

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 69 (2016) NR 3 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY

ŁUKASZ KAMIEŃSKI

Aktualizacja Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji
Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” jako nowy sposób odniesienia
słowa Bożego do życia 197

ANNA GIBEK

Chrystologiczne τόποι (miejsca) w Ewangelii dzieciństwa według św. Mateusza 217

EWELINA MANIECKA

Dolina Gehenny obrazem potępienia? 237

PAWEŁ WAŃCZYK

Wychowawcze wskazówki dla rodziców w *Corpus Paulinum* 253

PETER CABAN

Status of the Christian liturgy at the end of antiquity in Europe –
historical and liturgical aspect 273

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ŁUKASZ KAMIENSKI

Actualization according to document of the Pontifical Biblical Commission
“The Interpretation of the Bible in the Church” as a new way to reference
the Word of God to life..... 197

ANNA GIBEK

Christological τόποι (places) in the Infancy Narrative according to St. Matthew..... 217

EWELINA MANIECKA

Is the Valley of the Hinnom an image of damnation? 237

PAWEŁ WAŃCZYK

Pedagogical directions for parents according to the *Corpus Paulinum* 253

PETER CABAN

Status of the Christian liturgy at the end of antiquity in Europe –
historical and liturgical aspect 273

ARTYKUŁY · ARTICLES

ŁUKASZ KAMIENSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

lukaszkamienski@gmail.com

Aktualizacja Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” jako nowy sposób odniesienia słowa Bożego do życia

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie aktualizacji Pisma Świętego, o której mówi dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 roku¹, jako nowego i wciąż nie dość zgłębnionego sposobu odniesienia przesłania Biblii do życia współczesnych wierzących.

Kiedy zaglądamy do 4 tomów *Bibliografii polskiej biblistyki* opracowanej przez Piotra Ostańskiego, okazuje się, że od 1993 roku, czyli od ukazania się dokumentu, do 2009 roku pod hasłem „aktualizacja” znajdujemy jedynie trzy publikacje, z czego tylko dwa artykuły: *Aktualizacja według Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”*²

¹ W artykule opieramy się na tłumaczeniu: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24–102.

² R. Pindel, *Aktualizacja według Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”*, [w:] *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, t. 5, Kraków 2002, s. 9–26.

Romana Pindla oraz *L'attualizzazione del messaggio biblico*³ Jacka Uliaszka dotyczą bezpośrednio aktualizacji omawianej przez Papieską Komisję Biblijną. Jest więc rzeczą konieczną podjąć temat aktualizacji, aby przynajmniej w małym stopniu zapełnić tę lukę.

1. Aktualizacja według dokumentu

Interpretacja Biblii w Kościele

W ciągu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa wypracowano różne sposoby odnoszenia orędzia Pisma Świętego do życia wspólnoty wierzących. Niektóre z nich nie przetrwały próby czasu, inne natomiast, takie jak interpretacja alegoryczna, *lectio divina*, podejście fundamentalistyczne, akomodacja czy otwieranie Biblii „na chybił trafił”, wykorzystywane są po dzień dzisiejszy. Te wszystkie sposoby tworzą bogate tło, z którego wyłania się aktualizacja w takiej postaci, jaką prezentuje Papieska Komisja Biblijna. Taka aktualizacja jest czymś nowym, przede wszystkim ze względu na swe założenia metodologiczne i usystematyzowanie. Można powiedzieć, że wciąż jest czymś nowym, bo choć od ukazania się dokumentu minęły już ponad dwie dekady, to temat aktualizacji nie został wystarczająco zgłębiony.

Dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* był pierwszym kościelnym dokumentem dotyczącym Biblii, który używał terminu „aktualizacja” w sensie dostosowania znaczenia Pisma Świętego do mentalności dzisiejszych ludzi⁴. Wcześniej termin ten stosowano w sakramentologii⁵. Nie oznacza to jednak, że pojęcie aktualizacji jest nowością w naukach biblijnych, funkcjonuje ono w biblistyce od wielu lat.

³ J. Uliasz, *L'attualizzazione del messaggio biblico*, „Studia Sandomierskie. Filozofia – Teologia – Historia” 14 (2007) z. 2–4, s. 321–347.

⁴ Por. P. S. Williamson, *Catholic principles for interpreting Scripture*, „Catholic Biblical Quarterly” 65 (2003) nr 3, s. 346.

⁵ Por. M. Girard, *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” – bilans i perspektywy*, „Verbum Vitae” 2003 nr 4, s. 282.

Słowo „aktualizacja” jest tłumaczeniem francuskiego terminu *actualiser* użytego w oryginalnej francuskiej wersji dokumentu, który oznacza „uczynić obecnym do dzisiaj”⁶.

1.1. Miejsce aktualizacji

Aby właściwie zrozumieć tekst dotyczący aktualizacji, należy zaznaczyć kontekst wypowiedzi na jej temat, czyli cały dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, który stanowi kontekst bliższy⁷.

Tekst dotyczący aktualizacji autorzy umieścili w czwartej części dokumentu, która nosi tytuł *Interpretacja Biblii w życiu Kościoła*. Rozdział ten porusza trzy zagadnienia, każde omówione w odrębnym podrozdziale. Pierwsze zagadnienie to właśnie aktualizacja, drugie – inkulturacja, natomiast trzeci podrozdział zatytułowany *Korzystanie z Biblii* podzielony jest na cztery punkty: *W liturgii*, *Lectio divina*, *W posłudze duszpasterskiej* oraz *W ekumenizmie*. Fakt, iż aktualizacja omówiona jest jako pierwsza, oznacza, że stanowi podstawę do rozważań podjętych w dalszej części dokumentu. Problem aktualizacji jest fundamentalny, ponieważ bez niego nie da się poprawnie przeprowadzić inkulturacji. Najpierw należy dostosować przesłanie tekstów biblijnych do czasów, w których żyje człowiek, a następnie można dostosować to przesłanie do obecnego rozwoju kultury w różnych miejscach świata. Podobnie dzieje się w przypadku zagadnień poruszanych w rozdziale *Korzystanie z Biblii*, ponieważ wymienione w nim sposoby również dokonują się w konkretnym czasie i miejscu.

We wstępie do czwartej części dokumentu zamieszczono uwagi, które bezpośrednio łączą ją z poprzednią, dotyczącą specyficznego wymiaru katolickiej interpretacji Pisma Świętego. U źródła tych uwag możemy odnaleźć reakcję na niewłaściwe stosowanie metody historyczno-krytycznej

⁶ Por. P. S. Williamson, *Actualization: a new emphasis in catholic Scripture study*, „America” 1995 nr 172, s. 17.

⁷ Bardzo ważny jest również kontekst dalszy, który tworzy nauczanie Kościoła w XX wieku, a w szczególności Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II. Zagadnienie to omawia Roman Pindel w artykule *Aktualizacja...*, dz. cyt.

oraz ograniczanie się tylko do naukowej analizy tekstów. Dlatego na samym początku autorzy stwierdzają: „Egzegeci, których szczególnym zadaniem jest interpretacja Biblii, nie mają jednak monopolu na nią”⁸. Dzieje się tak, ponieważ Pismo Święte posiada wymiary przekraczające kompetencje naukowej interpretacji. Następnie Komisja stwierdza, że Kościół nie traktuje Biblii jedynie jako starożytnego zbioru historycznych pism, lecz jako słowo Boże. Autorzy zaznaczają także, że adresatem słowa Bożego jest zarówno wspólnota Kościoła, jak również cały współczesny świat. Na końcu wstępu komisja wymienia konkretne działania będące owocem tego szczególnego traktowania Biblii przez Kościół: aktualizacja, inkulturacja, liturgia, *lectio divina*, duszpasterstwo oraz ekumenizm. Praktyki te wyrażają wiarę Kościoła w żywe słowo Boże⁹.

We wstępie do punktu dotyczącego aktualizacji autorzy dokumentu sygnalizują, że z kwestią aktualizacji łączą się zagadnienia poruszane zwłaszcza w dwóch punktach trzeciej części dokumentu, a mianowicie z interpretacją Pisma Świętego w tradycji biblijnej oraz w Tradycji Kościoła. Zarówno praktyka autorów natchnionych, którzy odczytywali starsze teksty biblijne w kontekście nowej rzeczywistości, jak i interpretacja aktualizująca w Tradycji Kościoła stanowią pierwowzór współczesnej aktualizacji¹⁰.

1.2. Zasady aktualizacji

Autorzy dokumentu ustalili pięć zasad, które mają fundamentalne znaczenie dla aktualizacji. Pierwsza zasada mówi o możliwości aktualizacji. Otóż, aktualizacja jest możliwa, ponieważ teksty biblijne posiadają pełnię sensu, która „nadaje im wartość dla wszystkich epok i wszystkich kultur”¹¹. Dla poparcia ponadczasowej aktualności tekstów biblijnych autorzy dokumentu odwołują się do trzech fragmentów Pisma Świętego: Iz 40, 8; 66, 18–21; Mt 28, 19–20. Te biblijne cytaty mówią o trwałości i uniwersalności

⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 87.

⁹ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 10

¹⁰ Por. tamże, s. 10–11.

¹¹ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 87.

Bożego dzieła, nie tłumaczą, jednak owej pełni sensu tekstu biblijnego¹². We francuskim oryginale dokumentu autorzy użyli wyrażenia *plénitude de sens du texte biblique*. Na znaczenie tych słów może nas naprowadzić angielskie tłumaczenie, którego dokonał Fitzmyer. Używa on zwrotu *richness of meaning*. W języku polskim podobne tłumaczenie odnajdujemy w przekładzie Kazimierza Romaniuka – „bogactwo znaczeniowe”¹³.

