołtarzu? Na początku XX wieku, gdy rozpoczęto badania liturgii metodą komparatywną, konwertyta Erik Peterson i Anton Baumstark po przeprowadzeniu odpowiednich badań stwierdzili, że w nestoriańskich opactwach w VI wieku na ołtarzu był lokowany krzyż, ku któremu zanoszono modlitwy<sup>44</sup>, równocześnie była to modlitwa zanoszona ku wschodowi. W swoim podręczniku Mario Righetti zaznacza, że zwyczaj ten nie przyjął się ani na Wschodzie, ani na Zachodzie<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Por. Innocenzo III, *Il sacrosancto misterio dell'altare (De sacro altaris mysterio)*, a cura di S. Fioramonti, Città del Vaticano 2002, s. 132–133 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 15).

<sup>43</sup> Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, s. 1056–1058.

<sup>44</sup> Por. E. Peterson, *La croce e la preghiera verso oriente*, „Ephemerides liturgicae” 59 (1945), s. 56–57.

<sup>45</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. Introduzione generale*, t. 1, Milano 1955<sup>2</sup>, s. 446.

## Papież Benedykt XIV

Pomimo zaleceń potrydenckich zawartych w rubrykach ksiąg liturgicznych wydaje się, że ustawianie krzyża na ołtarzowej mense w czasie sprawowania Eucharystii nie było przez ogół prezbiterów rozumiane jako praktyka oczywista. Prawdopodobnie taka właśnie sytuacja przynagliła arcybiskupa Bolonii Prospera Lambertiniego do publikacji po włosku dzieła *Del sacrificio della messa* (O ofierze mszy świętej), w którym autor podkreślał, że celebruje się mszę świętą wyłącznie na ołtarzu, na którym jest ustawiony krzyż z figurą Jezusa ukrzyżowanego<sup>46</sup>. Ta biskupia wykładania po objęciu przez Prospera Lambertiniego Stolicy Piotrowej stała się podstawą konstytucji apostolskiej *Accepimus praestantium* Benedykta XIV. Papież zauważył w niej, że w wielu kościołach podległych jego jurysdykcji jako głowie Państwa Kościelnego w ołtarzach głównych przedstawia się świętego lub świętych. Ten fakt nie zwalnia prezbiterów sprawujących przy tych ołtarzach Eucharystię od umieszczenia na mense ołtarzowej krzyża. Zarazem Benedykt XIV przypomina świadomość wschodnich chrześcijan, którzy za drzwiami sanktuarium nad ołtarzem umieszczają krzyż i księgę Ewangelii. Zdaniem papieża dziedzictwo wschodnie, jak i tradycja zachodnia co do celebracji mszy świętej obligują do stawiania krzyża z wizerunkiem Ukrzyżowanego na mense ołtarzowej między kandelabrami i tylko przy takim ołtarzu można sprawować Eucharystię<sup>47</sup>.

## Wiek XX

Przedstawiciele ruchu liturgicznego w latach 20. XX wieku w Niemczech wprowadzili nowe usytuowanie ołtarza. Celem przesunięcia ołtarza ku środkowi nawy głównej było stworzenie jednorodnej przestrzeni. Ta nowa przestrzeń miała wyrażać ideę uformowanego, zjednoczonego

---

<sup>46</sup> Por. P. Lambertini (Benedetto XIV), *Della santa messa. Trattato istruttivo*, t. 1, Napoli 1836, s. 14

<sup>47</sup> Por. Benedictus Papa XIV, *Accepimus praestantium*, [w:], *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti papae XIV. Bullarium*, tomus secundus, in quo continentur constitutiones, epistolae, aliaque edita ab anno MDCCXLVI. Usque ad totum annum MDCCXLVIII, editio nova, summo studio castigata, vol. 4, Mechliniae 1826, s. 264, 266, 272.

Kościółu sprawującego mszalną ofiarę<sup>48</sup>. W ten sposób podkreślono doniosłość kapłaństwa powszechnego celebrującego Eucharystię wraz z kapłaństwem hierarchicznym. 6 sierpnia 1921 roku w krypcie w Maria Laach po raz pierwszy odprawiono mszę świętą w taki właśnie sposób. Zarazem była to msza święta komunijna, gdyż w czasie jej sprawowania rozdawano komunię świętą. Do tej pory w Maria Laach komunię świętą można było otrzymać tylko w czasie mszy sprawowanej na ołtarzu sakramentu<sup>49</sup>. Wraz z przesunięciem ołtarza wprowadzono także procesję z darami, której wcześniej nie było.

Za przykładem Maria Laach inni prekursorzy odnowy liturgicznej (np. Romano Guardini, Pius Parsch) odsunęli ołtarz od ściany. W ten sposób rozpoczęła się epoka celebracji nazywanej *versus populum*, przede wszystkim w czasie mszy świętych z młodzieżą. Z ołtarzy odsuniętych od ściany zdjęto tabernakulum i przeniesiono je w inne miejsce. Josef Jungmann jako czołowy przedstawiciel ruchu liturgicznego i związanej z nim odnowy w 1961 roku podkreślał: „Cecha, która odróżnia chrześcijański ołtarz od prawie wszystkich struktur-ołtarzy w historii religii, wynika z tego, że znajduje się on w przestrzeni celebrującej wspólnoty [...]. Ołtarz więc musi być dobrze widoczny dla wszystkich. Niemniej jednak nie może być umieszczony jakby na scenie; przeciwieństwo osoby zgromadzone wokół niego nie są zwykłymi obserwatorami”<sup>50</sup>.

Oczywiście byli i ci, którzy w sposób krytyczny odnosili się do takiego usytuowania ołtarza. Klaus Gamber, wieloletni dyrektor Instytutu Liturgicznego w Ratyźbonie, zaznaczał, że przy tak ustawionym ołtarzu (nazywa go ołtarzem ludowym), celebrując *versus populum*, trudno mówić, że wierni mają się zwrócić ku Panu, przeciwieństwo patrzą na siebie – ku drugiemu człowiekowi<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Por. K. Richter, *Comunità, spazio liturgico e altare*, [w:] *L'altare mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale, Bose 31 ottobre-2 novembre 2003*, a cura di G. Boselli, Magnano 2005, s. 187 (Liturgia e Vita).

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 188.

<sup>50</sup> Cyt za: W. Zahner, *Realizzazioni di altari in Germania e in Austria*, [w:] *L'altare mistero di presenza*, dz. cyt., s. 128.

<sup>51</sup> Por. K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód. Z przedmową kardynała Józefa Ratzingera oraz posłowiem o Ludwiku Bouyera zaczerpniętymi z wydania francuskiego*, tłum. G. Kucharczyk, Poznań 1998, s. 65.

Jeszcze zanim w Kościele powszechnym dojrzała idea kolejnego powszechnego soboru, Komisja Liturgiczna ustanowiona przy Konferencji Episkopatu Niemiec w 1949 roku wydała dokument zawierający wytyczne co do konfiguracji domu Bożego według ducha liturgii rzymskiej. Z punktu 8 wytycznych wynika, że byłoby niedobrze, gdyby bez poważnego powodu kościół nie był usytuowany na osi wschód–zachód. Równocześnie komisja dostrzegła także dochodzące z różnych środowisk głosy, aby w przyszłości celebrans i wierni byli zwrócenii ku sobie, jako jedna wspólnota zebrana wokół ołtarza. Miało to być zgodne z tradycją stale zachowywaną w rzymskich bazylikach. „W chrześcijańskiej świątyni modlitwa ukierunkowana ku wschodowi znajduje swoje centrum odniesienia w ołtarzu, ku któremu wszakże muszą się zwrócić kapłan, jak i wspólnota”<sup>52</sup>.

### Refleksja przedsoborowa, odnowa soborowa i aktualizacja posoborowa

Zaprezentowana myśl ruchu liturgicznego co do usytuowania ołtarza i formy celebrowania przy nim została wzięta pod uwagę przez komisję przygotowującą tekst soborowej Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Już 12 czerwca 1962 roku komisja przygotowawcza zaakceptowała tekst mówiący o zrewidowaniu kanonów i statutów odnoszących się między innymi do budowy i kształtu ołtarzy. Wraz z zaaprobowanym wówczas tekstem dołączono deklarację ilustrującą sposoby tejże rewizji, wśród których była forma celebracji mszy świętej *versus populum*. Rinaldo Falsini jako uczestnik prac w komisji soborowej dodaje, że całe zgromadzenie soborowe na sesji 31 października 1963 roku usłyszało od biskupa Carla Rossiego odpowiedzialnego za rozdział VII konstytucji jego relację, w której była także mowa o trudnościach, jakie przyszłe komisje posoborowe mogłyby mieć z wprowadzeniem poszczególnych punktów konstytucji w życie Kościoła. Biskup Carlo Rossi do swojej relacji dołączył czternastopunktową deklarację odnoszącą się do punktu 128 Konstytucji o liturgii świętej, w której jest mowa o usytuowaniu ołtarza już oddalonego od ściany w przestrzeni między prezbiterium a zgromadzonym ludem, jak również o zasadności celebracji *versus populum* także przy

<sup>52</sup> T. Klausner, *La liturgia della Chiesa*, dz. cyt., s. 215–216.



ołtarzu, na którym byłoby ulokowane małych rozmiarów tabernakulum. Zgromadzeni wówczas ojcowie soborowi podczas głosowania wyrazili pełną aprobatę dla punktu 128 konstytucji<sup>53</sup>.

Przytoczone wyżej informacje Falsiniego przeczą tym wszystkim współczesnym głosom, a jest ich sporo, które propagują myśl, jakoby celebrowanie *versus populum* była „pomysłem” komisji posoborowych, a nie założeniem soborowym.

Po zatwierdzeniu Konstytucji o liturgii świętej *consilium* powołane do wprowadzenia jej założeń w życie Kościoła wraz z Kongregacją ds. Rytów ogłosiło 26 września 1964 roku instrukcję *Inter oecumenici* o należywym jej wykonywaniu. Było to więc jeszcze w czasie obrad soborowych. W punkcie 91 instrukcja mówi o ołtarzu: „Pożądane jest wystawienie ołtarza wielkiego w takim oddaleniu od ściany, aby go łatwo można obejść i aby celebra mogła się odbywać twarzą do ludu; w świątyni zaś ołtarz powinien zająć takie miejsce, aby rzeczywiście stanowił ośrodek, na którym samorzutnie skupia się uwaga całego zgromadzenia wiernych”. Natomiast punkt 94, w którym jest mowa o zdobieniu ołtarza, przedstawia także miejsce dla krzyża: „Krzyż i świeczniki potrzebne na ołtarzu przy poszczególnych czynnościach liturgicznych można ustawić także obok ołtarza, za zgodą miejscowego ordynariusza”<sup>54</sup>. Jak łatwo dostrzec, oba te punkty rewidują przedsoborową myśl co do ołtarza i krzyża na nim. To w gestii biskupa miejsca było ustalenie miejsca dla krzyża.

Pierre Jounel w swoim komentarzu do tej instrukcji wypowiedział się w bardzo sugestywny sposób: „Także Sobór dołączył do tej odnowy. Każdego poranka podczas jego obrad sprawowała się Msza św. zwrócona ku auli soborowej, natomiast podczas Soboru Watykańskiego I celebrowanie obracał się plecami do ojców”<sup>55</sup>.

Samo wykonanie punktu 94 instrukcji *Inter oecumenici* prawdopodobnie sprawiało w Kościele wiele kłopotów. Dlatego organ *consilium* czasopismo „Notitiae” w tekście *Dubia* z 1966 roku podaje trzy możliwości umieszczenia krzyża poza ołtarzem: 1) umieszczenie krzyża procesyjnego przed ołtarzem zwróconego ku celebransowi, co nie zawsze dobrze

<sup>53</sup> Por. R. Falsini, *Celebrare e vivere il mistero eucaristico*, a cura di M. Susini, Bologna 2009, s. 140–143 (Studi e Ricerche di Liturgia).

<sup>54</sup> <http://www.kkbids.episkopat.pl/dokumentypovii/inter/5.htm> (28 IV 2011).

<sup>55</sup> Cyt za: R. Falsini, *Celebrare e vivere*, dz. cyt., s. 144.

koresponduje z innymi elementami prezbiterium; 2) umieszczenie dużego krzyża zwisającego z wysoka; 3) umieszczenie krzyża na ścianie absydy. W dwóch ostatnich przypadkach nie ma potrzeby umieszczania drugiego krzyża na ołtarzu<sup>56</sup>. Ustalenia te sprawiły, że w 1970 roku *Institutio Generalis Missalis Romani* podaje tylko ogólną zasadę znaną już z instrukcji *Inter oecumenici*, że krzyż ma być ustawiony na ołtarzu lub obok niego i ma być dobrze widoczny dla zgromadzonych<sup>57</sup>.

Trudno jest jednoznacznie wskazać historyczną przyczynę pojawienia się w 1994 roku pewnego tekstu na łamach „Notitiae”, wówczas już organu Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. W tekście tym zawarta jest między innymi myśl: „Usytuowanie ołtarza *versus populum* przez obecne prawodawstwo liturgiczne jest elementem bardzo dobrze widzianym, ale mimo wszystko nie jest to walor absolutny, przewyższający każdy inny. [...] Pryncypium jedyności ołtarza jest teologicznie najważniejsze, ważniejsze niż praktyka celebracji zwróconej ku ludowi”<sup>58</sup>. A co do samego sformułowania „Celebracja zwrócona ku ludowi» nie ma sensu teologicznego, ale topograficzno-pozycyjalne. Każda celebrowanie Eucharystii jest *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Teologicznie zatem msza jest zawsze zwrócona ku Bogu i zwrócona ku ludowi. W formie celebrowania należy być uważnym, aby nie zamieniać teologii i topografii, przede wszystkim wówczas, kiedy kapłan jest przy ołtarzu. Tylko podczas dialogów od ołtarza kapłan mówi do ludu. Cała reszta jest modlitwą do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ta teologia musi być widzialna”<sup>59</sup>.