Wyrażenie *richness of meaning* możemy odnaleźć u Ricoeura. Używa go, omawiając symboliczny charakter języka biblijnego, który będąc niewyczerpanym, ukierunkowuje na transcendentną rzeczywistość oraz rozbudza nasze pragnienia¹⁴. Dokument już wcześniej, w rozdziale *Znaczenie Pisma natchnionego* mówi na ten temat: „Tok współczesnej hermeneutyki podkreślił różnice statusu ludzkiego słowa, kiedy zostaje ono sformułowane na piśmie. Tekst pisany ma tę właściwość, że można go umieścić w nowych okolicznościach, które naświetlają go na różne sposoby, dorzucając do jego znaczenia nowe możliwości. Ta właściwość tekstu pisanego jest szczególnie widoczna w przypadku tekstów biblijnych uznanych za Słowo Boże. W rzeczy samej przekonanie, że niezmiennie niosą one światło i życie dla przyszłych pokoleń, doprowadziło społeczność wierzącą do zachowania ich. Sens wyrazowy jest od początku otwarty na dalszy rozwój, który powstaje dzięki «relekturze» w nowym kontekście”¹⁵.

Każdy literacki tekst, a w szczególności Biblia, posiada znaczenie, które wychodzi poza siebie. Zarówno w przeszłości, jak i teraz ludzie, czytając Biblię, zadają sobie pytania charakterystyczne dla swoich czasów, a Pismo Święte rzuca światło na współczesne im problemy¹⁶. Tak więc

¹² Por. R. E. Murphy, *Reflections on „actualization” of the Bible*, „Biblical Theology Bulletin” 26 (1996) nr 2, s. 79.

¹³ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 98.

¹⁴ P. Ricoeur omawia ten temat m.in. w *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976.

¹⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁶ Por. P. S. Williamson, *Catholic principles for interpreting Scripture: a study of the Pontifical Biblical Commission’s „The interpretation of the Bible in the Church”*, Roma

w każdym czasie realna jest aktualizacja odciskająca piętno na życiu czytelników Pisma Świętego, którego teksty odnoszą się do innych czasów¹⁷.

Druga zasada dotyczy konieczności aktualizacji. Aktualizacja Pisma Świętego jest konieczna, ponieważ słowo Boże, które znajdujemy w Biblii, stoi w określonej odległości od nas pod względem języka, kultury, kontekstu. Historyczne uwarunkowania Pisma Świętego nie posiadają absolutnej wartości¹⁸, dlatego też jego przesłanie, jak czytamy w dokumencie, musi być wydobyte z historycznych uwarunkowań przeszłości i zastosowane do współczesnych realiów, jak również wyrażone językiem ludzi współczesnych¹⁹. Ażeby tego dokonać, należy podjąć wysiłek hermeneutyczny, którego celem jest dotarcie do istoty orędzia biblijnego. Należy więc uwzględnić zasady naukowe i teologiczne interpretacji Pisma Świętego²⁰.

Trzecia zasada dotyczy relacji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, którą koniecznie należy uwzględnić, aby dokonać poprawnej aktualizacji²¹. Relację tę autorzy dokumentu nazywają „dynamiczną jednością”, która objawia się w tym, że Nowy Testament jest zarówno „wypełnieniem”, jak i „przewyższeniem” Starego Testamentu.

Przedostatnia, czwarta zasada dotyczy eklezjalnego i wspólnotowego charakteru aktualizacji²². W dokumencie czytamy: „Aktualizacja dokonuje się dzięki dynamizmowi żywej tradycji wspólnoty wiary. Ta zaś sytuuje się wyraźnie w przedłużeniu wspólnot, w których Pismo Święte się narodziło, zostało przechowane i przekazane”²³. O ile poprzednia zasada skupiała się na relacjach wewnątrzbiblijnych, ta dotyczy zagadnienia relacji pomiędzy Pismem Świętym a Tradycją. Pismo Święte powstało w obrębie Tradycji,

2001, s. 292.

¹⁷ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ Komisja stwierdza to omawiając zagadnienie relacji pomiędzy egzegezą a teologią dogmatyczną – por. Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁹ Por. Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 87–88.

²⁰ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 15.

²¹ Tę relację dokument omawia w części trzeciej dokumentu zatytułowanej *Charakterystyczny wymiar interpretacji katolickiej w rozdziale Interpretacja w Tradycji biblijnej*.

²² Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 16.

²³ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., 88.

w ramach której następnie pogłębiano jego rozumienie i wcielano w życie jego orędzie. Dokonując więc aktualizacji, nie możemy ograniczać się jedynie do Pisma Świętego, ale musimy brać pod uwagę Tradycję, dzięki której aktualizacja się dokonuje. Tutaj dochodzimy do aspektu eklezjalnego aktualizacji, ponieważ zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II Pismo Święte i Tradycja „stanowią powierzony Kościołowi jeden święty depozyt Słowa Bożego”²⁴. Biblia jest pismem Kościoła, dlatego nie można jej od niego oddzielić. Żywa Tradycja posiada podwójną rolę: negatywną, gdy chroni przed niewłaściwą interpretacją, oraz pozytywną, która objawia się w przekazie pierwotnego dynamizmu.

Ostatnia, piąta zasada mówi na temat właściwego podejścia do aktualizacji i jest konsekwencją poprzedniej zasady. Autorzy dokumentu stwierdzają, że aktualizacja nie może być równoznaczna z manipulacją tekstem, kiedy to zamiast słuchać tego, co tekst chce nam przekazać, przenosimy własne poglądy na tekst. Poprawną aktualizację powinno cechować „szczerze szukanie światła”²⁵, którym teksty biblijne rozświetlają współczesność. Jest tak dlatego, ponieważ Biblia to autorytatywny przewodnik dla Kościoła. Na samym końcu komisja przypomina o właściwym stosunku magisterium Kościoła do Pisma Świętego. Przytacza tekst konstytucji soborowej *Dei Verbum*: „Magisterium Kościoła nie jest ponad Słowem Bożym, ale mu służy, ucząc tylko tego, co zostało mu przekazane. Z Bożego mandatu, z pomocą Ducha Świętego słucha go z miłością, święcie strzeże i wiernie wyjaśnia”²⁶.

1.3. Metody aktualizacji

Po omówieniu założeń, na których powinna opierać się każda prawidłowa aktualizacja, autorzy dokumentu wskazują drogi, jakimi należy aktualizować przesłanie tekstów biblijnych. Czynią to w drugim podrozdziale zatytułowanym *Metody*.

²⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Wrocław 2003, nr 10.

²⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., 88.

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna...*, dz. cyt., 10.

Na wstępie należy zaznaczyć pewien problem dotyczący tego podrozdziału – chodzi mianowicie o jego podział. Otóż nie ma zgodności wśród interpretatorów dokumentu co do struktury tego podrozdziału. Fitzmyer, komentując dokument, pisze, że w podrozdziale poświęconym metodom komisja wyróżnia cztery sposoby, za pomocą których można aktualizować Biblię. Są to żydowskie techniki egzegetyczne, typologia i alegoria stosowana niegdyś przez ojców Kościoła, interpretacja Pisma za pomocą Pisma oraz hermeneutyka filozoficzna²⁷. Takiemu podziałowi sprzeciwia się Williamson, który stwierdza, że nie jest możliwe, aby Komisja chciała zaprezentować rabiniczne i patrystyczne metody jako obowiązujące dzisiaj²⁸. Autor ten wyróżnia w tekście trzy części. Pierwsza ilustruje wielość możliwych metod poprzez odwołanie się do przykładów interpretacji żydowskiej i patrystycznej. Druga zawiera wskazówki dotyczące aktualizacji ze szczególnym uwzględnieniem współczesnych sposobów myślenia oraz metod. Trzecia część jest analizą wyprowadzonych z hermeneutyki filozoficznej wymogów, które musi spełniać aktualizacja²⁹.

Najlepiej jednak strukturę tego podrozdziału uchwycili m.in. Pindel i Murphy. Również wyróżniają trzy części, jednak nadają im inny charakter. Pierwsza część mówi o metodach wykorzystywanych w przeszłości,

²⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's document „The interpretation of the Bible in the Church”*, Roma 1995, s. 173.

²⁸ Por. P. S. Williamson, *Catholic principles for interpreting Scripture...*, dz. cyt., s. 297. W swym komentarzu do dokumentu Fitzmyer pisze, jakby uprzedzając taki zarzut, że komisja, zalecając jako sposób aktualizacji typologię i alegorię, nie neguje tego, co wcześniej powiedziano o niemożliwości stosowania takiej interpretacji dzisiaj, gdyż interpretacja alegoryczna może być przyczyną dezorientacji współczesnych ludzi. Według niego, aby rozwiązać ten problem, należy wziąć po uwagę słowa Piusa XII z encykliki *Divino afflante Spiritu* dotyczące zagrożenia, jakie niesie sens figuratywny. Jednak te słowa nie zmieniają faktu, że podział zastosowany przez Fitzmyera jest niewłaściwy m.in. dlatego, że nie bierze pod uwagę kryterium czasowości.

²⁹ P. S. Williamson, *Catholic principles for interpreting Scripture...*, dz. cyt., s. 297. Podobny podział do przedstawionego przez Williamsona można znaleźć w: M. Laconi, *Nella vita della Chiesa*, [w:] *Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento*, a cura di G. Ghiberti, F. Masetto, Torino 1998, s. 365–366.

druga zawiera wskazania dotyczące aktualizacji przeprowadzanej w dzisiejszych czasach, natomiast w trzeciej części zostają wymienione etapy, które należy koniecznie uwzględnić, przeprowadzając aktualizację³⁰. My przyjmujemy ten podział.

Pierwsza część tego podrozdziału dotyczy więc metod aktualizacji, jakie wykorzystywano w przeszłości. Celem tej części jest wskazanie na bogate spektrum sposobów aktualizacji, a także podanie właściwych przykładów aktualizacji, jakiej dokonywano w środowisku judaizmu oraz ojców Kościoła³¹.

Na początku omówienia drugiej części podrozdziału warto zaznaczyć, że mimo iż podrozdział ten nosi tytuł *Metody*, komisja nie wskazuje konkretnych metod, jakie dzisiaj powinny być stosowane, lecz podaje pewne wskazania oraz cechy, które należy uwzględnić, aktualizując Pismo Święte. Część ta zaczyna się od zdania: „W naszej epoce aktualizacja musi brać pod uwagę ewolucję mentalności i postęp metod interpretacji”³². Roman Pindel wyróżnia dwa wymiary tego wskazania. Pierwszy wymiar nazywa antropologiczno-kulturowym³³. Osoba dokonująca aktualizacji, aby jej praca była poprawna i owocna, musi wziąć pod uwagę, w jakiej rzeczywistości żyje współczesny człowiek. Chodzi tu o jego język, sposób myślenia, życiowe doświadczenia, kulturę, założenia filozoficzne, stan wiedzy³⁴. Nie można przecież, aktualizując Pismo Święte dla współczesnego człowieka, posługiwać się kategoriami czy problematyką z przeszłości, które w żaden sposób do czytelnika nie przemawiają. Taka aktualizacja byłaby zaprzeczeniem samej siebie. Drugi wymiar pierwszego wskazania Pindel nazywa metodologicznym³⁵. Podkreśla on, że osoba dokonująca

³⁰ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 17 oraz R. E. Murphy, *Reflections on „actualization” of the Bible...*, dz. cyt., s. 80–81.

³¹ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 17.

³² Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 89.

³³ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 18.

³⁴ Por. S. Haręzga, *Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 209.

³⁵ Por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 18.

aktualizacji musi uwzględniać postęp w dziedzinie metod interpretacji Pisma Świętego i szukać takiej metody, która najlepiej odpowiada wymogom aktualizacji. Nie można kurczowo trzymać się jednej metody, lecz należy mieć umysł nieustannie otwarty na nowe sposoby interpretacji.

Wskazanie drugie dotyczy podstawowej kwestii, bez której nie przeprowadzi się aktualizacji, chodzi mianowicie o „poprawną egzegezę”³⁶ tekstu. Poprzez poprawną egzegezę autorzy rozumieją tutaj takie działanie, które odkrywa dosłowny sens tekstu biblijnego. Innymi słowy, każda aktualizacji musi zaczynać się od ustalenia sensu dosłownego tekstu. Konieczne jest więc uwzględnienie krytyki biblijnej³⁷.

W trzecim wskazaniu Komisja sugeruje metodę, która według niej najlepiej nadaje się dla aktualizacji. W tekście czytamy, że jest to metoda „najpewniejsza i najbardziej płodna”³⁸. Jest nią interpretacja Pisma Świętego za pomocą Pisma Świętego³⁹. W dokumencie czytamy, że metoda ta jest szczególnie owocna, gdy zajmujemy się tekstami Starego Testamentu, które zostają ponownie zastosowane w Starym lub Nowym Testamencie⁴⁰.

Czwarte wskazanie brzmi następująco: „Aktualizacja Pisma Świętego w chrześcijańskiej egzystencji nie może być poprawna bez usytuowania jej wobec tajemnicy Chrystusa i Kościoła”⁴¹. Związek aktualizacji z tajemnicą Chrystusa oznacza, że w centrum interpretacji musi stać życie, nauka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wynika z tego, że nie można

³⁶ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 89.

³⁷ Komisja daje również wskazówkę dla tych, którzy nie posiadają naukowego przygotowania egzegetycznego. Zaleca się im korzystanie z komentarzy i innej literatury egzegetycznej.

³⁸ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 89.

³⁹ R. E. Murphy pisze, że to stanowisko jest zaskakujące, ponieważ przyjmuje zasadę Reformacji *Scriptura sui interpres*. Jednak zdziwienie amerykańskiego biblisty jest samo w sobie czymś dziwnym, gdyż autorzy dokumentu wyraźnie odnoszą się do sposobu interpretowania Pisma przez Pismo, jaki cechował egzegezę patrystyczną, a nie zasadę hermeneutyczną głoszoną przez Lutera.

⁴⁰ Autorzy podają przykład motywu manny z Wj 16, który poruszany jest w Mdr 16, 20–29 oraz w J 6.

⁴¹ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 89.

zatrzymywać się na sensie dosłownym, lecz należy, o ile jest to możliwe, poszukiwać sensu duchowego, który Komisja definiuje jako sens tekstu czytanego pod natchnieniem Ducha Świętego „w kontekście Tajemnicy Paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”⁴². Mówiąc o konieczności uwzględnienia związku aktualizacji z tajemnicą Kościoła, autorzy pragnęli zaznaczyć, że aktualizacja musi uwzględniać kontekst eklezjalny, a co za tym idzie – Tradycję. Harężga widzi w tym wskazaniu również wymiar pneumatologiczny. Aktualizacja oprócz tego, że jest pracą człowieka, jest również darem Ducha Świętego, który pozwala dostrzec tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Owoce przeprowadzonej aktualizacji są warunkowane otwartością i wiernością Duchowi Świętemu⁴³.

1.4. Etapy aktualizacji

W ostatniej części podpunktu dotyczącego metod aktualizacji, autorzy dokumentu podają trzy kroki, które należy spełnić, aby poprawnie przeprowadzić aktualizację. Owe kroki zostały sformułowane w oparciu o współczesne kierunki filozofii hermeneutycznej, które w dokumencie zostały omówione w części drugiej zatytułowanej *Kwestie hermeneutyczne*⁴⁴.

Pierwszy etap aktualizacji został określony następująco: „słuchanie Słowa wychodzące z obecnej sytuacji”⁴⁵. Każdy człowiek rodzi się, wychowuje i żyje w konkretnej rzeczywistości, która ma wpływ na jego relacje do siebie samego oraz do małych i dużych wspólnot, takich jak rodzina, Kościół czy ludzkość, a także na jego relację do Boga. Na tę rzeczywistość składają się nie tylko takie czynniki jak język, kultura, rozwój cywilizacyjny, lecz również choćby najmniejsze wzloty i upadki, których doświadcza człowiek, smutek i szczęście, samotność lub bycie-z-kimś. Zanim więc przystąpimy do aktualizacji orędzia biblijnego,

⁴² Tamże, s. 64.

⁴³ Por. S. Harężga, *Droga Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 209.

⁴⁴ W pierwszym rozdziale tej części zostali wspomniani tacy autorzy, jak F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, R. Bultmann, H. G. Gadamer oraz P. Ricoeur. Poglądy trzech ostatnich filozofów zostały omówione szerzej w podrozdziale *Współczesne perspektywy*.

⁴⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 89.

należy poznać, w jakiej sytuacji, rzeczywistości żyje człowiek, któremu będziemy głosić Ewangelię. Konieczne jest więc na samym początku dokonanie wnikliwej analizy antropologicznej problemów współczesnego świata i człowieka. Również przedrozumienie osoby aktualizującej odgrywa tu ważną rolę. Kiedy poznamy owe problemy, przystępujemy do słuchania słowa Bożego⁴⁶.

Tutaj dochodzimy do drugiego etapu aktualizacji. Kiedy już poznaliśmy kwestie antropologiczne i zaczęliśmy słuchać słowa Bożego, musimy skonfrontować rzeczywistość ze słowem. Komisja wyraża to następująco: „rozpoznanie aspektów obecnej sytuacji, które tekst biblijny naświetla lub kwestionuje”⁴⁷. Dzięki tej konfrontacji określamy, do których wymiarów obecnej sytuacji Pismo Święte się ustosunkowuje. Aktualizacja wymaga więc umiejętnego rozpoznania tych aspektów. Następnie te wymiary są oceniane przez Pismo Święte.

Trzeci etap aktualizacji sformułowano następująco: „wydobycie z pełnego sensu tekstu biblijnego elementów zdolnych płodnie przekształcić obecną sytuację, zgodnie ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie”⁴⁸. Po skonfrontowaniu współczesnej sytuacji z orędziem Pisma Świętego, a co za tym idzie, po odkryciu, iż istnieją takie wymiary tej sytuacji, do których teksty biblijne się odnoszą, oraz po określeniu tych wymiarów, osoba przeprowadzająca aktualizację musi zagłębić się w tekst Pisma Świętego w poszukiwaniu elementów, które pomogą jej przemienić rzeczywistość. Autorzy stwierdzają, że ta przemiana musi być zgodna z wolą Boga, nie ma więc miejsca na manipulację.

Na samym końcu podrozdziału dotyczącego metod aktualizacji komisja wymienia kwestie, które warto szczególnie podjąć poprzez aktualizację. Są to np. wspólnotowy charakter Kościoła, urzędy, pomoc ubogim czy status społeczny kobiet. Ponadto podane zostają wartości, na

⁴⁶ Roman Pindel wskazuje na istotność posłużenia się przez autorów słowem „słuchać”. Twierdzi on, że autorzy wybrali ten termin, aby wskazać zarówno na słuchanie wspólnotowe, jak i indywidualne – por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 89.