## Zakończenie

Pierwsze dziesięciolecie trzeciego tysiąclecia Kościoła na nowo objawia, że ciągle trwa w nim żywa dyskusja nad ołtarzem, krzyżem i orientacją modlitw artykułowanych podczas sprawowanej Eucharystii. Dyskusja

<sup>56</sup> Por. *Documentorum explanatio. Dubia*, „Notitiae” 2 (1966) nr 7, s. 290–291.

<sup>57</sup> Por. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 77.

<sup>58</sup> *Pregare „ad orientem versus”*, „Notitiae” 29 (1993) nr 5, s. 249.

<sup>59</sup> Tamże.

ta została zainspirowana przez samego Josepha Ratzingera wskazaną już publikacją *Duch liturgii*. Sam autor książki jako papież Benedykt XVI, celebując Eucharystię, podkreśla, że obecność krzyża na ołtarzu, oprócz tego, że ma zasadniczy i fundamentalny walor teologiczny, jest punktem odniesienia dla wzroku sprawującego Eucharystię, jak i dla oczu wszystkich uczestniczących w tej celebracji. Tak umieszczony krzyż jednoczy wszystkie spojrzenia<sup>60</sup>. Można spuentować, że wówczas punkt odniesienia jest punktem orientacji. Za tak umieszczonym krzyżem na ołtarzu opowiadają się Nicola Bux<sup>61</sup> czy Guido Marini: „Usytuowanie krzyża w centrum ołtarza wskazuje na centralność ukrzyżowania w celebracji eucharystycznej i właściwe ukierunkowanie, które całe zgromadzenie jest wezwane zachować podczas liturgii eucharystycznej: nie patrzemy na siebie nawzajem, ale patrzemy na tego Zbawiciela, który narodził się, umarł i zmartwychwstał dla nas”<sup>62</sup>.

Oglądając papieskie celebracje, można dostrzec, że krzyż zaślania zgromadzeniu widok na dary złożone na ołtarzu, osobę przewodniczącego celebracji, jak i postaci eucharystyczne. Czy umieszczony na ołtarzu wysoki krzyż nie przysłania obecności Chrystusa w osobie celebrującego i tej nadzwyczajnej – pod postaciami eucharystycznymi (por. konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7)? Świeca paschalna przypisana ambonie nie zaślania tego, kto proklamuje dobrą nowinę. Czy nie należy podjąć refleksji nad krzyżem i ołtarzem zgodnej z propozycją emerytowanego profesora Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie Matiasa Augé, i zawiesić krzyż nad ołtarzem<sup>63</sup>? Wówczas ten chrześcijański znak z wizerunkiem ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa będzie nieustannym punktem odniesienia – „chorągwią zwycięstwa” Górującego nad i Wzywającego ku – punktem pośredniczącym między liturgią na ołtarzu ziemskim i na ołtarzu w niebiosach. Ukrzyżowany, a zarazem intronizowany na krzyżu Jezus Chrystus prezentowałby się wówczas jako ten, który ciągle

<sup>60</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Città del Vaticano 2010, s. 536 (Opera omnia, 11).

<sup>61</sup> Por. N. Bux, *La riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, prefazione di V. Messori, Casale Monferrato 2008, s. 101.

<sup>62</sup> *Il maestro delle Celebrazioni sui riti presieduti dal Papa. „L'oggi» del Natale”, „L'Osservatore Romano” 24–25 dicembre 2007, s. 8.*

<sup>63</sup> Por. <http://liturgia-opus-trinitatis.over-blog.it/article-mensa-ara-croce-o-mensa-ara-la-croce-65581056.html> (5 IV 2011).

panuje nad światem i nieustannie obwieszcza swoje decyzje dotyczące życia ziemskiego i wiecznego.

Kraków

JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

## Słowa kluczowe

Krzyż, ołtarz, orientacja w czasie modlitwy

## Summary

### Cross – altar – orientation of the offered prayer

This article presents a brief history of the orientation of the altar in the liturgical space, the cross with the image of the Crucified on it and the direction of the liturgical prayers from the altar. In the Church's history the altar was usually placed in the apse or among the congregation. For hundreds of years there was a rule that the celebrant standing at the altar and the faithful participating in the Mass offered prayers to eastern direction. In the first millennium at the Roman Catholic Church only consecration gifts were being placed on the altar, and only at the beginning of the second millennium first the candelabra, than the crucifix were put on. After accepting the Dialogue Mass and the *versus populum* celebration by the Second Vatican Council, the cross was placed near the altar usually as the processional cross with the image of Jesus Christ facing the faithful. Since 2007, during the celebration of the Eucharist presided by Pope Benedict XVI the cross stands in the center of the altar with the image of the Crucified directed towards the principal celebrant.

## Keywords

The cross, the altar, the orientation of prayer

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

## Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2011

Poprzednie walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyło się 23 lutego 2011 roku. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2010, udzielenie absolutorium zarządowi oraz wybory zarządu na 3-letnią kadencję. W drugiej części walnego zebrania wręczono medal Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego ks. prof. dr. hab. Janowi Walowi oraz księżom prałatom Franciszkowi Chowańcowi i Antoniemu Sołtysikowi.

Rok 2011 był pierwszym rokiem działalności zarządu wybranego 23 lutego 2011 roku. Działał on w następującym składzie:

### Zarząd

Prezes: ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś  
Wiceprezes: ks. dr hab. Roman Kuligowski, prof. UKSW  
Sekretarz: ks. mgr Kazimierz Moskała  
Skarbnik: ks. dr Andrzej Mojżeszko  
Bibliotekarz: ks. dr hab. Jan Bednarczyk  
Kierownik Sekcji Wydawniczej: mgr Sebastian Wojnowski

### Komisja rewizyjna

Przewodniczący: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek  
Członkowie: ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB, ks. dr Artur Kardaś CR

### Sąd polubowny

Przewodniczący: ks. prof. dr hab. Jacek Urban  
Członkowie: o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB, ks. dr hab. Stanisław Hałas SCJ, prof. UPJPII

Z końcem 2011 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne liczyło 889 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto do towarzystwa 104 osoby, w tym 46 osób do nowo powsta-

łego Oddziału w Szczecinie, 21 do nowo powstałego Oddziału w Toruniu, 5 osób do Oddziału w Kalwarii Zebrzydowskiej i 6 do Sekcji Biblijnej. Od poprzedniego walnego zebrania do wiekiusiego domu Ojca odeszli (według posiadanych informacji): bp dr Albin Małyśiak, mgr. lic. Tytus Górski oraz dr Stanisław Waliszewski, członek Studium Syndonologicznego i znawca Całunu Turyńskiego.

Spełniając wymogi statutowe zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 25 maja 2011, 27 września 2011, 23 listopada 2011, 27 lutego 2012.

Podczas pierwszego zebrania wysłuchano wykładu prof. dr hab. Franciszka Adamskiego (Uniwersytet Jagielloński) pt. *Socjologia rodziny „pisana na nowo”*, w którym ten wybitny uczony, członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego, polemizował z kontrowersyjną książką dr hab. Tomasza Szlendaka *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie* (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010). Pomimo rekomendacji Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego książka ta budzi szereg zastrzeżeń. Lansuje bowiem szkodliwe koncepcje rodziny, w której rodzice nie mają wpływu na wychowanie i dopuszcza małżeństwa tej samej płci. Po wykładzie głos w dyskusji podjęli ks. dr hab. Marek Jagodziński z Radomia oraz ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski z Krakowa, podkreślając potrzebę walki o chrześcijański kształt rodziny.

W dalszej części zebrania omówiono sposoby rozszerzenia działalności na nowe diecezje oraz potrzebę włączania do towarzystwa alumnów seminariów duchownych (statut pozwala na włączanie ich jako członków wspomagających). Przedstawiony został program sesji z zakresu teologii kultury. Zarząd zatwierdził kierowników oddziałów i sekcji specjalistycznych na nową trzyletnią kadencję. Przedyskutowano sposób zlecenia administrowania stroną internetową towarzystwa. Kierownicy oddziałów i sekcji zobowiązali się przysyłać informacje o prowadzonej działalności do administratora strony internetowej. Zaprezentowano działalność sekcji i oddziałów terenowych. Pomimo odmowy dofinansowania konferencji naukowych ujętych we wniosku o finansowanie działalności upowszechniającej naukę na rok 2011 podkreślono potrzebę kontynuowania składania wniosków do ministra nauki i szkolnictwa wyższego. Przyjęto 4 nowych członków.

Podczas drugiego zebrania wysłuchano wykładu ks. dr hab. Jana Bednarczyka nt. *Biblioteka w służbie nauki*. Następnie ks. prof. Janusz Królikowski przedstawił program sesji naukowej pt. *Przyszłość człowieka zależy od kultury*. Odbyła się ona 9 grudnia 2011. W jej trakcie wygłoszono następujące referaty: ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII, *Kultura w przesłaniu papieża Jana Pawła II*, dr hab. Tomasz Węclawowicz, prof. UJ, *O sztuce kształtującej tożsamość narodu*, dr hab. Tadeusz Boruta, prof. UR, *Znaczenie inspiracji religijnej w malarstwie*, dr hab. Jacek Kucaba, prezes Związku Polskich Artystów Plastyków, *Znaczenie inspiracji religijnej w rzeźbie* i ks. dr Stanisław Garncarski, *Znaczenie inspiracji religijnej w muzyce*. Wiele wysiłku w przygotowanie tej konferencji włożyli: ks. prof. Janusz Królikowski i ks. prof. Roman Kuligowski. Podczas drugiego zebrania zarząd wyraził także zgodę na współorganizowanie przez towarzystwo z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie konferencji naukowej *Mobbing w białych rękawiczkach*. Odbyła się ona w dniach 15–16 listopada 2011 i spotkała się z szerokim zainteresowaniem zarówno uczestników, jak i środków masowego przekazu.

Trzecie zebranie zarządu rozpoczęła wykład ks. dr hab. Henryka Majkrzaka SCJ nt. *Św. Tomasz z Akwinu jako człowiek, filozof i teolog*. Następnie prezes przedstawił stan sta- rań o powołanie nowych oddziałów terenowych w Szczecinie i w Toruniu. W trakcie zebrania ustalono termin i program walnego zebrania.

Czwarte przewidziane statutem zebranie zarządu odbyło się w dniu walnego ze- brania, czyli 27 lutego 2012 roku. Zostało poświęcone dalszym pracom nad programem dotyczącym kultury, przypomnieniu zasad finansowania działalności upowszechnia- jącej naukę przez ministra nauki i szkolnictwa wyższego, stronie internetowej oraz tegorocznym konferencjom naukowym organizowanym przez towarzystwo.

## Działalność towarzystwa

W ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego działa studium sydonologiczne, 15 sekcji specjalistycznych i 14 oddziałów terenowych oraz Sekcja Wydawnicza pro- wadząca Wydawnictwo UNUM.

*St u d i u m S y n d o n o l o g i c z n e* przy Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie moderuje ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. Utrzymuje ono stałą łączność z sydonologami za granicą i służy informacją na temat Całunu Turyńskiego zarówno dla prasy jak i dla zainteresowanych naukowców.

*S e k c j a B i b l i j n a*. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Roman Bogacz. W roku sprawozdawczym sekcja spotkała się trzykrotnie. 14 kwietnia sekcja zorganizowała konferencję naukową nt. *7 Kościołów Apokalipsy*. W jej trakcie wysłuchano następujących referatów: *Efez. Stolica rzymskiej Prowincji Azja* (ks. dr hab. Roman Bogacz), *Smyrna. Miasto św. Polikarpa* (mgr Elżbieta Ibkwowska), *Kultura miejska starożytnego Tiatyry* (Artur Pęksa), *Tiatyra – miasto purpury i przędsiębiorczych kobiet* (dr inż. Anna Wajda), *Pergamon – cen- trum kulturalno-religijne starożytności pogańskiej* (Andrzej Nackowski), *Filadelfia – miasto wielu imion* (Michał Musiański), *„Ten co ma siedem Duchów Boga i siedem gwiazd” do Kościoła w Sardes* (ks. dr Roman Mazur) oraz *„Amen”, Świadek wierny i prawdomówny do Kościoła w Laodycei* (mgr lic. Wiesław Chałupnik). Spotkanie dało okazję, by przybliżyć pewne aspekty topografii, historii, kultury i religii tych siedmiu miejscowości.

21 czerwca odbyło się drugie spotkanie Sekcji Biblijnej. Miało ono miejsce w Mo- rawicy i miało charakter integracyjny. Podjęto decyzję o zorganizowaniu sympozjum pt. *Z badań nad Biblią*, które będzie formą uczczenia 75 rocznicy urodzin ks. prof. dr hab. Tomasza Jelonka, 50-lecia jego pracy naukowej, oraz 40-lecia pracy na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Odbędzie się ono 21 marca 2012 roku.

Trzecie spotkanie Sekcji Biblijnej odbyło się 19 stycznia 2011 roku w budynku Międzypokolenowego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie. Poświęcone było zagadnieniu: *„Kościół pielgrzymujący, a Jeruzalem niebieskie” (Ap 21, 1–7)*. Wykład na ten temat wygłosił mgr Michał Wilk. W dyskusji zastanawiano się m.in. nad kwestiami: co to znaczy, że nastanie nowe niebo i nowa ziemia, dlaczego na nowej ziemi nie będzie już morza, a także nad tym, jaki jest sens tych wszystkich zmian, o których mówi Apokalipsa?