⁴⁸ Tamże.

które należy zwracać uwagę, takie jak prawa człowieka, ochrona życia, pokój oraz ekologia.

1.5. Granice aktualizacji

Ostatni podrozdział tej części dokumentu dotyczącej aktualizacji nosi tytuł *Granice*. Wymienione są w nim granice, których nie należy przekraczać, aktualizując Pismo Święte. Po pierwsze należy wystrzegać się selektywności przy dobieraniu tekstów. Chodzi tu przede wszystkim o postawę, która objawia się w wykorzystywaniu tekstów biblijnych do poparcia konkretnych poglądów, a nie wczytywanie się w to, co tekst chce mi przekazać. Dzieje się tak często w różnego typu sektach, autorzy wymieniają tutaj Świadków Jehowy.

Druga przestroga mówi, że aktualizacja nie może opierać się na założeniach sprzecznych z fundamentalną nauką Pisma Świętego. Autorzy wymieniają dwa kierunki filozoficzne, od których nie można rozpocząć aktualizacji – są to racjonalizm i ateistyczny materializm.

W trzeciej uwadze autorzy dokumentu stwierdzają, że trzeba „odrzuć wszelką aktualizację ukierunkowaną na sprzeciw wobec sprawiedliwości i miłości ewangelicznej”⁴⁹. Przykładem takiej niewłaściwej aktualizacji jest uzasadnianie tekstami Pisma Świętego rasizmu, antysemityzmu lub wyższości jednej płci nad drugą. Nie tylko nie można aktualizować tekstów Nowego Testamentu w taki sposób, który nakłaniałby do antysemityzmu, lecz również powinno się powtarzać, że „Żydzi są nadal kochani przez Boga”⁵⁰.

Następnie zostaje wskazana droga, na której uniknie się powyższych dewiacji. Komisja po raz kolejny zaznacza, iż aktualizację należy rozpocząć od „poprawnej interpretacji tekstu”⁵¹ Pisma Świętego, a następ-

⁴⁹ Por. tamże, dz. cyt., s. 90.

⁵⁰ Por. tamże, s. 90.

⁵¹ Por. tamże, dz. cyt., s. 90. Z poprzednich wypowiedzi wynika, że poprzez poprawną interpretację autorzy rozumieją zarówno dotarcie do sensu dosłownego tekstu, jak i odkrycie jego sensu duchowego.

nie przeprowadzać ją zgodnie z Magisterium Kościoła, biorąc pod uwagę żywą Tradycję Kościoła⁵².

Ostatni akapit podrozdziału o granicach aktualizacji i zarazem ostatni całego rozdziału poświęconego aktualizacji zawiera inspirację do praktykowania aktualizacji. Aktualizacja jest konieczna i pewne zagrożenia, które jej towarzyszą, nie powinny sprawić, że zostanie zaniechana.

2. Definicja aktualizacji

Po omówieniu wypowiedzi na temat aktualizacji zawartych w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej postaramy się teraz usystematyzować wszystkie informacje w celu opracowania definicji aktualizacji, która wynika z dokumentu.

Próbę zdefiniowania aktualizacji na podstawie dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* podjął Fitzmyer w artykule *Concerning the Interpretation of the Bible in the Church*. Określa on aktualizację jako jedynie „aspekt sensu dosłownego” Pisma Świętego i wyłącznie „budowanie na właściwie ustalonym sensie dosłownym”⁵³. Autor, jak widzimy, mimo wypowiedzi Komisji na temat konieczności uwzględnienia tajemnicy Chrystusa i Kościoła, która jest wyraźnym wskazaniem, aby odkrywać sens duchowy tekstów biblijnych, a także uwzględniać Tradycję, zawęża aktualizację wyłącznie do procesu aplikacji sensu dosłownego⁵⁴.

⁵² Jest to kolejne odwołanie do zasad teologicznych interpretacji Pisma Świętego opracowanych w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II – por. R. Pindel, *Aktualizacja...*, dz. cyt., s. 26.

⁵³ J. A. Fitzmyer, *Concerning the Interpretation the Bible in the Church*, [w:] *The interpretation of Scripture. In defense of the historical-critical method*, New York–Mahwah 2008, s. 84.

⁵⁴ Oczywiście istnieją teksty, których sens dosłowny jest jednocześnie sensem duchowym. Dzieje się tak w przypadku tekstów, które odnoszą się wprost do tajemnicy paschalnej. Jednak Fitzmyer nie rozpatruje takich przypadków, a jedynie stwierdza, że aktualizacja tylko rozciąga sens dosłowny, aby pokazać, że to, co było powiedziane, ma

Aktualizację można zdefiniować jako możliwy i konieczny proces odniesienia przesłania Pisma Świętego do czasów współczesnych, który przedstawia zarówno sens dosłowny tekstu biblijnego, jak i jego chrystologiczny, kanoniczny i eklezjalny wymiar, bez manipulowania tekstem, lecz poszukujący światła, które Pismo Święte rzuca na czasy współczesne, po to, aby odmienić nasze życie zgodnie w wolę Chrystusa. Powyższa definicja zawiera z siebie wszystkie wymienione w dokumencie założenia aktualizacji. Po takim przedstawieniu aktualizacji od razu widać, czym różni się ona od innych sposobów odnoszenia przesłania Pisma Świętego do życia.

3. Nowość aktualizacji

Na wstępie stwierdziliśmy, że aktualizacja, o której mówi dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, jest nowością. Teraz postaramy się wskazać siedem szczególnych cech, które Papińska Komisja Biblijna nadaje temu procesowi.

1) Szczególne potraktowanie tekstu biblijnego. Dotychczasowe sposoby odniesienia przesłania Pisma Świętego do czasów współczesnych bardzo często akcentują jakąś jedną cechę tekstu biblijnego: interpretacja alegoryczna podkreśla sens zamierzony przez Ducha Świętego, zwany sensem duchowym; *lectio divina* kładzie nacisk na żywe i aktywne słowo Boże, na usłyszenie Boga; otwieranie Biblii na „chybił trafił” często kończy się instrumentalizowaniem tekstu biblijnego; fundamentalizm do granic możliwości akcentuje bezbłądność Biblii; akomodacja tekstu biblijnego odnosi słowa Biblii do okoliczności niezamierzonych przez autora natchnionego⁵⁵, przekraczając sens Pisma Świętego. Aktualizacja natomiast traktuje tekst jako dzieło powstałe w konkretnym czasie, w konkretnych warunkach, które było przekazywane, interpretowane we wspólnocie

nadal znaczenie dla współczesności. Nic natomiast nie wspomina o chrystologicznym, kanonicznym i eklezjalnym charakterze aktualizacji.

⁵⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Akomodacja tekstu bibl.*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1: *A i Ω-Baptyści*, Lublin 1973, kol. 244.

wierzących, a teraz jest czytane przez ludzi też uwarunkowanych przez swoje czasy, i równocześnie jako słowo Boże. Wykorzystując współczesne metody egzegetyczne i zasady katolickiej interpretacji, aktualizacja łączy dwa światy – świat autora tekstu oraz świat czytelnika. Kolejne nowe aspekty aktualizacji wynikają właśnie z tego szczególnego traktowania Biblii.

2) Oparcie aktualizacji na zasadach współczesnej hermeneutyki. Już w pierwszej zasadzie aktualizacji dokument posługuje się wyrażeniem „pełnia sensu biblijnego” lub według tłumaczenia Romaniuka „bogactwo znaczeniowe”. Jak wspomnieliśmy wcześniej, to pojęcie odwołuje się do myśli Ricoeura, a więc podstawowa zasada aktualizacji jest ściśle związana ze współczesną hermeneutyką. Cały proces aktualizacji, opisany w trzech etapach, ma swoje źródło właśnie w filozofii hermeneutycznych.

3) Oparcie aktualizacji na sensie dosłownym tekstu biblijnego. Autorzy dokumentu stwierdzają, że aktualizacja musi opierać się na poprawnej egzegezie tekstu. Poprawna egzegeza według komisji to taka, która określa sens dosłowny Pisma Świętego. Dotarcie do sensu dosłownego wymaga natomiast zastosowania metody historyczno-krytycznej⁵⁶. Tak ściśle powiązanie aktualizacji z poprawną egzegezą jest zasadą wyróżniającą aktualizację od innych sposobów, zwłaszcza tych, które przejawiały bezbłędność Biblii lub skupiały się jedynie na sensie duchowym.

4) Wymiar chrystologiczny, kanoniczny i eklezjalny. Aktualizacja, stawiając w centrum Chrystusa, dokonuje się zgodnie z dynamiczną jednością Biblii i dynamizmem żywej Tradycji. Jak widzimy, aktualizacja, o której mówi dokument, nie pomija żadnego aspektu interpretacji katolickiej.

5) Otwarcie na człowieka i jego mentalność. W dokumencie czytamy, że podczas aktualizacji musimy wziąć pod uwagę ewolucję mentalności ludzi. Jest to kolejna cecha szczególna. Aktualizacja nieustannie musi brać pod uwagę zmiany, jakie następują w myśleniu pojedynczych ludzi lub całych społeczeństw. Aktualizacja rozpoczyna się od

⁵⁶ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 32.

zrozumienia problemów współczesnego świata i człowieka, od antropologicznej i socjologicznej analizy.

6) Otwarcie na nowe metody interpretacji. Według autorów dokumentu aktualizacja nie może ponadto zamykać się w obrębie jakiejś jednej metody, lecz ma obowiązek poszukiwać takiej, dzięki której współcześni ludzie mogą lepiej zrozumieć przesłanie Biblii.

7) Wyraźne określenie granic. Szczególne dla aktualizacji jest również to, że komisja wyraźnie wyznacza jej granice. Takie ujęcie ma chronić przed nadużyciami, których bardzo często nie ustrzegły się inne sposoby odnoszenia przesłania Biblii do czasów współczesnych.

Marc Girard ukazuje aktualizację jako jedno z siedmiu otwartych przez dokument drzwi⁵⁷. Niestety, jeśli spojrzymy na bibliografię biblijną, mało kto zechciał przejść przez owe drzwi i zgłębić tak ważny temat. Wiele kwestii, takich jak natura aktualizacji, „bogactwo znaczeniowe” i stosunek do hermeneutyki filozoficznej czy różnorakie metody interpretacji, które można wykorzystać w procesie aktualizacji, należy jeszcze solidnie przestudiować. Mamy nadzieję, że ten artykuł przyczyni się do odkrycia na nowo aktualizacji i zachęci do przechodzenia przez jej drzwi.

Abstrakt

Aktualizacja Pisma Świętego jest dzisiaj zadaniem koniecznym. Z jednej strony mamy teksty biblijne uwarunkowane przez czasy, w których powstawały, a z drugiej współczesnego czytelnika, również uwarunkowanego swoimi czasami, pragnącego żyć Słowem Bożym. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 roku w swej czwartej części podejmuje to zagadnienie. Celem artykułu było przeanalizowanie wypowiedzi dokumentu na temat aktualizacji i przedstawienie jej jako nowego, szczególnego i wciąż nie dość zgłębnionego sposobu odniesienia przesłania Biblii do życia współczesnych wierzących.

⁵⁷ Por. M. Girard, *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej...*, dz. cyt., s. 282.

Słowa kluczowe

Aktualizacja, interpretacja Biblii w Kościele, Papieska Komisja Biblijna

Abstract

Actualization according to document of the Pontifical Biblical Commission “The Interpretation of the Bible in the Church” as a new way to reference the Word of God to life

The actualization of the Holy Scripture is a necessary task nowadays. On the one hand we have the biblical texts conditioned by the times in which they were formed, on the other, the modern reader, also conditioned by his times, wanting to live the Word of God. The document of the Pontifical Biblical Commission *The Interpretation of the Bible in the Church* from 1993, in its fourth section takes up this issue. The aim of this article is to analyze the statement of the document on actualization and present it as a new, special and still not explored enough the way to reference the message of the Bible to the life of believers today.

Keywords

Actualization, interpretation of the Bible in the Church, Pontifical Biblical Commission

References

- Papieska Komisja Biblijna *Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24–101.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Burkhard J. J., *The use of Scripture in theology and preaching: experience, interpretation and ecclesial identity*, „New Theology Review” 8 (1995) nr 1, s. 30–44.

- Fitzmyer J. A., *The Biblical Commission's document „The interpretation of the Bible in the Church”*, Roma 1995.
- Fitzmyer J. A., *Concerning the Interpretation the Bible in the Church*, [w:] *The interpretation of Scripture. In defense of the historical-critical method*, New York–Mahwah 2008, s. 74–85.
- Girard M., *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” – bilans i perspektywy*, „*Verbum Vitae*” 2003 nr 4, s. 269–283.
- Haręzga S., *Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 196–217.
- Kudasiewicz J., *Akomodacja tekstu bibl.*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1: *A i Ω–Baptyści*, Lublin 1973, kol. 244–245.
- Laconi M., *Nella vita della Chiesa*, [w:] *Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento*, a cura di G. Ghiberti, F. Mosetto, Torino 1998.
- Murphy R. E., *Reflections on „actualization” of the Bible*, „*Biblical Theology Bulletin*” 26 (1996) nr 2, s. 79–81.
- Pindel R., *Aktualizacja według Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”*, [w:] *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, t. 5, Kraków 2002, s. 9–26.
- Ricoeur P., *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Wrocław 2003.
- Uliasz J., *Lattualizzazione del messaggio biblico*, „*Studia Sandomierskie. Filozofia – Teologia – Historia*” 14 (2007) z. 2–4, s. 321–347.
- Williamson P. S., *Actualization: a new emphasis in catholic Scripture study*, „*America*” 1995 nr 172, s. 17–19.
- Williamson P. S., *Catholic principles for interpreting Scripture*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 65 (2003) nr 3, s. 327–347.
- Williamson P. S., *Catholic principles for interpreting Scripture: a study of the Pontifical Biblical Commission's „The interpretation of the Bible in the Church”*, Roma 2001.

ANNA GIBEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

mgibek@interia.pl

Chrystologiczne τόποι (miejsca) w Ewangelii dzieciństwa według św. Mateusza

Święty Hieronim, by uczcić zmarłą towarzyszkę i współpracownicę św. Paulę, w liście do jej córki Eustochium opisuje pielgrzymkę Pauli do Ziemi Świętej: „przybyła do Betlejem i wchodząc do groty Zbawiciela, zobaczyła świętą gospodę Dziewicy i stajenkę, w której «poznał wół Pana swego» (Iz 1, 3). Dziecię owinięte w pieluszki [...]. Mędrców kłaniających się Bogu, gwiazdę błyszczącą z góry, Matkę Dziewicę, pracowitego żywiciela i pasterzy przybywających nocą, by zobaczyć Słowo, które się stało (Łk 2, 8)”¹. W ten sugestywny i malowniczy sposób swój pierwszy kontakt z betlejemską grota wspominają jej mieszkańcy, którzy później w miejscu narodzenia Zbawiciela pochylali się nad spisanim Słowem Bożym.

Betlejem, małej judzkiej miejscowości, w której został zrodzony Jezus, uwagę poświęcili dwaj ewangelisti: Mateusz i Łukasz. Spisane przez nich Ewangelie rozpoczynają teologiczne opowiadanie o młodości Zbawiciela. Pomimo trudności z określeniem gatunku literackiego pierwszych dwóch

¹ Z listu 108 św. Hieronima do Eustochium, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV–VIII w.*, wybór, wstęp, wprowadzenia i opracowanie P. Iwaszkiewicz, Kraków 2010, s. 88.

rozdziałów z Ewangelii dzieciństwa², wspólne dla obu hagiografów są fakty historyczne: dziewicze poczęcie Maryi, narodziny Jezusa w czasie panowania w Izraelu Heroda, prawnie zawarte małżeństwo pomiędzy Maryją i Józefem oraz Nazaret jako miejsce zamieszkania Świętej Rodziny. Powyższe wydarzenia scentralizowane na osobie Chrystusa każdy z ewangelistów opowiedział w specyficzny dla siebie sposób, uwzględniając potrzeby wspólnoty, do której kierował Ewangelię, aktualną sytuację społeczną, polityczną i kulturową. W przedstawionych przez autorów opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa występują konkretne τόποι. Mateusz wymienia Betlejem, Jerozolimę, Egipt, Rama i Nazaret. Warto przeanalizować koncepcję redakcyjną ewangelisty w stosunku do powyższych miejsc geograficznych i jego zamysł teologiczny, aby odkryć głębsze treści nauki o Zbawicielu zawarte w Ewangelii dzieciństwa.

Raymond E. Brown, komentując drugi rozdział z Ewangelii Mateusza, potraktował tekst jako sztukę, którą ewangelista napisał w 2 aktach i 5 scenach³. Akt pierwszy to poszukiwanie i pokłon magów (Mt 2, 1–12), akt drugi stanowi ucieczka Świętej Rodziny przed Herodem i przyście do Nazaretu (Mt 2, 13–23). Delimitację węższą na sceny stanowią konkretne τόποι i starotestamentowe cytaty:

- Scena I Mt 2, 1–16 Betlejem i Mi 5, 1;
- Scena II Mt 2, 7–12 Betlejem, dom Świętej Rodziny i aluzje do Ps 72, 10–11; Iz 60, 6;
- Scena III Mt 2, 13–15 Egipt i Oz 11, 1;

² Najczęściej egzegeci kwalifikują Ewangelię dzieciństwa jako pochodną midraszu. Antoni Paciorek, analizując Mt 1–2, mówi o wykładzie metodą midraszu chrystologicznego czy hagadycznego – por. *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2005, s. 78 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 1.1). Franciszek Mickiewicz przedstawia szersze spektrum interpretacji egzegetycznych gatunku literackiego w Łk 1–2. Tekst pojmowany jest jako realizacja zapowiedzi starotestamentalnych, symbolika liczb, opowiadanie historyczne, typologia, apologia, wyznanie wiary, wizja apokaliptyczna czy legenda – por. *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2011, s. 88 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 3.1).

³ Por. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York 1999, s. 178–179.

- Scena IV Mt 2, 16–18 Rama i Jr 31, 15;
- Scena V Mt 2, 19–23 Nazaret i Iz 11, 1; Sdz 16, 17.

W prezentowanym opracowaniu zostanie ukazany obraz τόποι w Ewangelii Mateusza. Analizy poprzedzi nakreślenie szerokiego kontekstu historyczno-archeologicznego i biblijnego. Praca ta będzie próbą dotarcia do koncepcji, jaka przyświecała ewangelicie, i wynikającej z niej teologii.