Sekcja Teologii Moralnej. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym 21 lutego sekcja zorganizowała wraz z innymi podmiotami (m.in. z Sekcją Pedagogiczno-Katechetyczną) konferencję interdyscyplinarną pt. *Na skrzyżowaniu dróg teologii moralnej i pedagogiki chrześcijańskiej*. Zapisem tego spotkania jest książka *Na skrzyżowaniu dróg. Teologia moralna i pedagogika o mediach, sztucznym zapłodnieniu i związkach nieformalnych* (Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2011). Oprócz tego sekcja odbyła 2 spotkania (czerwiec i wrzesień 2011) poświęcone przygotowaniu następnej konferencji nt. *Kryteria wychowania w kontekście aktualnego kryzysu moralnego*. Będzie ona przeprowadzona wspólnie z Sekcją Pedagogiczno-Katechetyczną w październiku 2012 w ramach Tygodnia Wychowania.

Sekcja Homiletyczna. Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym 2011 kierownik sekcji wygłosił 11 maja w Sandomierzu wykład nt. *Jezus Chrystus – jedyny nauczyciel człowieka w nauczaniu bł. Jana Pawła II* podczas Międzynarodowej konferencji naukowej *Biblijne modele wychowania odpowiedzią na kryzysy pedagogiczne ery ponowoczesnej*. Drugie wystąpienie miało miejsce w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Krośnie 26 maja 2011 roku. W ramach wykładów otwartych na temat: *Katolicyzm a kultura polska* kierownik sekcji wygłosił wykład na temat: *Z dziejów polskiego kaznodziejstwa*.

Sekcja Socjologiczno-Pastoralna. Sekcja, którą kieruje ks. dr Stefan Dobrzanowski, skupia 22 naukowców z dziedziny socjologii, katolickiej nauki społecznej i teologii pastoralnej, działających głównie w środowiskach naukowych Krakowa, Warszawy i Lublina. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała dwa posiedzenia naukowe. Pierwsze z nich 14 października poświęcone było przygotowaniu sesji na temat wierności Kościołowi przez duchownych wypowiadających się w mediach. Prof. Franciszek Adamski przedstawił także aktualne wyniki badań praktyk religijnych Polaków. Dyskusja skupiła się na dociekanii przyczyn spadku wskaźników praktyk religijnych wśród młodszego pokolenia. Drugie spotkanie 25 listopada miało miejsce w piwnicy św. Eljasza przy klasztorze Karmelitów Na Piasku w Krakowie. Wygłoszono 2 prelekcje: *Granice wolności słowa a wierność Kościołowi* (ks. dr Stefan Dobrzanowski) oraz *Próba oceny wystąpień medialnych ks. Adama Bonieckiego i ks. dr. hab. Piotra Natanka* (prof. Franciszek Adamski z Uniwersytetu Jagiellońskiego). Podkreślono szkodliwość zachowań dla Kościoła w Polsce obydwu duchownych.

Sekcja Duchowości. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal. Sekcja kontynuowała prace związane z wieloletnim programem badań naukowych nt. *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja*. Jej efektem było sympozjum *Sluga Boży o. Piotr Semenenko CR i zmartwychwstańcza szkoła duchowości* w Centrum Resurrectionis w Krakowie 15 marca 2011 roku oraz prace przygotowawcze do trzech kolejnych konferencji naukowych na temat Hieronima Kajsiwicza CR (1812–1873), św. Urszuli Ledóchowskiej oraz klasztoru Urszulanek Unii Rzymskiej w Krakowie przy ul. Starowiślnej. W roku sprawozdawczym sekcja wydała dwie prace zbiorowe będące owocem poprzednich sympozjów *Pokój i dobro: klasztor franciszkanów w Krakowie*, red. ks. Wojciech Misztal, Kraków 2011 oraz *Sluga Boży o. Piotr Semenenko CR i zmartwychwstańcza szkoła duchowości*, red. ks. Wojciech Misztal, ks. Wojciech Mleczek CR, Kraków 2011. W realizacji tych przedsięwzięć uczestniczyli przedstawiciele środowisk naukowych



z całego kraju, osoby świeckie i duchowne. Przyczynia się to do integracji środowiska naukowego i zaznajamiania z potencjałem środowiska Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

**Sekcja Pedagogiczno-katechetyczna.** Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 21 lutego 2011 wraz z Sekcją Teologii Moralnej konferencję *Na skrzyżowaniu moralności i pedagogiki* (materiały zostały wydane pod takim samym tytułem pod red. ks. Bogusława Mielca i ks. Janusza Mastalskiego) oraz 1 grudnia 2011 wraz z Fundacją Alma Spei przy medialnym wsparciu i patronacie „Dziennika Polskiego” i Radia Plus, konferencję *Człowiek dla człowieka - współczesne wyzwania wolontariatu* (publikacja pokonferencyjna w przygotowaniu). Dodatkowo sekcja zorganizowała spotkanie studyjne w formie dyskusji panelowej, na którym podjęto tematykę związaną z problemami wychowawczymi we współczesnej szkole.

**Sekcja Dogmatyczna.** Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII. W roku sprawozdawczym sekcja przyjęła nowych członków z różnych ośrodków akademickich w Polsce i przygotowuje sympozjum na temat wolności w myśli wschodniochrześcijańskiej. Na uwagę zasługują regularne comiesięczne spotkania członków sekcji poświęcone badaniom nad antykiem chrześcijańskim.

**Sekcja Misjologiczna.** Pracami sekcji we współpracy ze Stowarzyszeniem Misjologów Polskich i Papieskimi Działami Misyjnymi Archidiecezji Katowickiej kieruje ks. dr Grzegorz Wita. Kontynuowane były comiesięczne spotkania w ramach Otwartych Seminariów Misjologicznych, podczas których podejmowane są różnorodne aktualne, teoretyczne i praktyczne zagadnienia ewangelizacyjne. Spotkania rozpoczynały się od sprawowania Eucharystii w intencji urzeczywistnienia misji Kościoła. We współpracy z Dzielą Misyjną Archidiecezji Katowickiej sekcja kontynuowała projekt *Młodzi przyszłością Kościoła* mający na celu wspieranie centrów edukacyjnych na Bliskim Wschodzie, w Europie Wschodniej, Afryce i Ameryce Południowej. Owocem tych wysiłków było zorganizowanie (po raz drugi) w sierpniu dwutygodniowych rekolekcji prowadzonych przez studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego dla młodzieży mołdawskiej w okolicach Kiszyniowa (Mołdawia). 9 maja 2011 podczas VIII Salwatorińskiego Sympozjum Misyjnego nt. *Nie ustawać w głoszeniu Dobrej Nowiny* w Bagnie k. Wrocławia ks. prof. dr hab. Jan Górski wygłosił referat *Kondycja duchowa świata chrześcijańskiego*, a ks. dr Grzegorz Wita referat *Areopagi nowej ewangelizacji*. 18 czerwca odbył się IX Rajd Misyjny Działa Misyjnego Archidiecezji Katowickiej (Jaworze-Błatnia-Brenna) współorganizowany przez członków sekcji. Wzięło w nim udział ok. 200 uczestników, tematyka dotyczyła sytuacji Kościoła w Mołdawii. 8 września podczas seminarium *Peregrinatio est donum* zorganizowanego przez Biuro Pielgrzymkowe AVE i Polską Izbę Turystyki kierownik sekcji przedstawił referat: *Pielgrzymowanie z perspektywy antropologicznej i religioznawczej*. 17 października w pocysterskim kompleksie pałacowo-klasztornym w Rudach została zorganizowana konferencja misjologiczna *Rola misjologii w procesie nowej ewangelizacji*, w której wzięło udział kilkadziesiąt osób z różnych ośrodków naukowych i środowisk. 13 grudnia podczas spotkania Klubu Inteligencji Katolickiej w Katowicach kierownik sekcji wygłosił wykład: *Paulina Jaricot - założycielka Działa Rozkrzewiania Wiary i żywego różańca*. W 150. rocznicę śmierci.

Ponadto odbyły się spotkania poświęcone zagadnieniom i sytuacji Kościoła w różnych częściach świata (Argentyna, Kazachstan, Brazylia, Ukraina), o której opowiadali pracujący tam misjonarze.

**S e k c j a P r a w a K a n o n i c z n e g o .** Kieruje nią o. dr Andrzej Kukła CSsR. W roku sprawozdawczym członkowie sekcji uczestniczyli w Międzynarodowym Kongresie Prawników organizowanym przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (14–18 września) i pomagają w wydaniu materiałów pokongresowych. Sekcja przygotowuje konferencję na temat zmian w polskim prawie konkordatowym.

**S e k c j a L i t u r g i c z n a .** Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ. W roku sprawozdawczym członkowie sekcji podejmowali formację służby liturgicznej i nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej. Ważnym wydarzeniem, w którym byli zaangażowani prawie wszyscy członkowie sekcji, było przygotowanie i przeprowadzenie liturgii w ramach II Międzynarodowego Kongresu Bożego Miłosierdzia, który miał miejsce w Łagiewnikach od 1 do 5 października. Planowane jest zorganizowanie panelu dyskusyjnego na temat kwestii liturgicznych związanych z peregrynacją Obrazu Jezusa Miłosiernego oraz relikwii bł. Jana Pawła II w parafiach Archidiecezji Krakowskiej. Sekcja liturgiczna umożliwia spotkania i wymianę doświadczeń wykładowców liturgiki oraz duszpasterzy, szczególnie tych najbardziej zaangażowanych w odnowę liturgii.

**S e k c j a S z t u k i S a k r a l n e j .** Sekcją kieruje dr hab. Tomasz Węclawowicz, prof. UJ. W roku sprawozdawczym podczas sesji naukowej pt. *Przyszłość człowieka zależy od kultury zorganizowanej przez towarzystwo* kierownik sekcji wygłosił referat: *O sztuce kształtującej tożsamość narodu*. Prowadzone są także prace redakcyjne nad przygotowaniem do druku tomu *Studia z dziejów kościoła Bożego Ciała w Krakowie*.

**S e k c j a F i l o z o f i c z n a .** Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ, który włożył wiele trudu w organizację i ożywienie działalności tej grupy. 8 marca 2011 roku ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ reprezentował Sekcję Filozoficzną na walnym zebraniu Polskiego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, które działa w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. W czasie spotkania siostra prof. Zofia Zdybicka zaprezentowała swoją książkę o Janie Pawle II pod tytułem *Filozof mistyk*. 14 marca 2011 roku kierownik sekcji wygłosił wykład pod tytułem: *Antropologia integralna św. Tomasza z Akwinu*. Wykład odbył się w czasie spotkania Stowarzyszenia Klub Fides et Ratio w Krakowie. Na prośbę rektora Wyższego Seminarium Duchownego Reformatów w Krakowie o. dra Krzysztofa Paszkiewicza OFM ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ przygotował i wygłosił w czasie sympozjum w dniu 15 marca 2011 roku referat pod tytułem: *Elementy filozofii i teologii historii św. Bonawentury u Josepha Ratzingera*. Sekcja Filozoficzna uczciła beatyfikację papieża Jana Pawła II książką: ks. Henryk Majkrzak SCJ, *Watykan. Wszystko to, co chcielibyście wiedzieć*, Wydawnictwo Spes, Kraków 2011. 23 listopada 2011 roku ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ wygłosił na zebraniu zarządu towarzystwa wykład pod tytułem: *Św. Tomasz z Akwinu. Człowiek, filozof i teolog*. 28 listopada przeprowadzono wykład i dyskusję na temat: *Św. Tomasz z Akwinu jako myśliciel chrześcijański*. Spotkanie odbyło się w ramach Stowarzyszenia Cywilizacja Miłości. 18 stycznia w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Sercanów zorganizowano naukową dyskusję na temat: *Wymowa współczesnego ateizmu*.

Sekcja teologii fundamentalnej. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Damian Wąsek. Sekcja Teologii Fundamentalnej współorganizowała w 2011 wiele wydarzeń o charakterze naukowym, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu ekumenicznego i apologetycznego. Do najważniejszych dokonań sekcji należy zaliczyć sympozjum *Dialog ekumeniczny a missio ecclesiae* zorganizowane przez o. prof. dra hab. Andrzej Napiórkowskiego OSPPE, odczyt *Transcendentny wymiar obrazu* ks. dra hab. Tadeusza Dzidka, prof. UPJPII, wygłoszony na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, wykład otwarty sekcji teologii fundamentalnej *Dokąd zmierza Kościół w Niemczech? Kontekst teologiczny i eklezyjalny Memorandum o kryzysie w Kościele katolickim* dr Urszuli Pękali, prezentację i udział w panelu dyskusyjnym nt. *Sakramentalność Słowa Bożego* kierownika sekcji oraz wykład ks. dra Damiana Wąska *Spór o celibat w listach Abelarda i Heloizy* na sympozjum naukowym *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*. Wydarzenia te poprzedzone były spotkaniami i konsultacjami członków sekcji.

Sekcja Historyczna. Jej pracami kieruje ks. prof. dr hab. Józef Marecki. W roku sprawozdawczym sekcja nie złożyła sprawozdania.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez swoje oddziały terenowe. I tak:

Oddział w Katowicach. Pracami oddziału kieruje ks. dr hab. Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym odbyły się dwa zebrania. Pierwsze 12 czerwca w ramach konferencji poświęconej 350. rocznicy obecności obrazu Matki Boskiej w piekarskiej bazylice. Referat na temat *Obchody kalwaryjskie i misteria w Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich* wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Górecki z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członkowie sekcji byli także współorganizatorami VII Dni duchowości, które odbyły się w dniach 27–28 września w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach pod hasłem: *Kościół domem i szkołą komunii*. W pierwszym dniu wygłoszono następujące referaty: *Biblijna architektura domu zwanego Kościołem* (ks. dr Wojciech Węgrzyniak z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), *Przemiana postawy apostołów po zesłaniu Ducha Świętego* (bp prof. dr hab. Bronisław Dąbrowski), *Kościół-społeczność doskonała czy Kościół-komunia?* (ks. dr Jożko Pirc z Rzymu) oraz *Wspólnota zakonna laboratorium braterskiej komunii* (o. dr Zdzisław Klafka CSsR). W drugim dniu sesji zostały wygłoszone dwa referaty: *Kościół wielką rodziną w myśli Ojców Kościoła* (ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz) oraz *Kościół: dom i szkoła komunii* (ks. dr Jożko Pirc). Po każdym z wykładów miała miejsce ożywiona dyskusja, w której głos zabierali członkowie oddziału, studenci Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego oraz alumni Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach. Aktualnie oddział katowicki liczy 18 członków.