1. Betlejem

Nazwa miasta Betlejem *Dom Lahmu* pochodzi od imienia boga Lahmu lub bogini Lahama, później zaczęto ją tłumaczyć jako *Dom chleba* (*lehem* – hebr. „chleb”)⁴. Betlejem położone jest wśród wzgórz i dolin na zachodnim skraju Pustyni Judzkiej, średnio 770 m n.p.m. w odległości około 10 km na południe od Jerozolimy⁵. Pierwsze świadectwa o miejscowości pochodzą z XIV wieku przed Chrystusem⁶. Początkowo Betlejem zamieszkiwali Kananejczycy, po podboju kraju przez Jozuego osada przypadła pokoleniu Judy. W ciągu wieków zamieszkiwała ją również rodzina Efraty (1 Krn 2, 1–54; 4, 4), od której pochodzi poszerzona nazwa Betlejem Efrata (Mi 5, 1).

W starożytności było to niewielkie miasto, ponieważ pobliskie źródła mogły dostarczać życiodajną wodę ograniczonej liczbie ludzi i zwierząt. Ziemia od wieków na terenach betlejemskich jest urodzajna. Uprawą tej ziemi zajmowali się przodkowie króla Dawida: Rut i Booz (Rt). Na pastwiskach owce ojca Jessego pasł Dawid, który spędził w osadzie swoje dzieciństwo i młodość (1 Sm 16, 11). Od jego imienia Betlejem było nazywane *Miastem Dawidowym*.

⁴ Por. S. E. Johnson, *Betlejem*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 2004⁴, s. 56.

⁵ Por. H. Langkammer, *Mały słownik archeologii biblijnej*, Wrocław 2012, s. 30.

⁶ Jeden z tzw. listów z el-Amarna (XIV wiek przed Chrystusem) wspomina o niepokornym Beit-Lahmu – por. M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów 2008, s. 76.

Miejscowość zlokalizowana na peryferiach potężnej Jerozolimy nie była szczególnie ważnym i liczącym się miasteczkiem żydowskim, stanowiła zaścianek tego, co wielkie, sławne i pełne przepychu. Status społeczny Betlejem opisał prorok Micheasz: „A ty, Betlejem Efrata, tak małe jesteś wśród judzkich osiedli!” (Mi 5, 1a)⁷, dalej prorokując: „Z ciebie wyjdzie mi Ten, który będzie władcą w Izraelu” (Mi 5, 1b).

Spśród autorów Nowego Testamentu o Betlejem wspominają Mateusz (pięciokrotnie), Łukasz (dwukrotnie) i Jan (jeden raz). Za każdym razem „Efrata” występuje w kontekście narodzin Zbawiciela. Mateusz, wzmiankując miasto w trzech pierwszych odniesieniach, precyzyjnie wskazuje na Betlejem w ziemi judzkiej (Mt 2, 1. 5. 6), chcąc podobnie jak Micheasz wykluczyć jakąkolwiek możliwość pomyłki z innym Betlejem w Galilei w ziemi Zabulona.

Pierwsze nawiązanie ewangelisty do nazwy miasta⁸ posiada cechy odnotowania historycznego faktu (Mt 2, 1). Mateusz informuje, że

⁷ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego w tłumaczeniu polskim zostały podane za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2011.

⁸ Nie ma historycznej pewności, że Betlejem jest rzeczywistym miejscem narodzin Jezusa. Żydzi wierzyli, że Mesjasz narodzi się w Mieście Dawida. Te oczekiwania opisuje J 7, 42, ich źródłem jest prorocтво Micheasza. Nie ma również żadnych podstaw, by tę lokalizację podważać, traktując ją jako apologetyczny wytwór pierwotnego Kościoła w sporze ze starszą Izraela. Miejsce narodzin Jezusa nie było kwestią dyskusyjną pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Analizą tematu zajął się Raymond E. Brown w *The Birth of the Messiah*, dz. cyt., s. 513–516. Mateusz w swojej redakcji wyraźnie podkreśla betlejemskie narodziny Jezusa. Na miasto jako miejsce, gdzie Zbawiciel przyszedł na świat, dwukrotnie kieruje światło. Najpierw poprzez pytania: „Gdzie jest nowo narodzony król Żydów?” (ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;) próbują dociec magowie (Mt 2, 2) i „gdzie ma się narodzić Chrystus” (ποῦ ὁ χριστὸς γενῆται), starają się dowiedzieć Herod, arcykapłani i uczeni w Piśmie (Mt 2, 4). Odpowiadając na postawione pytania, dwukrotnie wymieniona jest nazwa Betlejem, najpierw nazwę judzkiej miejscowości wymieniają arcykapłani i uczeni w Piśmie (Mt 2, 5), następnie przywołana jest ona w zinterpretowanym przez Mateusza tekście Mi 5, 1 i 2 Sm 5, 2 (Mt 2, 6). Tekst grecki Nowego Testamentu

Jezus - wcześniej wskazany jako potomek Dawida (Mt 1, 1–17), poczęty za sprawą Ducha Świętego (Mt 1, 18) Emmanuel z prorocstwa Izajasza (Iz 7, 14; Mt 1, 23), posłany, by zbawić swój lud od grzechów - rodzi się w mieście Betlejem, w Judei za panowania króla Heroda. Bezpośrednim kontekstem narodzin Jezusa jest genealogia (Mt 1, 1–17) i zwiastowanie Józefowi (Mt 1, 18–25). W tych dwóch perykopach termin γεννάω – „rodzić” występuje 41 razy, nigdzie w całej Biblii nie ma takiej kumulacji jednego terminu. Genealogia Mateusza zbudowana jest z ciągłych powtórzeń terminu γεννάω, które prowadzą do informacji o zrodzeniu (γεννάω) Jezusa w Maryi z Ducha Świętego (Mt 1, 20) i przyjęciu Go przez Józefa (Mt 1, 24), czego punktem kulminacyjnym jest cielesne zrodzenie (γεννάω) Jezusa w Betlejem (Mt 2, 1).

Ewangelista kierujący swoje nauczanie w większości do judeochrześcijan pokazuje rzeczywistość historyczną – narodzenie Mesjasza jako realizację prorocstwa Micheasza. Autentyczne wydarzenie przyjścia na świat wcielonego Boga dzieje się w konkretnym, zapowiedzianym przez proroka mieście i w konkretnym czasie: „Kiedy Jezus narodził się w Betlejem Judzkim za panowania Heroda...” (Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως...). Jednak prorocstwo Micheasza zostaje znacznie przez ewangelistę zmodyfikowane⁹. Zmiany dokonane przez Mateusza w stosunku do Mi 5, 1 dotyczą przede wszystkim miasta Betlejem. LXX tłumaczy Mi 5, 1a: Καὶ σὺ, Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα, ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα¹⁰, a Mateusz podaje: καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα. Ewangelista konsekwentnie używa nazwy „Betlejem”, a gdy w LXX pojawia się „Efrata”, pomija tę nazwę, wprowadzając szerszy obszar geograficzny – ziemię Judy, podkreślając judzkie położenie

za: *Novum Testamentum Graece*, ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2013²⁸.

⁹ Raymond E. Brown, analizując przytoczone przez Mateusza prorocstwo, interpretuje zmiany jako późniejszą chrześcijańską modyfikację – por. *The Birth of the Messiah*, dz. cyt., s. 185. Jednak świadectwa tekstu są jednoznaczne w przekazie, nieliczne niezgodności dotyczą jedynie formy gramatycznej wyrażenia γῆ Ἰούδα.

¹⁰ Tekst masorecki Mi 5, 1a: וְאַתָּה בֵּית-לְחֶם אֶפְרַתָּה צָעִיר לְהֵיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה.

miasta i równocześnie narodziny Jezusa na judzkiej ziemi. Dalej Mateusz zamienia określenie Betlejem jako „małe w liczbie” (ὀλιγοστός od ὀλίγος – „nieliczny, mały”) pośród tysięcy w Judzie na ἐλάχιστος – „najmniejsze, bardzo małe” w stopniu najwyższym, poprzedzone przysłówkiem zaprzeczającym οὐδαμῶς. Termin ten, rzadko stosowany, rozumiany jest jako mocna negacja, sprzeciw. W grece klasycznej używany najczęściej w rozmowach, służył do zaprzeczenia w odpowiedzi, wyrażał polaryzację stanowiska¹¹. Ewangelista zmienia wyrażenie proroka opisujące Betlejem jako najmniejsze spośród tysięcy podobnych miast w Judzie, wchodzi w dialog z Micheaszem, sprzeciwiając się użytemu przez niego twierdzeniu. Poprzez narodzenie Zbawiciela akurat w tej miejscowości Betlejem otrzymuje zupełnie inną rangę. Nie jest już jednym z tysiąca małych i słabych miasteczek, ale jednym z najważniejszych, wiodących. Mateusz wprowadza termin ἡγεμών i używa go przymiotnikowo. W pozostałych zastosowaniach ἡγεμών oddaje namiestnika, osobę mającą władzę (por. Mt 27, 2; Łk 20, 20). Poprzez wkroczenie Jezusa do Betlejem ranga miasta zostaje całkowicie zmieniona.

Betlejem w Ewangelii Mateusza jest sceną trzech wydarzeń: narodzin zapowiedzianego Zbawiciela, pokłonu magów ze wschodu, którzy szukają Jezusa, dążą do Niego i oddają Mu cześć, oraz gwałtu Heroda, który z całą Jerozolimą odrzuca Zbawiciela, chce Go zabić i morduje niewinne dzieci¹².