Oddział w Częstochowie. Pracami oddziału kieruje ks. dr Jerzy Bielecki. W roku sprawozdawczym odbyły się 2 zebrania zarządu oddziału i zorganizowano dwa posiedzenia naukowe. Z inicjatywy ks. dr. Teofila Siudego zorganizowano spotkanie nt. dorobku naukowego śp. abp. Józefa Życińskiego. Postanowiono upamiętnić myśl naukową zmarłego w tomie 39 „Częstochowskich Studiów Teologicznych”. Zamieszczone tam zostały m.in. dwa artykuły członków oddziału: ks. dr Teofil Siudy, *Matka Jezusa w pasterskiej postudze abp. prof. dr. hab. Józefa Życińskiego* oraz ks. dr Jacek Marciniak, *Kosmiczna kenoza Boga*. W tym samym tomie zamieszczono także *Sprawozdanie z walnego*

zebrania *Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, które odbyło się 23 lutego 2011 roku. Autorem tej relacji jest ks. dr Jacek Kapuściński. Drugie spotkanie odbyło się 12 listopada w kościele seminaryjnym. Były to tzw. „zaduszki teologiczne”. W liturgicznej modlitwie wspomniano zmarłych w ostatnim pięcioleciu członków *Polskiego Towarzystwa Teologicznego z Częstochowy*; ks. mgr. lic. Mirosława Suchosza, ks. dr hab. Wojciecha Pazerę i ks. mgr. lic. Mariana Dewudzkiego.

Oddział w Przemysłu. Pracami oddziału kieruje ks. dr Wacław Siwak. W okresie sprawozdawczym odbyły się trzy zebrania członków i sympatyków oddziału: 11 lutego z referatem ks. dra Wacława Siwaka *Maryja jako uzdrowicielka i wzorczą pomoc w cierpieniu*, 22 kwietnia członkowie oddziału zaprezentowali referaty wygłoszone 7 kwietnia 2011 na międzynarodowej konferencji *Globalizacja a nabożeństwo* na Uniwersytecie w Prešovie: *Globalizacja w świetle nauki społecznej Kościoła* (ks. prof. dr hab. Kazimierz Bełch), *Teologia religii w erze globalizacji i radykalnego pluralizmu* (ks. dr Norbert Podhorecki) i *Globalistyczna desakralizacja kultury europejskiej jako wezwanie dla Nowej Ewangelizacji* (ks. dr Wacław Siwak); 21 listopada z referatem ks. dr Norberta Podhoreckiego *Kulturowe i społeczne uwarunkowania myśli nowożytnej*. Spotkaniom towarzyszyła ożywiona dyskusja.

Oddział w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kieruje nim o. dr hab. Romuald Kośla OFM. W roku sprawozdawczym oddział działający przy Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Bernardynów zorganizował dwa spotkania: 15 marca – sesja naukowa pod ogólnym tytułem *O mistyce językiem filozofii i teologii* z referatami: *Mistyka filozoficzna zwieńczeniem metafizyki* (dr Feliks Marchewka OFM), *Mistyka św. Pawła* (dr Edmund Świerczek OFM), *Natura chrześcijańskiej mistyki* (prof. dr hab. Jerzy Gogola OCD) oraz *Charakterystyka mistyki św. Franciszka z Asyżu* (o. dr Czesław Gniecki OFM) i 8 listopada z okazji inauguracji roku akademickiego 2011/2012 z wykładem o. dra Salezego Nowaka OFM pt. *Argumentacja przyrodnicza za czasowym początkiem wszechświata*.

Oddział w Tuchowie. Kieruje nim o. dr Janusz Urban CSsR. W roku sprawozdawczym Oddział w Tuchowie był współorganizatorem sympozjum misyjno-pastoralnego nt. *Czynić Kościół domem i szkołą komunii* (26–28 stycznia 2011), w trakcie którego wygłoszono następujące referaty: *Dlaczego katolicy dystansują się wobec Kościoła?* (o. prof. Jacek Salij OP), *Kościele, co mówisz sam o sobie? O kondycji Kościoła, szczególnie w Polsce* (ks. dr Bogdan Giemza SDS) i *Przepowiadanie misyjno-rekolekcyjne w świetle adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”* (o. dr Kazimierz Fryzeł CSsR). W dniach 19–22 września odbyły się Dni Formacji Redemptorystowskiej pod hasłem: *Zagadnienia bioetyczne w duszpasterstwie i katechezie*. Głównym prelegentem był ks. dr hab. Andrzej Muszala. Odbyły się także 2 zebrania, podczas których omówiono plany organizacyjne na najbliższe półrocze.

Oddział w Kielcach. Pracami oddziału kieruje ks. dr Paweł Borto. W roku sprawozdawczym odbywały się regularne comiesięczne spotkania, podczas których dzielono się doświadczeniami z różnych konferencji naukowych i ważnych wydarzeń kulturalnych. Marcowe spotkanie kieleckich teologów zdominowała dyskusja poświęcona jakości współczesnego kaznodziejstwa w konfrontacji z destruktywnym oddziaływaniem mediosfery na postawy ludzi wierzących w Polsce. Podkreślono pilną potrzebę permanentnej edukacji homiletycznej kapłanów, tak aby ewangelia ambony skutecznie przeciwstawiała się „kazaniu” środków masowego przekazu. Z kolei podczas kwiet-

niowego spotkania dzielono się refleksjami na temat wydanej przez Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego pracy zbiorowej *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*. Tom ten zawiera 22 artykuły naukowe literaturoznawców, językoznawców, teologów i prawnika. Autorzy poszczególnych tekstów prowadzą interdyscyplinarny dialog z nasyconą uniwersalnym humanizmem i autentyczną miłością do człowieka myślą wielkiego Polaka, który całym swoim życiem pokazał, że istnieją idee i wartości niezmiennie, fundamentalne, ponadczasowe zdolne jednoczyć wszystkich. Kanwą listopadowej dyskusji stała się merytoryczna zawartość listu apostołskiego Benedykta XVI *Porta fidei* nawiązującego do 50. rocznicy rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II i do jubileuszu dwudziestolecia wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Z ciekawych planów oddziału kieleckiego na najbliższy rok warto wspomnieć o konferencji naukowej *Sacrum w kulturze*, która byłaby połączona z odbywającymi się corocznie w Kielcach Targami SacroExpo oraz o konferencji naukowej *Wiara nie traci blasku* przygotowywanej wspólnie z ośrodkiem radomskim towarzystwa.

Oddział w Sandomierzu. Pracami oddziału kieruje ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, prof. KUL. Oddział liczy 27 osób i działa przy Instytucie Teologicznym im. bł. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu. W roku sprawozdawczym oddział sandomierski podjął wiele form działalności. Zorganizowano 3 konferencje naukowe w Sandomierzu i w Stalowej Woli. Były to: VI Spotkanie Cyrylometodiańskie – międzynarodowe sympozjum nt. *Wokół sztuki sakralnej chrześcijańskiego Wschodu z okazji inauguracji odnowionego prezbiterium Bazyliki katedralnej w Sandomierzu* (Sandomierz, 7–9 kwietnia); międzynarodowa konferencja naukowa *Biblijne modele wychowania odpowiedzią na kryzysy pedagogiczne ery ponowoczesnej* w ramach III Ogólnopolskiego Tygodnia Biblijnego (Sandomierz, 11 maja) i sesja *Wokół profesjonalizacji kwartalnika naukowego „Społeczeństwo i Rodzina”* (Stalowa Wola, 21 marca i 22 kwietnia). Członkowie sandomierskiego oddziału towarzystwa wzięli również udział w 31 krajowych i zagranicznych konferencjach naukowych, wygłaszając referaty bądź prowadząc obrady. Prowadzono także wzmożoną działalność wydawniczą, czego owocem jest 27 pozycji książkowych i artykułów zamieszczonych zwłaszcza na łamach półrocznika „Pedagogika Katolicka”, kwartalnika „Społeczeństwo i Rodzina”, „Kronikach Diecezji Sandomierskiej” i „Przeglądzie Biblijnym” wydawanych przy aktywnym udziale członków oddziału.

Oddział w Tarnowie. Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII. Oddział tarnowski w roku sprawozdawczym włączył się obchody 225. rocznicy powstania diecezji tarnowskiej, podejmując badania naukowe na temat mało znanych faktów z dziejów diecezji. Efektem tych prac jest czterotomowa publikacja *Dzieje diecezji tarnowskiej*. Pierwszy tom to *Okólniki rozesłane przez kurię tarnowską w latach 1951–1956*, Tarnów 2011, 444 s. opracowany przez ks. M. Łabuza. Tom drugi *Wydarzenia i instytucje* zawiera 28 artykułów monograficznych. Trwają prace redakcyjne nad tomem trzecim i czwartym, które ukażą się w 2012 roku. Oddział tarnowski zorganizował w Częstochowie w dniach 29 czerwca–1 lipca dwudniowe sympozjum: *Najświętsze Serce Jezusa i serce chrześcijanina*, w czasie którego wygłoszono 12 referatów. Było ono skierowane do czcicieli Najświętszego Serca Jezusa. Kierownik oddziału tarnowskiego zorganizował kolokwium *Przyszłość człowieka zależy od kultury* (Jan Paweł II), które odbyło się w Krakowie 9 grudnia 2011 roku.

Oddział w Rzeszowie. Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Andrzej Garbarz, prof. URz. W roku sprawozdawczym członkowie oddziału uczestniczyli w kilku znaczących dla środowiska Podkarpacia konferencjach. Niektóre z nich organizowane były wspólnie z Caritas Diecezji Rzeszowskiej, Stowarzyszeniem Civitas Christiana i Instytutem Jana Pawła II w Rzeszowie. 14 maja w przy ogrodzie biblijnym w Ośrodku Caritas w Myczkowcach odbyła się konferencja biblijna pod hasłem *Ku lepszemu rozumieniu Pisma Świętego*. Prelegentami byli naukowcy zajmujący się badaniem różnych obszarów tematycznych Pisma Świętego. Ważne wystąpienie miał ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek *Biblia przemawia językiem symboli*. Także w Ośrodku Wypoczynkowo-Rehabilitacyjnym Caritas Diecezji Rzeszowskiej w Myczkowcach miały miejsce konferencje nt. *Rusini w Karpatach i na Słowacji* (15 października) i *Wychowanie do patriotyzmu w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia* (29 października). Członkowie oddziału zasiadali w jury XV Ogólnopolskiego Konkursu Wiedzy Biblijnej (etap diecezjalny w Rzeszowie, 11 kwietnia). Członkowie oddziału opublikowali szereg artykułów w czasopismach teologicznych oraz angażowali się w różnorodną działalność naukową i duszpasterską, m.in. prowadząc cykliczne lub autorskie audycje w Katolickim Radiu VIA.

Oddział w Bielsku-Białej. Kierownikiem oddziału jest ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka. Oddział liczy aktualnie 45 członków. W roku sprawozdawczym odbyły się trzy spotkania w siedzibie Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej: 12 stycznia 2011 roku spotkanie opłatkowe dla członków oddziału i środowiska akademickiego Podbeskidzia z udziałem bpa Tadeusza Rakoczego, 10 maja wykład pt. „*Pewność niepewności*” - księża Jana Twardowskiego *Poezja paradoksu* wygłosiła prof. dr hab. Anna Węgrzyniak (Katedra Polonistyki Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej), 22 listopada wykład nt. *Myslenia radykalnego* ks. Tomasza Halika wygłosił ks. dr Leszek Łysień (Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej).

Oddział w Radomiu. Kierownikiem oddziału jest ks. dr Dariusz Zbigniew Skrok. W roku sprawozdawczym oddział liczący obecnie 60 osób współorganizował i brał udział w następujących konferencjach naukowych i seminariach naukowych: *Biblijne modele wychowania* (11 maja, Sandomierz), IV Tydzień Społeczny (22-28 maja, Radom); sympozjum *Człowiek - Naród - Kościół. Prymas Tysiąclecia odczytany dziś* (23 maja, Radom), sesja naukowa *Ślady Biskupa Jana Chrapka* (30 września, Radom) oraz w konferencji naukowej *Wobec nowego ateizmu* (17 listopada, Radom). Członkowie oddziału włączyli się także w dzieło Synodu Diecezji Radomskiej, przewodnicząc wielu Komisjom Synodalnym i realizując kolejne etapy prac zmierzających do przygotowania ostatecznego dokumentu II Synodu Diecezji Radomskiej. Synod ten rozpoczął w Kościele Radomskim w 2008 roku abp Zygmunt Zimowski, który powołał oddział radomski w 2007 roku.

Oddział w Sosnowcu. Kierownikiem oddziału liczącego aktualnie 36 członków jest ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna. W roku sprawozdawczym odbyły się cztery spotkania, w tym dwa dni skupienia, jedno spotkanie robocze zarządu oraz jedno sympozjum naukowe. Dni skupienia związane były z celebracją roku liturgicznego. Wielkopostny dzień skupienia (16 kwietnia 2011) połączony był z nabożeństwem *Goźdź żali* i mszą świętą koncelebrowaną pod przewodnictwem diecezjalnego wizytatora katechizacji ks. mgra Tadeusza Kamińskiego z homilią ks. dra Artura Seweryna. Na adwentowy dzień skupienia (10 grudnia 2011) złożyła się konferencja ks. dra Pawła Pielki nt. *Tradycje uro-*

czystości Bożego Narodzenia na Półwyspie Apenińskim oraz msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem ks. prał. Mieczysława Miarki, diecezjalnego wizytatora katechizacji. 14 maja 2011 odbyło się spotkanie robocze zarządu oddziału sosnowieckiego z bpem drem Grzegorzem Kaszakiem w sprawie katechezy dorosłych, na którym omówiono ideę oraz założenia katechezy dorosłych w diecezji sosnowieckiej w roku akademickim 2011/2012. Przedłożono propozycje projektu organizacyjnego katechezy oraz przydzielono tematy do przygotowania poszczególnym członkom oddziału. Owocem tego spotkania było m.in. przygotowanie listu, który wyrażał sprzeciw w sprawie promowania satanizmu w TVP. List za aprobatą biskupa był przekazany do wiadomości wszystkich kapłanów. 22 października 2011 członkowie oddziału sosnowieckiego wzięli udział w sympozjum naukowym nt. *Jan Paweł II – Człowiek Modlitwy*. Część naukową poprzedziła koncelebrowana msza święta pod przewodnictwem ks. dra Mariusza Karasia, kanclerza kurii diecezjalnej w Sosnowcu. Natomiast referat pt. *Pięć tajemnic papieża – Jan Paweł II człowiek modlitwy* wygłosił ks. dr Paweł Sobierajski, pracownik naukowo-dydaktyczny Katedry Wokalistyki Akademii Muzycznej im. Karola Szymanowskiego w Katowicach. Ponadto w związku z wyborami parlamentarnymi 2011 oddział sosnowiecki przygotował katechezę parafialną na temat obrony życia ludzkiego i obowiązku uczestniczenia w wyborach parlamentarnych. Zgodnie z decyzją bpa Kaszaka katecheza została odczytana w kościołach w niedzielę 25 września.

**O d d z i a ł w S z c z e c i n i e.** Został powołany 8 grudnia 2011 roku i działa przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Cieszy się akceptacją i wielką życzliwością abpa prof. Andrzeja Dzięgi. Na zebraniu założycielskim zapisało się do oddziału 46 członków. Na kierownika oddziału wybrany został ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański.

**O d d z i a ł w T o r u n i u** jest najmłodszym naszym oddziałem. Swoje istnienie zapoczątkował 20 stycznia 2012 roku. Działa przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zebranie inauguracyjne poprzedziła uroczysta msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem bpa dra Andrzeja Suskiego. Biskup diecezji toruńskiej wyraził ogromną radość z powstania nowego oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego i z wielką życzliwością wspiera jego wysiłki. Oddział liczy 30 członków. Na zebraniu organizacyjnym zadanie prowadzenia oddziału powierzono ks. drowi hab. Dariuszowi Zagórskiemu, prof. UMK.

## Uwagi końcowe

Do najważniejszych dokonań zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w roku sprawozdawczym należy zaliczyć powstanie dwóch oddziałów w Szczecinie i Toruniu. Tym samym towarzystwo faktycznie rozciągnęło swoją działalność na całą Polskę. Przekroczyło to nawet marzenia ojców założycieli towarzystwa we Lwowie. Mamy nadzieję, że prowadzone już rozmowy zaowocują powstaniem nowych oddziałów terenowych.

Ważnym dokonaniem była także sesja naukowa poświęcona teologii kultury pt. *Przyszłość człowieka zależy od kultury* oraz współorganizowana przez towarzystwo konferencja *Mobbing w białych rękawiczkach*.

Na szczególne uznanie zasługuje ożywiona działalność oddziałów w Kielcach, Radomiu, Sandomierzu i Sosnowcu oraz krakowskich sekcji: biblijnej, teologii fundamental-

nej i misjologicznej. Godne podkreślenia jest także przyjęcie w roku sprawozdawczym 104 nowych członków do towarzystwa.

Polskie Towarzystwo Teologiczne jest publicznym stowarzyszeniem wiernych i organizacją kościelną o zasięgu ogólnopolskim. Stąd też zarząd na ręce kard. Stanisława Dziwisza oraz księży biskupów obecnych na walnym zebraniu składa serdeczne podziękowanie Konferencji Episkopatu Polski za troskę władz kościelnych o rozwój towarzystwa. Zarząd dziękuje również wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu uwrażliwieniu polskiego społeczeństwa na myśl teologiczną.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

---

KS. KRZYSZTOF MARCJANOWICZ, KS. JANUSZ MIECZKOWSKI

## II Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos* (Lwów, 26–27 października 2011)

W dniach 26–27 października 2011 w siedzibie Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie odbyło się II Międzynarodowe Sympozjum Liturgiczne *Ad fontes liturgicos*, które poświęcone zostało tematyce badań źródeł liturgii biskupiej. Organizatorami sympozjum były Ukraińskie Centrum Liturgiczne (Lwów), Ukraińskie Teologiczne Towarzystwo Naukowe (Lwów), Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (Kraków) oraz Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Preszowie (Słowacja).

Sympozjum otwarła dr Anna Bodnar, prezes Ukraińskiego Towarzystwa Teologicznego, która wyraziła ogromną radość, że mogło dojść do tego spotkania we Lwowie. O przewodniczenie przedpołudniowej sesji poproszony został dr Taras Shmanko z Ukraińskiego Centrum Liturgicznego we Lwowie.

Po przywitaniu gości poproszono o zabranie głosu pierwszego prelegenta. Ks. dr Marcel Mojżesz z Preszowa przedstawił referat pt. *Liturgia pod przewodnictwem biskupa jako źródło rozumienia liturgii Kościoła*. Swoją wypowiedź rozpoczął on od wyjaśnienia terminów: służba Bogu i służba Boga ludziom. Następnie zanalizował w tej perspektywie wielkoczwartkowy obrzęd *mandatum*. Biskup reprezentuje Boga, który obmywa i całuje nogi. Nie jest to tylko reprezentacja symboliczna, ponieważ liturgia to *actio Dei*, dzieło samego Boga. Służba biskupa ma być więc ikoną służby samego Chrystusa (por. Mk 10, 35).

Drugim prelegentem był dr Wasyl Rudejko reprezentujący Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie. Ukazał on *Rolę biskupa w Liturgii Godzin*. Na początku wskazał na różnice między liturgią episkopalną a sprawowaną na parafiach. Ukazał postać biskupa jako ikony Chrystusa. Liturgia biskupia jest więc modlitwą Kościoła za swoją Głową – Chrystusem. Taką strukturę zgromadzenia podkreślają przede wszystkim miejsce przewodniczenia oraz miejsce głoszenia słowa Bożego (*bima*).



Kolejny referent dr Mychajło Petrowycz (Ukraiński Katolicki Uniwersytet) zajął się przedstawieniem *Projektu reformy archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej (Lwów 1930–1935)*. Komisja ta działająca w latach trzydziestych XX wieku przygotowywała reformę archidiecezjalną, czyli księgi liturgicznej dla biskupa. Prelegent scharakteryzował trudności lat trzydziestych i prześladowania w Rosji Sowieckiej oraz przedstawił osiągnięcia komisji, której prace były częściowo publikowane w Rzymie. Zwrócił uwagę na referat E. Budki i G. Kostielnika, w którym autorzy sięgają do źródeł (np. do archidiecezjalnego z 1716 roku).

Po krótkiej przerwie głos zabrał ks. prof. dr hab. Wojtech Boháč z Uniwersytetu Preszowskiego. Scharakteryzował on *Pierwszy archidiecezjalny eparchii preszowskiej*. Eparchia ta została utworzona 22 września 1818 roku, natomiast jej pierwszy archidiecezjalny napisany cyrylicą powstał w 1740 roku na polecenie Metropolity Grekokatolickiego z Kijowa. Książkę Profesor opisał samą księgę, a także przedstawił niektóre jej obrzędy, np. wejście biskupa do cerkwi, rytę oczyszczenia po sprofanowaniu świątyni czy błogosławieństwa różnych przedmiotów.

Kolejny prelegent ks. dr Janusz Mieczkowski z Krakowa przedstawił *Źródła liturgii papieskiej pierwszego tysiąclecia w Rzymie na przykładzie liturgii stacyjnej*. Odnosił się do czasów, w których nie było specjalnych ksiąg liturgicznych dla biskupa. Badacz tych czasów musi więc korzystać zarówno ze źródeł nieliturgicznych, takich jak *Kalendarz Filokala*, *Liber pontificalis*, *List Innocentego I do biskupa Gubbio Decencjusza*, jak i liturgicznych, np. do pierwszych lekcjonarzy, ewangeliarzy, sakramentarzy czy *ordines romani*.

Następny referat przedstawiła s. dr Wassa Larin z Uniwersytetu Wiedeńskiego (Austria). Choć tematem wystąpienia była *Wstępna aklamacja (wozglas) bizantyjskiej Bożej Liturgii „Błogosławione Królestwo” na tle innych aklamacji liturgicznych*, siostra doktor więcej uwagi poświęciła wybranym aspektom liturgii bizantyjskiej, takim jak kontrowersje wokół imienia imperatora czy korzenie niektórych rubryk i komentarzy liturgicznych.

Kolejny przedstawiciel lwowskiego środowiska dr Igor Skoczylas omówił dwa elementy służby biskupiej: *Obrzędy wizytacji kanonicznej i synodu biskupiego w archidiecezjalnych służebnikach Cerkwi unickiej XVIII wieku*. Przedstawił także ich znaczenie i korzenie historyczne, sięgając aż do XIII wieku. Zwrócił jednak uwagę, że pierwszy w unickiej tradycji kodeks wizytacji i „soborowania” pojawił się dopiero w XVIII wieku. Kościół unicki naśladował w ten sposób łacińskie wzorce i przyczyniał się do jedności.

Referat Jurija Derewjanczuka ze Lwowa pt. *Anton Petruszewycz jako badacz archidiecezjalnego* kończył sesję przedpołudniową. Autor przedstawił w nim postać wybitnego ukraińskiego kolekcjonera, historiografa i znawcy języków Antona Petruszewycza (1821–1878), który badał najstarsze znane w XIX wieku rękopisy liturgiczne.

Sesję popołudniową poprowadził dr Mychajło Petrowycz. Jako pierwszego prelegenta zaprosił on dra Petro Sabata z Lwowa, który przybliżył uczestnikom sympozjum *Znaczenie rękopisu Trebnika (XV/XVI w.) Apostolskiej Biblioteki Watykańskiej (Borgio Illirico 16) dla badania liturgii pontyfikalnej w Cerkwi Kijowskiej*. Przedstawił on zarówno szczegóły paleograficzne rękopisu, którego proces kształtowania zakończył się około 1580 roku, jak również ukazał jego historyczne znaczenie, szczególnie w czasach prawosławnego metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1574–1647).

Następnie ks. dr Krzysztof Marcjanowicz z Krakowa przedstawił referat pt. „*De sacro altaris mysterio*” i „*Ordinarium Innocenti III*” jako źródła poznania liturgii pontyfikalnej i jej znaczenia na przełomie XII i XIII wieku. Zaprezentował on szczególnie moment dla liturgii pontyfikalnej w Rzymie, którym był pontyfikat Innocentego III (1198–1216). Wspomniane wyżej dzieła ukazują dwa oblicza liturgii. Traktat Innocentego skupia się na teologii i znaczeniu rytu eucharystycznego, podczas gdy księga liturgiczna opisuje *modus celebrandi*. Każdy element rytu posiada swoje odrębne znaczenie uzyskane na podstawie historii, naturalnej i wewnętrznej jakości lub alegorycznej atrybucji.

Kolejny referent mgr Michał Glewańiak z Biblioteki Uniwersytetu w Preszowie przedstawił *Nieznaną serbski rękopiśmienny archijeratikon XVII wieku w Eparchialnej Bibliotece Arcybiskupstwa Greckokatolickiego w Preszowie*. Zajął się analizą językową tej księgi, dowodząc, iż jest ona prawdziwym archijeratikonem. Znajduje się w niej bowiem 26 różnych czynności wykonywanych przez biskupa.

Wystąpienie dra Maksyma Tyma z Seminarium Duchownego we Lwowie miało wymiar bardziej teologiczny, gdyż autor starał się ukazać *Obraz biskupa i jego posługi na podstawie tekstów liturgii bizantyjskiej*. Swoją wywód rozpoczął od pokazania przewagi liturgicznych tekstów poetyckich nad opracowaniami jurydycznymi czy patrystycznymi. Ukazał znaczenie takich słów jak „ojciec”, „pasterz”, „uświęciciel” czy „obrońca wiary i Kościoła”. Podkreślił, iż hymnografia demonstrowa tytuły biskupie, kładąc nacisk na duchowy i charyzmatyczny aspekt funkcji episkopalnej, a nie na jej jurydyczny charakter.

Ostatnim prelegentem był dr Taras Shmanko. Rozpoczął od usprawiedliwienia nieobecności współorganizatora tego spotkania ks. dra hab. Przemysława Nowakowskiego i przedstawił główne tezy przygotowanego przez niego referatu: *Pontyfikat – służebnik swjaitelskij biskupów przemyskich końca XVII wieku z Biblioteki Watykańskiej, Vat. Slav. 44*. Po skończeniu tej prezentacji przeszedł do swojego wystąpienia pt. *Rękopiśmienne archijeratikony bibliotek lwowskich*. Wykazał, że w bibliotekach Lwowa znajduje się 18 kodeksów odnoszących się do liturgii biskupiej, które pochodzą z XVI (1), XVII (4), XVIII (8) i XIX (5) wieku. Omawiając przykładowe rękopisy, charakteryzował ich pochodzenie, historię i właściwe im osobliwości.

Pierwszy dzień sympozjum zakończyła dyskusja, w której zwracano uwagę na wiele niezbadanych źródeł, teologię wynikającą z tekstów liturgicznych oraz wzajemne wpływy liturgii wschodniej i zachodniej.