Ewangelista wyraźnie zaznaczył w tekście opozycje w motywacjach, wyborach i zachowaniu magów i Heroda. Przybysze ze wschodu odczytują znak gwiazdy, pragną oddać pokłon Królowi żydowskiemu, wkładają

¹¹ W Nowym Testamencie οὐδαμῶς stanowi *hapax legomenon*, w Starym Testamencie trzykrotnie występuje w 2 Mch, w tekstach ukazujących postawę pysznych i bluźnierczych w stosunku do Pana osób: Antiocha Epifanesa i Lizjasza (2 Mch 9, 7. 18; 11, 4). Οὐδαμῶς zaznacza zachowanie skrajnie negatywne, całkowite przeciwieństwo. Klasyczny język grecki tłumaczy ten termin przez „w żaden sposób, bynajmniej” i wskazuje na użycie głównie w rozmowach w celu zaprzeczenia – por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1958, s. 336 (οὐδαμῶς).

¹² Do dnia dzisiejszego Betlejem jest przede wszystkim miastem Bożego narodzenia, co roku ściągają tu tłumy pielgrzymów, by jak magowie oddać pokłon Dzieciątku Jezus.

trud, by do Niego dotrzeć, w swoich intencjach są szczerzy i prostolinijni, a w poszukiwaniach towarzyszy im radość. Osiągają swój cel i w Betlejem spotykają Dziecię i Jego Matkę. Herod opanowany przerażeniem nie odczytuje sensu Pisma, za cel obiera uśmiercenie Jezusa, jego zachowanie cechuje zakłamanie i przebiegłość. Nie zabija Narodzonego, ale doprowadza do śmierci betlejemskich dzieci¹³. Betlejem w czasie, gdy przebywa tam Jezus, jest miejscem oddawania czci Królowi, gdy Święta Rodzina przenosi się do Egiptu, miasto staje się sceną śmierci niewinnych ze względu na prześladowanie Jezusa. Wywyższenie miasta, które opisał ewangelista, nie polega na zbudowaniu jego ziemskiej potęgi, ale na szczególnej przynależności do Zbawiciela wyrażanej w oddawaniu Mu czci i przyjmowaniu cierpienia ze względu na Niego.

Podsumowując teologię Betlejem w Ewangelii Mateusza, trzeba zauważyć, że dla ewangelisty jest to miejsce, gdzie narodził się Mesjasz, tak jak zapowiedział to wcześniej prorok. Te narodziny zmieniają panujący porządek i wywracają hierarchię. Jednym z przejawów tej zmiany jest wywyższenie podrzędnego judzkiego miasteczka poprzez fakt, że to właśnie tam przyszedł na świat Zbawiciel. Narodzony Jezus jest centrum świata, wobec którego od początku ludzie obierają dwie postawy: dążą do Jego chwały lub próbują Go unicestwić. I to właśnie Betlejem jest sceną, na której zostaje zainaguiowana ta odmienność ludzkich wyborów i zachowań.

2. Jerozolima

Święte miasto Jerozolima jest położone na wysokości 760 m n.p.m., około 25 km na zachód od Morza Martwego i około 60 km na wschód od Morza Śródziemnego, w sąsiedztwie Pustyni Judzkiej¹⁴. To miasto gór (m.in. Syjonu, pasma z Górą Oliwną czy wzgórze świątynnego) i dolin

¹³ Pierwszą biblijną wzmianką o Betlejem jest informacja o pochowaniu zmarłej Racheli przy drodze do miasta (Rdz 35, 19). Mateusz odnosi się do tej tradycji, cytując Jeremiasza (Jr 31, 15), który opisuje płacz drugiej żony Jakuba (Mt 2, 18). Rachela wiele wycierpiała z powodu braku potomstwa, podobnie jak cierpią matki po stracie swoich dzieci.

¹⁴ Por. M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, dz. cyt., s. 74.

(Hinnon, Cedronu i Tyropeonu). W czasach przedizraelskich było to miasto kananejskie Uruszalim¹⁵. Dla narodu wybranego zdobył je od Jebusytów Dawid (2 Sm 5, 6) i mianował stolicą zarówno polityczną, jak i religijną kraju. Jego syn Salomon na wzniesieniu utożsamianym ze wzgórzem Moria (2 Krn 3, 1) wybudował świątynie dla Pana (1 Krl 6). Podstawowym ujęciem wody dla miasta, które pozwalało na bezpieczne życie, było źródło Gihon. Za panowania króla Ezechiasza wydrążono tunel, który doprowadzał wodę z Gihon do znajdującej się w obrębie murów miejskich sadzawki Siloe, zabezpieczając w ten sposób dostęp mieszkańców do wody w przypadku oblężenia przez wroga wojska. W historię miasta tragicznie wpisał się rok 586 przed Chrystusem, kiedy to Jerozolima wraz ze świątynią została przez Nabuchodonozora zburzona, a mieszkańcy deportowani do Babilonii. Po powrocie z Asyrii odbudowano najpierw świątynię, którą poświęcono w 515 roku, a następnie miasto. W 167 roku król syryjski z dynastii Seleucydów Antioch IV Epifanes przekształcił świątynię w miejsce kultu Zeusa Olimpijskiego. To wydarzenie, jak i cała polityka religijno-społeczna Antiocha, doprowadziło do powstania i walk pod wodzą Machabeuszy. W okresie panowania Heroda Wielkiego (lata 37–4 przed Chrystusem) miasto pod względem architektonicznym znacznie się rozwinęło, w szczególności serce Jerozolimy – świątynia¹⁶.

Jerozolima przez wieki była centrum życia dla wiernych Panu Żydów (Dn 6, 11). Do miasta pielgrzymowano, aby spotkać się z Panem. W świątyni sprawowano nieustanny kult (Ps 122). Równocześnie było to miasto niewierne, odchodzące od Pana i zawartego z Nim przymierza (Iz 1, 21). Prorocy ostrzegali bałwochwalczy lud, zapowiadając karę dla miasta i zburzenie świątyni (Jer 7, 14). Ezechiel w swoim widzeniu oglądał chwałę Pana opuszczającą wzgórze świątynne (Ez 10, 18; 11, 22).

¹⁵ Wspomina o nim dokument z el-Amarna (XIV wiek przed Chrystusem), wcześniej miasto pod nazwą Szalem występuje w tekstach egipskich pochodzących z XX wieku przed Chrystusem – por. H. Langhammer, *Mały słownik archeologii biblijnej*, dz. cyt., s. 83.

¹⁶ Więcej na temat historii Jerozolimy zob. *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2009².

Starotestamentowa Jerozolima w typologii biblijnej jest obrazem Nowego Jeruzalem, a świątynia – Nowego Przybytku (Hbr 8, 5). W Nowym Testamencie wszystkie obietnice, które otrzymało święte miasto, przechodzą na nową oblubienicę – Kościół (Ap 21, 1n).

W Ewangelii Mateusza Jerozolima jest miastem wrogiem Jezusowi. Wprawdzie za Nauczycielem z Nazaretu podążają również mieszkańcy stolicy (Mt 4, 25), jednak miasto najczęściej reprezentują faryzeusze i uczeni w Piśmie, których charakteryzuje podstępność, wrogość i pragnienie śmierci Jezusa (Mt 15, 1; 16, 21). W Jerozolimie Zbawiciel oddał swoje życie i miasto przedstawiane jest przede wszystkim w tym kontekście. Ewangelista podkreśla, że Jezus idzie do Jerozolimy po śmierć (Mt 16, 21; 20, 18).

Mateusz najczęściej używa hellenistycznej formy nazwy Ἱεροσόλυμα, tylko dwukrotnie w Ewangelii posługuje się formą hebrajską Ἱερουσαλήμ (Mt 23, 37). Użycie terminu Ἱερουσαλήμ może rozszerzać krąg adresatów – Ἱεροσόλυμα odnosiłaby się w takim wypadku do miasta i przywódców narodu: faryzeuszy i uczonych w Piśmie, a Ἱερουσαλήμ obejmowałaby cały naród żydowski¹⁷.

W Ewangelii dzieciństwa nazwę miasta Mateusz przywołuje dwukrotnie. W Mt 2, 1 informuje o przybyciu do Jerozolimy magów ze wschodu. W Mt 2, 3 ewangelista opisuje trwogę i przerażenie, które ogarnęło Heroda i całą Jerozolimę (πᾶσα Ἱεροσόλυμα) na wieść o narodzeniu Króla żydowskiego¹⁸. Postawa mieszkańców Jerozolimy jest podobna do zachowania króla Heroda. W zaznaczonej przez ewangelistę opozycji w podejściu do informacji o narodzeniu Mesjasza pomiędzy magami a Herodem Jerozolima staje po stronie krwawego monarchy. Od

¹⁷ Podobną sugestię przedstawia Donald A. Hagner w *Matthew*, Dallas Texas 1995, CD (Word Biblical Commentary, 33b). Jest to jednak tylko hipoteza. Obraz, który ze sobą niesie zarówno Ἱεροσόλυμα, jak i Ἱερουσαλήμ w Ewangelii Mateusza, jest spójny, cechy semantyczne obu terminów są zbieżne.

¹⁸ Z historycznego punktu widzenia jest mało prawdopodobne, by zapowiadany Król żydowski, którego pojawienie się daje Żydom nadzieję wyzwolenia od okupantów i od Heroda, wzbudził w narodzie strach. Ewangelista przedstawia Jerozolimę jako jeden z elementów swojego zamysłu chrystologicznego.

pierwszych stron Ewangelii Mateusz pokazuje Jerozolimę jako miasto „z krwią na rękach”.