W drugim dniu uczestnicy sympozjum zostali zaproszeni do zwiedzenia greckokatolickiego klasztoru studytów w Uniowie, który w przeszłości pełnił ważną rolę w procesie drukowania ksiąg Kościoła wschodniego.

ABP WACŁAW DEPO

## *Non ministrari, sed ministrare!* Laudacja dla abpa Zygmunta Zimowskiego z okazji wręczenia medalu Bene Merenti Polskiego Towarzystwa Teologicznego

Eminencjo, Księżę Kardynale! Magnificencje, Ekscelencje, szanowni Profesorowie, szanowni Członkowie Polskiego Towarzystwa Teologicznego, dostojny Laureacie, Księżę Arcybiskupie Zygmuncie!

Jako laudator pragnę zwrócić uwagę na dwie przyczyny, które czynią dzisiejszą uroczystość szczególną i doniosłą. Pierwsza to ta, której rozpoznawania nauczył nas wielki mistrz teologii polskiej ks. prof. Czesław Bartnik – mój mistrz także, że na całą historię ludzką trzeba patrzeć jako na historię zbawienia, gdyż żaden odcinek ludzkiej drogi nie jest wyjęty spod troski Bożej opatrności. Zwłaszcza teolog powołany jest do tego, by nauczyć się spoglądania na rzeczywistość oczyma Bożymi i by tego nauczać. Patrząc z tej perspektywy „teologii Ducha”, odkryjemy z pewnością, że życie Księdza Arcybiskupa wpisuje się harmonijnie w życie Kościoła i w życie samego Boga, który realizuje swój zbawczy plan dzięki posłuszeństwu umysłu i woli swoich sług.

Drugi motyw obejmuje sens dzisiejszego wyróżnienia Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Słowo „zasłużony” mówi nam o dwóch bardzo istotnych elementach powołania chrześcijańskiego teologa: służenie Bogu i służba przepowiadania Słowa... człowiekowi. Chrystus najpiękniej określił swoją misję jako oddanie Ojcu i wyzwolenie człowieka: „Nie przyszedłem, aby mi służyli, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). W tym twierdzeniu mieści się sens każdej zasługi oraz kierunek każdego zasługiwanie w Królestwie Bożym. Sługa to ten, kto służy i kto jest posłuszny Panu! W tym też świetle istotne jest rozróżnienie w tytule łacińskim odznaczenia *benemerenti*, czyli „dobrze zasłużony”, a więc chodzi o tego, kto służył dobrze, bo służył w p o s ł u s z e ń s t w i e Temu, który jest Dobry i wszystko czyni z miłości! Czy teologia nie jest w swej istocie rozeznawaniem – duchowym i racjonalnym – woli Bożej, która jest największym dobrem dla Kościoła i każdego człowieka?! Co do tego, że kapituła przyznająca odznaczenie właściwie rozpoznała, iż abp Zygmunt Zimowski d o b r z e s o b i e z a s ł u ż y ł na miano dobrego sługi Bożego królestwa jako teolog, nie mam żadnych wątpliwości. Hasłem posługi pasterskiej abpa Zygmunta

Zimowskiego od czasu objęcia diecezji radomskiej są słowa *Non ministrari sed ministrare* – „Nie przyszedłem, aby mi służono, lecz aby służyć”. Jakże dobitnie brzmią te słowa w kontekście posłannictwa teologa, który jest pasterzem Kościoła Chrystusowego: przez te słowa arcybiskup Zimowski odsłania nam pełne znaczenie teologii, która nie tylko jest *fides quaerens intellectum*, ale także *caritas quaerens intellectum*, bo przecież każdy teolog powinien służyć swoją przemodloną i przemyślaną wiarą tym, których wiara potrzebuje wzmocnienia.

## Geografia zbawienia, czyli miejsca i osoby długo powołania i posłannictwa

W dogmatyce utarło się, by odróżniać „historię zbawienia” (*Heilsgeschichte*) od „geografii zbawienia” (*Heilsgeographie*). W tym drugim pojęciu chodzi o zwrócenie uwagi na miejsca, w których Bóg Trójjedyny udziela szczególnych swoich łask zbawienia i uświęcenia. Nierzadko są to miejsca skromne, nieprzyozdobione w monumentalne budowle, na uboczu, a może nawet z dala od wielkich centrów życia gospodarczego czy politycznego. Wartość tych miejsc bierze się z tego, że nawiedził je Bóg, ale... ze względu na dobro konkretnych ludzi. Dlatego ja dodam osobiście kategorię „personalizmu zbawienia” (dla porównania *Heilspersonalismus*), którą posługujemy się w naszej Katedrze Personalizmu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Właśnie te dwie ostatnie kategorie pozwalają nam dowartościować i ustawić: Kupienin obok Lublina, Mędrzechów obok Innsbrucka, Tarnów obok Rzymu, Stary Sącz obok Krakowa itd. Żadna z mniejszych miejscowości nie musi „czuć zażenowania”. Oto mapa geografii zbawienia, którą z łatwością rozpozna Arcybiskup, nasz Laureat.

Abp Zygmunt Zimowski urodził się 7 kwietnia 1949 roku w Kupieninie na terenie parafii Mędrzechów w diecezji tarnowskiej. W 1967 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, gdzie 27 maja 1973 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Jerzego Ablewicza. Po święceniach pracował jako wikariusz w parafii św. Elżbiety w Starym Sączu. W roku 1975 rozpoczął studia specjalistyczne z zakresu teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tam uzyskał licencjat z teologii na podstawie pracy *Pneumatologiczny wymiar Konstytucji dogmatycznej «Lumen gentium»* (promotor abp Alfons Nossol). Następnie kontynuował studia w Innsbrucku w Austrii, gdzie w roku 1982 uzyskał doktorat z teologii dogmatycznej na podstawie rozprawy: *Wpływ Soborowych Ojców Wschodu i Obserwatorów prawosławnych na teologię «Lumen gentium»* (promotor ks. prof. Raymund Schwager SJ).

1 lutego 1983 roku rozpoczął pracę w watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary i tam pracował 19 lat aż do chwili objęcia stolicy biskupiej w Radomiu. Był też postulatorem w Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych przy procesach Karoliny Kózkówny i ks. Romana Sitki z diecezji tarnowskiej, jak też Marii Julitty Ritz z diecezji Würzburg w Niemczech. Podejmował prace nad przygotowaniem *Katechizmu Kościoła katolickiego*, zwłaszcza jego polskiego wydania, oraz współpracował z Radiem Watykańskim. 28 marca 2002 roku został mianowany przez Jana Pawła II biskupem radomskim. Głównym konsekratorem był kard. Joseph Ratzinger, współkonsekratorami: abp Józef Kowalczyk

i bp Edward Materski. W strukturach Episkopatu Polski był przewodniczącym Komisji Nauki Wiary, członkiem Komisji Ekumenicznej i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego oraz delegatem Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji. 30 czerwca 2008 roku otrzymał doktorat *honoris causa* Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. 9 listopada 2008 roku odznaczony został przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski za zaangażowanie na rzecz ratowania żydowskich zabytków cmentarnych.

W ciągu 7 lat pobytu w Radomiu dał się poznać jako wspaniały duszpasterz zaangażowany m.in. w działalność charytatywną. To właśnie z inicjatywy bpa Zimowskiego został wybudowany diecezjalny Ośrodek Edukacyjno-Charytatywny Emaus w Turnie koło Białobrzegów. Biskup Zimowski był także fundatorem i założycielem Fundacji Dać Sercom Nadzieję, doprowadził do końca rozbudowę Domu Matki i Dziecka Ofiar Przemocy w Rodzinie im. Jana Pawła II w Jasieńcu Iłżeckim. W Radomiu z inicjatywy biskupa Zygmunta Zimowskiego powstało też Centrum Myśli Benedykta XVI posiadające charakter naukowo-badawczy.

18 kwietnia 2009 papież Benedykt XVI mianował bpa Zygmunta Zimowskiego przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, wynosząc go równocześnie do godności arcybiskupiej. Celem tej dykasterii jest pobudzanie i krzewienie pracy formacyjnej, studiów i działań w dziedzinie służby zdrowia, zarówno różnych międzynarodowych organizacji katolickich, jak i innych grup i stowarzyszeń. Rada upowszechnia, wyjaśnia i broni nauczania Kościoła, utrzymuje relacje z Komisjami Episkopatów podejmującymi problematykę zdrowotną, studiuje programy polityki zdrowotnej poszczególnych krajów i organizacji międzynarodowych, korzysta z pomocy ekspertów.

Ksiądz Arcybiskup jest autorem 120 publikacji, 35 listów pasterskich i redaktorem kilku pozycji książkowych, m.in. *Pod opieką Matki i Królowej, Modlitwa - droga nawrócenia i służby, W trosce o pełnię wiary, Carolina Kózka - il coraggio dell'innocenza*.

Opublikował też kilkadziesiąt artykułów, współpracując z redakcją „L'Osservatore Romano”, „Niedzieli” i „Rycerza Niepokalanej dla Polonii”. Angażował się w przygotowanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, szczególnie w wydanie w języku polskim. Współpracował także z Radiem Watykańskim, gdzie wygłaszał homilie, prelekcje, rekolekcje i komentarze do dokumentów watykańskich.

## Magistrale myśli

W okresie posługi w diecezji radomskiej abp Zimowski prowadził przez 4 lata wykłady na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Były to głównie wykłady z eklezjologii dla doktorantów Instytutu Teologii Dogmatycznej. Centralną ideę jego refleksji eklezjologicznej stanowiła idea *communio*. Widać tu pierwotną pasję Księdza Arcybiskupa, który zarówno w swojej pracy licencjackiej, jak i doktoracie badał teologię *Lumen Gentium*. Zarówno pneumatologia, jak i eklezjologia komunii wiele zawdzięczają wpływowi myśli Wschodu chrześcijańskiego, a nade wszystko są one owocem powrotu teologów do Pisma Świętego i myśli ojców Kościoła jako podstawowych źródeł. Abp Zimowski preferuje obraz Kościoła jako komunii nie tyle dlatego, że jest to centralna

idea w dokumentach Soboru Watykańskiego II, ile z tego powodu, że najlepiej oddaje i transponuje obraz Trójcy immanentnej na społeczność Kościoła oraz dobrze wyjaśnia zawarty w tym modelu postulat jedności i różnorodności. Tak jak życie Trójcy Świętej wypełnia jedność w różnorodności, tak i Kościół (którego bytu społecznego nie da się opisać w kategoriach socjologicznych) jest wspólnotą, w której spoiwem jest nie tyle „wola społeczna” lub prawo, ile działanie samej Trójcy. Owa jedność w różnorodności we wspólnocie Trójcy Przenajświętszej i we wspólnocie (komunii) Kościoła jest następstwem dwóch faktorów: te dwie społeczności są tworzone przez osoby i wzajemną miłość płynącą najpierw od Ojca przez Syna i Ducha Świętego do wspólnoty zbawienia. Miłość ze swej natury domaga się różnicy osób, by budować jedność, a jedność staje się życiodajna, gdy wypływa z komunii miłości. Abp Zimowski w ten sposób pokazuje, że idea kolegialności biskupów wynika też z eklezjologii komunii, gdyż każdy biskup jest nim wówczas, gdy jest w jedności z papieżem i kolegium biskupów całego świata, a ci z kolei spełniają świadomie zadanie udzielone im przez Chrystusa. W takim obrazie Kościoła nie ma miejsca na stagnację, gdyż jeśli Kościół jest *communio*, to jest także *missio*. Bóg chce dawać siebie i swoje zbawienie przez swój Kościół, ale domaga się całkowitego poddania swemu Duchowi. Ewangelizacja jest Jego dziełem oraz „dusz” – wedle terminologii św. Faustyny – poddanych Duchowi Świętemu.

W listach pasterskich abpa Zimowskiego do diecezjan radomskich również dominuje ta świeżość widzenia Kościoła jako wspólnoty zbawienia, którą nie tylko Chrystus ustanowił, ale nieustannie t w o r z y mocą Ducha Świętego przez sakramenty – zwłaszcza Eucharystię – słowo Boże i miłość-*caritas*. W tej wizji Kościoła uprzywilejowane miejsce ma Maryja, Matka Kościoła, która złączona przez Ducha Świętego z sercem swego Syna i upodobniona w swej miłości do Ojca, nieustannie uczestniczy całym sercem w rodzeniu ludzi dla Boga. Ona też najboleśniej odczuwa sprzeciw wobec Chrystusa. Na 42 listy pasterskie do diecezjan i 7 listów do Polonii, aż 14 listów zostało poświęconych Matce Bożej, 7 – tajemnicy Miłosierdzia Bożego, najwięcej tajemnicy Chrystusa obecnego w Eucharystii i w Kościele – 15, a pozostałe to listy dotyczące nowej ewangelizacji, wychowania chrześcijańskiego, praktykowania miłości chrześcijańskiej oraz sprawom społecznym, a zwłaszcza osobom chorym.

Aktualnie abp Zygmunt Zimowski jest przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Zaraz po otrzymaniu nominacji podkreślił, że „zadaniem Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia będzie przede wszystkim formowanie sumień, tak by ludzie dostrzegali godność każdego życia – od poczęcia do naturalnej śmierci. – Moim zadaniem będzie wcielanie w życie papieskich dokumentów, promocja prawdziwej kultury życia i zdrowia, bowiem wciąż istnieje konieczność przybliżania tych dokumentów, szczególnie Służbie Zdrowia. Życie człowieka pochodzi od Boga, jest darem. Jakże dzisiaj dumnemu człowiekowi wydaje się, że jest panem życia. Dlatego tym bardziej trzeba promować kulturę zdrowia i rozwijać chrześcijańską antropologię” – podkreślił abp Zimowski. Rada pomaga więc uzdrowić służbę zdrowia poprzez promocję właściwej perspektywy człowieka i zdrowia. Chrystus uzdrawiał całego człowieka: jego ciało i ducha. Ewangelicji na pierwszym miejscu wśród cudów Jezusa wymieniają cuda uzdrowienia i uwolnienia z władzy złych duchów. Dziś Kościół jest sprzymierzeńcem człowieka, przypominając prawdę, że człowiek jest osobą i że

cierpienia duchowe – w tym moralne – z powodu krzywdy, niesprawiedliwości i poniżenia, a nawet „zapędzenia w grzech” przez fałszywe ideologie wolności – że to wszystko nie może ująć naszej uwagi w służbie człowiekowi. Założyciel Fundacji św. Rafała (Ligi Verzé) kiedyś powiedział, że medycyna dziś powszechnie zdaje się zapominać, że przedmiotem jej troski jest integralnie osoba ludzka, a nie tylko ciało. To wartości duchowe ożywiają całego człowieka, a wśród nich wiara, nadzieja i miłość stanowią tkankę ludzkiej duchowej mocy.

Życzę więc Księdzu Arcybiskupowi, by Duch Święty udzielał Mu światła w promocji chrześcijańskiej wizji człowieka odkupionego przez Chrystusa i by w ten sposób Służba Zdrowia włączyła się w służbę samemu Bogu, Panu i Dawcy Życia.

Częstochowa

ABP WACŁAW DEPO





KS. WOJCIECH PIKOR, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 482 s. (Studia Biblica Lublinensia, 4)

Woda jest podstawowym elementem niezbędnym dla ludzkiego życia. Dlatego natchnieni autorzy również stosowali ją jako obraz lub metaforę dla wyrażenia rzeczywistości duchowej. Autor przebadał znaczenie soteriologiczne metafory wody w Księdze Izajasza, stosując w analizie tekstów metody współczesnej egzegezy.

Rozdział pierwszy *Kontekstualizacja biblijnego motywu wody* poświęcił ukazaniu kontekstu antropologicznego, kulturowego i semantycznego wody: jej znaczeniu dla ludzkiej egzystencji i symbolicznie sakralnej, warunkom wodnym w Egipcie, Mezopotamii i Syrii oraz ich wpływowi na gospodarkę i religijne obrazy mieszkających tam ludów oraz wpływowi tych uwarunkowań i koncepcji na myśl Hebrajczyków, a także pokazał oryginalność soteriologiczną biblijnego motywu wody. Rozważając biblijną semantykę wody, uwzględnił pole leksykalne, asocjacyjne, syntagmatyczne, paradygmatyczne i konceptualne oraz przedstawił konceptualne ujęcie metafory wody odradzającej w Księdze Izajasza.

Najobszerniejszy rozdział drugi to interpretacja Izajaszowych metafor akwaticznych: omówienie kontekstu w perspektywie synchronicznej i diachronicznej, kompozycji, problemów tekstualnych i leksykalnych, podanie przekładu i przesłania teologicznego tekstów w dziesięciu punktach: 1. „Wody wypełniające morze” – „poznanie Jahwe” wypełniające ziemię Izraela (Iz 11, 1–9); 2. „Zdroje zbawienia” na Syjonie – obecność Boga pośród ludu (Iz 12, 1–6); 3. „Rosa światłości” – ożywiająca moc Jahwe (Iz 26, 1–21); 4. „Kanały wody” i „wylanie ducha” – Boże instrumenty odnowy wspólnoty (Iz 32, 1–8, 15–20); 5. Jahwe „w miejsce rzek i strumieni szerokich” – źródło niezwykłej Syjonu (Iz 33, 17–24); 6. „Wyleję mojego ducha... i moje błogosławieństwo” – odbudowanie relacji Jakuba-Izraela z Jahwe (Iz 44, 1–5); 7. „Obłoki niech wyleją sprawiedliwość” – zbawienie ogarniające i angażujące wspólnotę (Iz 44, 1–8); 8. „Przyjdźcie do wody” – skuteczność słowa „zstępującego jak deszcz i śnieg z nieba” (Iz 55, 1–13); 9. „Nawodniony ogród” i „źródło wody” – człowiek pełniący sprawiedliwość (Iz 58, 1–14); 10. „Rzeka” i „strumień wezbrany” płynące ku Jerozolimie – „pokój” i „chwała narodów” Bożym pocieszeniem (Iz 66, 5–17).

Ostatni trzeci rozdział omawia teologię wody odradzającej w Księdze Izajasza: metafory wody jako element strukturujący księgę, soteriologiczne przesłanie metafory wody oraz zbawienie człowieka w świetle Izajaszowych metafor wody.

Praca stanowi przykład bardzo sumiennej analizy tekstów, stosowania nowoczesnych metod badawczych. Pokazuje aktualność Starego Testamentu, rozwój jego idei przygotowujących pełnię objawienia. Ukazuje też miłość Boga do człowieka, którego Bóg czyni swoim współpracownikiem, co widać poprzez zestawienie tekstów, w których najpierw

źródłem ożywiającej wody jest sam jedyny Bóg, potem jej przekąźnikami – przywódcy ludu, wreszcie źródłem wody niosącej zbawczą obecność Boga jest człowiek sprawiedliwy.

Drobnym niedociągnięciem może być brak konsekwencji w stosowaniu wielkich liter w zaimkach odnoszących się do Boga (np. na s. 275 w sąsiednich wersach w przekładzie Iz 44, 5: „Poza mną nie ma Boga”; 44, 6: „nikogo nie ma poza Mną”; na s. 251 w przekładzie Iz 44, 2 w odniesieniu do Izraela jako sługi Boga: „Tak mówi Jahwe, który Cię uczynił i ukształtował w łonie matki, który cię wspomaga”).

Rozprawa jest wspaniałym świadectwem poziomu naukowego autora, ubogaca polską literaturę w zakresie nauk biblijnych i daje dobrą podstawę do przekonania, że jej autor w kolejnych dziełach będzie z podobną klasą omawiał istotne zagadnienia ze Starego Testamentu.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

*Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie,*  
red. nac. A. Paciorek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 751 s.

Praca jest owocem inicjatywy Katedry Egzegezy Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, jej redaktorem naczelnym jest ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek. Przesłany biblistom tom stanowi pierwszy numer nowego periodyku, który będzie ukazywał się raz w roku i zawiera artykuły związane z problematyką Królestwa Bożego.

W pierwszym dziale *Scripturae* są opracowania biblistów:

- ks. J. Lemańskiego, *Królestwo Boże w Starym Testamencie*;
- ks. S. Wypycha CM, *Wódz wojska Pana (Joz 5, 13-15) – początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej*;
- ks. M. Parchema, *Władza Boga a imperia ziemskich królów. Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela*;
- A. Kuśmirek, „Bóg wszelkiej potęgi i mocy, obrońca ludu izraelskiego” – królowanie Pana w Księdze Judyty;
- ks. T. Brzegowego, *Królestwo Boże w Psalmach*;
- ks. F. Mickiewicza SAC, *Orędzie Jana Chrzciciela o Królestwie Bożym (Mt 3, 2. 7-12; Łk 3, 7-9. 6-18)*;
- ks. Z. Żywicy, *Tajemnice Królestwa Niebieskiego w przypowieściach Jezusa według Ewangelii Mateusza 13*;
- ks. R. Bartnickiego, *Przyszłość Królestwa Bożego w wypowiedziach Jezusa*;
- ks. A. Paciorka, *Darmowość Królestwa Bożego w logiach Jezusa*;
- ks. J. Flisa, *Królestwo Boże w świetle egzorcyzmów Jezusa*;
- ks. M. Karczewskiego, *Jezus Chrystus jako „Król królów i Pan panów” (Ap 17, 14b; 19, 16) na tle teologii Apokalipsy*;
- ks. K. Bardskiego, *Stworzenie kobiety (Rdz 2, 18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*;

- ks. W. Rakocego CM, *Chrześcijanin mieszkańcem ziemi i obywatelem nieba*.
- Drugi dział tomu *Lumen* zawiera prace specjalistów z innych dziedzin teologii:
  - ks. K. Góździa, *Królestwo Boże i Królestwo Chrystusa*;
  - ks. K. Guzowskiego, *Królestwo Boże a królowanie Chrystusa na ziemi*;
  - ks. M. Ruseckiego, *Królestwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle „Lumen Gentium”*;
  - ks. J. Królikowskiego, *Przepowiadanie Jezusa o Królestwie Bożym a natura i miejsce Kościoła w historii*;
  - o. A. Derdziuka OFM Cap, *Problematyka Królestwa Bożego w teologii moralnej*;
  - ks. M. Wysockiego, *Królestwo Boże w myśli pisarzy afrykańskich III w. na przykładzie Tertuliana i św. Cypriana*;
  - ks. J. M. Popławskiego, *Biblijne orędzie o Królestwie Bożym w duchowości polskich zmartwychwstańców*;
  - ks. M. Zająca, *Idea Królestwa Bożego w nauczaniu katechetycznym*;
  - ks. T. Siudego, *Wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego (KK 59). Maryja Królowa w Królestwie Bożym*;
  - ks. J. Walkusza, *Idea Chrystusa Króla i Jego Królestwa w dziejach Kościoła. Zarys problematyki*;
  - ks. M. Nowaka, *Pedagogiczna lektura idei Królestwa Bożego i jej znaczenie dla nauczania i wychowania*;
  - G. Kubskiego, *Duch Święty – „Duch Wiekuisty”. O pewnej egzegetycznej osobliwości w traktacie „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego*;
  - A. Seul, *Królestwo Boże w Kazaniu na Górze według Romana Bradstaettera*;
  - K. Klauzy, *Arcykapłan Królestwa. Hermeneje ikon tradycji bizantyjskiej*;
  - A. Kramiszewskiej, *Idea „Rex regum Dominus dominantium” jako czynnik kształtujący ikonografię Jezusa w sztuce chrześcijańskiego Zachodu*.
- Tom zawiera także przekłady:
  - Eposów ugaryckich o Kercie i Akhacie – ks. A. Troniny,
  - Benedykta Hessego komentarz do preskryptu Ewangelii św. Mateusza (1, 1)
- ks. A. Paciorka
  - oraz artykuł o A. R. Sikory OFM, *Historia przekładów Biblii na język kaszubski. Zarys z przekładem autora Mt 5-7*.
- Zamieszczono również recenzje i omówienia:
  - W. M. Schnidewind, J. H. Hunt, *A Primer on Ugaritic. Language, Culture and Literature* (ks. A. Tronina);
  - L. G. Perdue, *Wisdom Literature. A Theological History* (ks. A. Tronina);
  - ks. K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (ks. A. Paciorek);
  - ks. M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (ks. A. Tronina);
  - K. Mielcarek, *ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ – ΗΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszewego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej* (ks. A. Tronina);
  - *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem* (ks. A. Tronina);
  - Ł. Tobała, *Cykl Baala z Ugarit* (ks. A. Tronina);
  - ks. M. Parchem, *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran* (ks. B. Poniży);

– ks. M. Szmajdziński, „Ogień pożerający” (שֶׁן + לֶבָב) w Zbiorze Dwunastu Proroków (ks. A. Dyjak);

– ks. P. Ostański, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne* (ks. R. Pindel);

– ks. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (ks. A. Tronina);

– „Tobie mówię, wstań!” Cuda Jezusa w Ewangeliach z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym (ks. M. Rusecki, ks. R. Knapiński).

Przedostatnią część tomu stanowią sprawozdania:

– *Sześćdziesiąt lat Associazione Biblica Italiana (ABI) – 1948–1008* (o. G. Witaszek CSsR);

– *Studium Biblicum Franciscanum: 34° Corso di Aggiornamento Biblico-Teologico* (W. M. Stabryła OSB);

– *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. III Jesienne Międzynarodowe Dni Bibijne* (Instytut Nauk Biblijnych KUL) (ks. A. Paciorek);

– *II Konferencja „Interpretacja Pisma Świętego”. Pieśń nad Pieśniami* (A. Kuśmirek);

– *I Sympozjum Geografii i Kartografii Biblijnej* (A. Kuśmirek);

– *Duszpasterstwo biblijne w Archidiecezji Wrocławskiej. Stan na rok duszpasterski 2007–2008* (ks. M. Rosik);

– *Edycje Verba Sacra w Poznaniu i Wejherowie* (o. A. R. Sikora OFM);

– *Konferencja naukowa na Wydziale Teologicznym UŚ poświęcona życiu i nauczaniu świętego Pawła z okazji dwutyśczonej rocznicy urodzin* (ks. J. Kozyra).

Tom kończy wspomnienie zmarłego biblisty *In memoriam: Śp. Ks. Julian Warzecha SAC – pallotyn, biblista, profesor* (ks. F. Mickiewicza SAC) oraz noty o autorach.

Cenny zbiór tekstów wydany dzięki dofinansowaniu przez Stalprodukt SA w Bochni zawiera wiele interesujących opracowań. Inicjatywa wydawców budzi uznanie i nadzieję na kolejne tomy.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

KS. WOJCIECH MISZTAŁ, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych: związki z Bogiem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, 417 s. (Myśl Teologiczna, 64)

Autor książki jest specjalistą w dziedzinie teologii duchowości, ale przed napisaniem doktoratu studiował w Instytucie Katolickim w Paryżu teologię biblijną i systematyczną, traktując studia licencjackie ze specjalizacją biblijną jako podstawę dla studiów z teologii duchowości. Owocem takiego podejścia są publikacje oparte na analizie tekstów biblijnych, pokazujące, jak wypełniać wezwanie konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II, aby Pismo Święte było „jakby duszą teologii świętej” (24). Duchowość oparta na Biblii wskazuje na to, co najistotniejsze, co jest prawdziwym fundamentem, na którym mogą wyrastać różne formy kształtowane w dziejach Kościoła przez świętych chrześcijan i szkoły duchowości.

Praca pokazuje chrześcijańską duchowość zmierzającą do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej. Ten temat wpływa też na strukturę dzieła, którego pierwszy

rozdział pokazuje duchowość chrześcijańską opartą na nauce św. Pawła, natomiast trzy kolejne odnoszą się do darów i działania Trzech Osób Trójcy Przenajświętszej kształtujących życie duchowe ludzi.

Rozdział I nosi tytuł *Duchowość chrześcijańska – duchowość Pawłowa* i przedstawia bogactwo i wielorakość form chrześcijańskiej duchowości, dążenie do określenia jej istoty przez studium wybranych zagadnień szczegółowych z Listów Pawłowych: stwórcze i zbawcze działanie Boga, znaczenie zmartwychwstania Chrystusa jako nowego stworzenia, odnowienie i udzielanie pełni życia, triadoarchizm, triadocentrym i triadofinalizm, czyli ugruntowanie życia duchowego w Trójcy Świętej, która jest jego ośrodkiem i do której ono zmierza z poszanowaniem osobowego charakteru i odrębności każdego człowieka.

Rozdział II *Bóg Ojciec: wierny Stworzyciel, wszechmogący Abba* ukazuje misterium monoteizmu i misterium trynitarnie, Pawłową naukę o Ojcu i Synu, o działaniu Ojca przez wydarzenie paschalne na rzecz potrzebujących zbawienia, udzielającego odkupionym godności przybranych synów w Jedynym Synu, obdarzającego życiem i jednością w Duchu Świętym, żywiącego nieustanną miłość ku wszystkim ludziom jako swym synom i córkom.

W rozdziale III zatytułowanym *Chrystus: Boski Syn i człowiek, udzielający pełni życia Pantokrator* autor omawia naukę tekstów Pawłowych o Jezusie Chrystusie jako Synu Ojca, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, pierworodnym wszelkiego stworzenia, pierworodnym umarłych, który za nas ukrzyżowany umarł, został wskrzeszony i wywyższony. Ukazuje Jego panowanie nad całym stworzeniem jako Tego, który odnawia życie i udziela jego pełni. Jest On przykładem, który trzeba naśladować, do którego trzeba się upodabniać przez udział w Jego krzyżu, z którym trzeba żyć w coraz piękniejszej komunii.

Rozdział IV *Duch Święty: Ożywiciel potrzebujących zbawienia, Dawca pełni życia* to omówienie Pawłowej nauki prowadzącej ku coraz pełniejszemu poznaniu Ducha jako Bożego tchnienia, Osoby Boskiej tworzącej wspólnotę ludzi z Bogiem, udzielającej pomocy do przewyciężenia grzechu, kształtującej modlitwę, wzywającej do współdziałania, którego skutkiem jest wieloraki owoc Ducha (Ga 5, 22–23).

Tytułem podsumowania autor omawia działanie Boga w człowieku kształtujące jego życie duchowe, bliskość z Osobami Trójcy jako triadoarchizm, triadocentryzm i triadofinalizm.

Autor traktuje *Corpus Paulinum* jako owoc myśli św. Pawła wyrażonej przez niego samego w listach, których autentyczności się nie kwestionuje, a także w późniejszych pismach, zredagowanych przez uczniów. Te ostatnie stanowią świadectwo wielkości Mistrza, który umiał pobudzać następców do rozwijania swoich koncepcji. Znajomość języków biblijnych pozwala ks. Misztalowi proponować własne tłumaczenia wielu tekstów, często lepiej pokazujące poszczególne elementy nauki Pawłowej niż rozpowszechnione polskie przekłady biblijne. Subtelna analiza, ukazywanie bogactwa treści biblijnej nauki, znaczenia używanych metafor, słuszne i ostrożne formułowanie wniosków pokazujących to, co często uchodzi uwagi przy powierzchownej lekturze tekstów biblijnych, stanowi wielką wartość prezentowanej pozycji.

Tekst uzupełnia bibliografia świadcząca o znakomitej znajomości literatury w wielu językach oraz indeks rzeczowy wybranych tematów ułatwiający znalezienie omówienia interesujących zagadnień.

Książka ks. prof. Wojciecha Misztala jest pozycją wartościową zarówno dla teologii duchowości, jak też dla teologii biblijnej. Zapewne niewielu specjalistów z innych dyscyplin teologii ma taką znajomość metod stosowanych przy studiach biblijnych, ale wszystkich warto zachęcać do opierania rozważań na głębokiej analizie nauki Pisma Świętego, by pokazywać to, co stanowi najgłębszy fundament myśli teologicznej.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

---

KS. KRZYSZTOF KONECKI, *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, 290 s. (Scripta Theologica Thoruniensia, 12)

Trudno wyobrazić sobie, jak wyglądałby Kościół dzisiejszych czasów, gdyby nie działalność ruchu liturgicznego i reforma Soboru Watykańskiego II. Według soboru liturgia ma być źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, a obrzędy liturgiczne mają wiązać ofiarę Jezusa z dzisiejszym życiem i prowadzić człowieka do spotkania z Bogiem. Jednak odnowiona liturgia nie zawsze była i jest w pełni zrozumiała, dlatego wymaga wciąż wyjaśnień.

Mając powyższe na uwadze, należy odnotować interesującą publikację autorstwa ks. prof. dra hab. Krzysztofa Koneckiego, kierownika Zakładu Teologii Liturgii na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, zatytułowaną *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*. Została ona wydana przez Wydawnictwo Naukowe tegoż uniwersytetu w ramach serii wydawniczej Scripta Theologica Thoruniensia (12). Opracowanie wprowadza czytelnika w zagadnienia odnoszące się do dzieła reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. W swoim źródłowym i nowatorskim opracowaniu autor zajął się jednym z istotnych elementów soborowej odnowy liturgii, a mianowicie reformą roku liturgicznego i Kalendarza rzymskiego. Skupia się przede wszystkim na kwestiach redakcyjnych, ale wskazuje też na podstawy teologiczne zmian podjętych przez reformę soborową. Zapoznaje czytelnika „z możliwie wszystkimi kwestiami redakcyjnymi, związanymi z kształtowaniem się nowej struktury okresów liturgicznych i występujących w nich podstawowych obrzędów oraz procesem i charakterem zmian dokonanych w Kalendarzu świętych” (s. 20).

Prezentowana publikacja składa się ze spisu treści w języku polskim i włoskim (s. 5–11), wykazu skrótów (s. 13–14), wstępu (s. 15–23), sześciu rozdziałów podzielonych na podrozdziały (s. 25–197), zakończenia (s. 199–203), bibliografii (s. 205–214), streszczenia (s. 215–216) w języku włoskim oraz trzech aneksów (s. 219–290).

We wstępie (s. 15–23) autor przedstawia przedmiot i cel swoich badań, omawia metodę i konstrukcję opracowania oraz uzasadnia wykorzystanie obszernego materiału źródłowego oraz zakresła ramy przeprowadzonych badań. Zaznacza, że punktem wyjścia dla opracowania „była analiza dokumentów (tekstów soborowych, schematów

redakcyjnych i ksiąg liturgicznych), których przebadanie i umieszczenie w szerszym kontekście liturgiczno-teologicznym pozwoliło na syntetyczne ujęcie najważniejszych zagadnień związanych z reformą roku liturgicznego i Kalendarza świętych” (s. 21).

Rozdział pierwszy (s. 25–62) zatytułowany *Redakcja roku i Kalendarza liturgicznego w pracach Soboru Watykańskiego II (1962–1965)* ukazuje przebieg obrad *Vaticanum II* nad kształtowaniem się treści piątego rozdziału konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, w którym zawarte są podstawowe normy, założenia i postulaty reformy roku liturgicznego i kalendarza. Autor wnikliwie analizuje przedsoborowe postulaty (*propositiones*) nadesłane przez poszczególnych biskupów i ośrodki naukowe z różnych części świata. Przybliża prace przygotowawcze Komisji Liturgicznej (*Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria*), a następnie ukazuje przebieg, sposób i rezultaty prac tej komisji. Omawia rozdział piąty schematu konstytucji o liturgii świętej zatytułowany *De Anno liturgico*, który stał się przedmiotem soborowej dyskusji. Przybliża również prace komisji studyjnych nr 1 (*Coitus a studiis n. 1: De calendario*) i nr 17 (*Coitus a studiis n. 17: De Anno liturgico*) powołanych do realizacji reformy kalendarza i roku liturgicznego. Ta dość trudna część opracowania daje czytelnikowi możliwość poznania całego przebiegu obrad soborowych nad kształtowaniem się treści piątego rozdziału konstytucji o liturgii świętej.

Rozdział drugi (s. 63–99) analizuje szczegółowo i w sposób chronologiczny czteroletnie prace Rady ds. Wykonywania Konstytucji o liturgii (*Consilium*) nad reformą roku liturgicznego i Kalendarza rzymskiego, a szczególnie jej dwóch grup roboczych nr 1 i 17, opisując dyskusje, propozycje i rozwiązania zgłoszone podczas trzech relacji zaprezentowanych na sesjach plenarnych.

Szczegółowe kwestie redakcyjne związane z reformą poszczególnych okresów liturgicznych oraz istotne zmiany w strukturze i charakterze poszczególnych okresów liturgicznych i występujących w tych okresach obrzędów przedstawia autor w rozdziałach następnych. Rozdział trzeci dotyczy chrystologicznego wymiaru roku liturgicznego (s. 101–131) i ukazuje prace *Consilium* nad odnową dorocznej celebracji misterium paschalnego. Omawiając szczegółowo dyskusje i przyjęte ustalenia komisji, autor wskazuje, „iz zmiany, jakie zaszły w strukturze i charakterze poszczególnych okresów liturgicznych oraz reforma podstawowych obrzędów występujących w tych okresach podporządkowane były głównej zasadzie teologicznej zmierzającej do tego, aby jaśniej ukazać paschalne dzieło Chrystusa będące centrum roku liturgicznego” (s. 131).

*Święci z Chrystusowej tajemnicy paschalnej (Proprium de Sanctis)* to tytuł rozdziału czwartego (s. 133–164), w którym znajdujemy omówienie takich zagadnień jak zmniejszenie liczby świąt dewocyjnych, kryteria zmian obchodów świętych, ustalenie terminu obchodów, zmiana tytułów świętych oraz uniwersalizm kalendarza. Ks. prof. Konecki wskazuje, iż w pracach reformistycznych chodziło o skoordynowanie obchodów świętych z obchodami misterium paschalnego Chrystusa, gdyż „nie może istnieć *Sanctorale* jakby oderwane od roku liturgicznego; ono jest przecież przykładem i ilustracją tego, jak Kościół wszystkich wieków żyje tajemnicą Chrystusa, którą nieustannie głosi i uobecnia w liturgii” (s. 133).

W krótkim rozdziale piątym omówiono przebieg prac redakcyjnych nad zmianą klasyfikacji obchodów liturgicznych w zreformowanym Kalendarzu rzymskim oraz sposobem

ich celebracji. Celem tych zmian w mszale i liturgii godzin było uproszczenie klasyfikacji obchodów liturgicznych i dostosowanie ich do mentalności współczesnego człowieka.

Ostatni szósty rozdział opracowania zatytułowany *Zatwierdzenie i ogłoszenie zreformowanego Kalendarza* (s. 181–197) prezentuje i analizuje stanowisko kurii rzymskiej różniące się w niektórych punktach od stanowiska członków *Consilium*, ustalenia komisji mieszanej powołanej w celu rozstrzygnięcia kwestii spornych, samą próbą i ogłoszenie Kalendarza rzymskiego oraz związane z nim reakcje. Zdaniem autora tylko duży stopień determinacji, konsekwencja oraz precyzyjnie i jasno określone stanowisko doprowadziły do tego, iż reforma roku liturgicznego i kalendarza mogły być doprowadzone do końca.

W zakończeniu (s. 199–203) znajdujemy podsumowanie i uzasadnienie podjętych badań. Autor wskazuje na „oryginalność, nowość i świeżość Kalendarza rzymskiego, która jest proporcjonalna do nowości, oryginalności i świeżości soborowej odnowy liturgicznej” (s. 202). Jednocześnie postuluje dalsze badania dotyczące roku liturgicznego oraz jego związków z kalendarzem cywilnym.

Na uwagę zasługuje bogata bibliografia zawierająca także publikacje obcojęzyczne i przejrzyste podzielona na poszczególne kategorie. Interesujący i ważny element publikacji stanowią trzy aneksy (s. 217–290) zamieszczone na końcu. Aneks pierwszy to komentarz historyczny do zreformowanego Rzymskiego Kalendarza Powszechnego, w aneksie drugim możemy zapoznać się ze zmianami naniesionymi w kalendarzu, a w trzecim autor podał alfabetyczny wykaz świętych w nowym kalendarzu. Metoda naukowa wykorzystana przez autora polegała na analizie dokumentów soborowych, schematów redakcyjnych, ksiąg liturgicznych i dokumentów posoborowych oraz na umieszczeniu ich w szerszym kontekście liturgiczno-teologicznym, co pozwoliło na syntetyczne ujęcie najważniejszych zagadnień związanych z podjętym tematem, przedstawionym w sposób klarowny i zrozumiały.

Prezentowana publikacja jest bardzo potrzebna i pożyteczna w wymiarze naukowym i edukacyjnym. Ukazuje bowiem, jak trudne, złożone i pracochłonne były prace nad reformą liturgii Kościoła podjętą przez Sobór Watykański II, głównie w odniesieniu do roku liturgicznego i kalendarza. Książka pomaga zrozumieć zmiany, jakie zaszły w układzie świąt, strukturze i charakterze poszczególnych okresów liturgicznych, oraz obrzędy występujące w tych okresach, jak również poruszać się po znakach, symbolach i gestach liturgicznych.