Jerozolima na informację o narodzinach przyniesioną przez magów reaguje przerażeniem i trwogą. Ewangelista używa terminu *ταράσσω* – „poruszać, mącić, wzburzać, doznawać niepokoju, trwożyć się, przerazić”¹⁹ w czasie *aoristum*, który podkreśla dokonanie się czynności, i w stronie biernej. Można powiedzieć, że mieszkańcy Jerozolimy ulegli przerażeniu, opanowała ich trwoga. Tego samego czasownika używa Mateusz, opisując zachowanie uczniów wystraszonych widokiem Jezusa kroczącego po jeziorze (Mt 14, 26).

Ponownie poruszenie mieszkańców Jerozolimy odmalował ewangelista, opowiadając o uroczystym wjeździe Jezusa do świętego miasta (Mt 21, 10). Mateusz używa tu jednak terminu *σείω* – być poruszonym, zadrzeć. *Σείω* ewangelista używa ponownie, oddając strach strażników pilnujących grobu Jezusa przy zmartwychwstaniu (Mt 28, 4). Jest to więc silniejsze uczucie niż to wyrażone przy pomocy *ταράσσω*. Opór w mieszkańcach Jerozolimy zainicjowany w momencie pierwszej wzmianki o Królu żydowskim z czasem narasta.

W Ewangelii dzieciństwa Mateusz prezentuje obraz miasta, który będzie się przewijał przez całe jego dzieło. Jerozolima pod wpływem strachu zamyka się na Jezusa i odrzuca Jego nauczanie i zbawienie. Jest to miasto śmierci. Tak jak Herod rozpoczął od strachu, a skończył na śmierci niemowląt, potem wzmiankowana jest już tylko jego własna śmierć, tak również Jerozolima rozpoczyna od strachu przed Jezusem, a kończy na zabiciu Zbawiciela. W Ewangelii dzieciństwa, podobnie jak w całej Ewangelii Mateusza, święte miasto, potężna stolica, serce Izraela – Jerozolima traci swoją wyjątkową pozycję, uosabia wrogów Jezusa i jest miejscem Jego śmierci. Małe i podrzędne Betlejem poprzez narodzenie się w tam Zbawiciela zostaje wywyższone, natomiast Jerozolima poprzez uśmiercenie Jezusa zostaje przez ewangelistę sprowadzona do negatywnego wymiaru i podrzędnej rangi.

¹⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006⁴, s. 594–595 (*ταράσσω*) (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

3. Egipt

Sąsiadujący z Izraelem Egipt, którego cywilizacja sięga XXX wieku przed Chrystusem²⁰, często pojawia się na kartach Starego Testamentu. Ziemia faraonów była dla Izraelitów wybawieniem od klęski głodu (Rdz 12, 10; 42 n), schronieniem przed prześladowcami (Jr 26, 21) i przytułkiem dla pokonanych (Jer 42). Dlatego w Egipcie zebrała się liczna żydowska diaspora posługująca się językiem greckim. W Aleksandrii, stolicy państwa Ptolemeusza, z potrzeby mieszkających w Egipcie Żydów powstała Septuaginta (LXX) – grecki przekład Starego Testamentu.

Egipt to również kraj ciemności, z którego – jak opisuje Księga Wyjścia – Pan wyprowadził Izraelitów pod wodzą Mojżesza. Wydarzenie niewoli i pełna cudów droga przez pustynię była dla narodu wybranego jednym z kluczowych momentów ich historii. Mateusz, redagując swoją Ewangelię, ukazuje dzieje Jezusa analogicznie do losów Mojżesza. Mojżesz wybawiający rodaków z niewoli egipskiej jest typem Jezusa, który wybawia ludzkość od grzechu²¹.

Autorzy Nowego Testamentu o Egipcie pisali niewiele, spośród ewangelistów wspomina o nim tylko Mateusz. Autor pierwszej w kanonie Ewangelii wymienia Egipt czterokrotnie, tylko w Mt 2 i w kontekście ucieczki przed Herodem²².

Nazwa Egipt po raz pierwszy pada w Mt 2, 13 w kontekście poszukiwań Jezusa przez Heroda, aby Go zgładzić (ἀπόλλυμι). Ewangelista w stosunku

²⁰ Por. H. Langkammer, *Mały słownik archeologii biblijnej*, dz. cyt., s. 52.

²¹ Opisując narodzenie Jezusa, Mateusz pokazuje, że oto narodził się ktoś większy niż Mojżesz. W całej Ewangelii można znaleźć wiele paralelnych historii do opowiadań z Księgi Wyjścia. Antoni Paciorek wymienia następujące analogie: Wj 5–15 odpowiada Mt 1, 21; Wj 16–17 jest zbieżne z Mt 14, 13–21 i 15, 32–39; Wj 19–20 z Mt 5–7; a Wj 24 z Mt 27, 45–56 – por. *Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., t. 1, s. 131.

²² Ze względu na gatunek literacki, jakim są Ewangelie dzieciństwa, historyczność pobytu Świętej Rodziny w Egipcie jest drugoplanowa i trudna do udowodnienia lub podważenia. Najważniejsza jest nauka teologiczna, jaką ewangelista zawarł w opisaney przez siebie historii. O egipskim epizodzie w czasie ziemskiego życia Jezusa wspomina np. Orygenes w *Przeciw Celsusowi* 1, 28; 66, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, CD.

do Jezusa używa tego terminu jeszcze dwukrotnie: w Mt 12, 14 faryzeusze naradzają się, jak Jezusa zgładzić, a w Mt 27, 20 arcykapłani i starsi wpływają na tłum, aby doprowadzić do śmierci Jezusa. Już w Ewangelii dzieciństwa Mateusz nawiązuje do śmierci Zbawiciela. Inicjującymi i podejmującymi działania prowadzące do śmierci Jezusa za każdym razem są osoby posiadające władzę w Izraelu.

W Ewangelii dzieciństwa temat prześladowania Jezusa jest tylko zaznaczony, ponieważ w los Świętej Rodziny ingeruje Bóg przez swego posłańca. Mateusz w identyczny sposób zredagował informację o ucieczce do Egiptu i o powrocie z tego kraju (Mt 2, 13 i Mt 2, 19–20). Śpiącemu Józefowi ukazuje się anioł i wydaje polecenie, wyrażone przez kilkakrotne użycie czasowników w trybie rozkazującym, o konieczności podróży do Egiptu i o potrzebie powrotu. Józef natychmiast reaguje na poselstwo anioła i posłusznie z całą Rodziną udaje się w podróż. Ewangelista wprowadza schemat: zarządzenie Boże i reakcja bezwarunkowego posłuszeństwa Świętej Rodziny wyrażona poprzez działanie Józefa. Samemu Egiptowi i drodze do tego kraju Mateusz nie poświęca żadnej uwagi. W analogiach do egipskiej historii narodu wybranego można zauważyć podobieństwa, ale także różnice. Zarówno Izrael, jak i Święta Rodzina, prowadzeni przez Pana, wędrowali pomiędzy Egiptem a Kanaanem, jednak na tle nieposłuszeństwa i braku wierności Panu ze strony narodu wybranego uwidacznia się dobrze posłuszeństwo Świętej Rodziny.

Egipt pełni w Ewangelii Mateusza funkcję przedmiotową, kraj ten nie jest dla ewangelisty istotny, jest tylko punktem, do którego bohaterowie narracji odchodzą i z którego wracają. Liczy się postawa wędrujących i realizacja prorocstwa. Mateusz przytacza słowa Ozeasza oskarżającego Izraela za niewierność (Oz 11, 1–6) i stosuje je do wiernego i posłusznego Syna Izraela – Jezusa. Zbawiciel przechodzi tę samą drogę co Izrael, powtarza wyjście, ale inaczej, w sposób doskonały.

W przywołanym prorocztwie Ozeasza w kontekście wezwania z Egiptu występuje jedyny w Ewangelii dzieciństwa tytuł chrystologiczny uioć – „Syn”.

Synostwo Boże Jezusa jest jednym z podstawowych tematów Ewangelii Mateusza, który w tle wędrówki z Egiptu zostaje zapowiedziany²³.

Sąsiadujący z Izraelem Egipt w Ewangelii dzieciństwa według Mateusza pełni funkcję przedmiotową, jest tłem dla typologii biblijnej. W kontekście historii narodu wybranego ewangelista pokazuje Syna Izraela, będącego przede wszystkim Synem Boga, który uczestniczy w historii swojego narodu, przeżywa podobne sytuacje, ale w sposób doskonały, wierny i posłuszny.

4. Rama

Archeologia biblijna lokalizuje cztery biblijne Rama: w ziemi Beniamina 9 km od Jerozolimy, na terytoriach Asera w Galilei, w Gileadzie w pobliżu potoku Jabbok i ostatnie w górach Efraima²⁴. Biblia 31 razy wspomina o Rama, niejednokrotnie trudno jednak przyporządkować konkretne wydarzenie do właściwej miejscowości.

Z Rama pochodził Samuel (1 Sm 2, 11), tam sędził (1 Sm 7, 17) i w tej miejscowości bywał u niego Dawid (1 Sm 19, 18). Jedna z tradycji podaje, że również w Rama została pochowana Rachela (1 Sm 10, 2). Do tej myśli odnosi się cytowany przez Mateusza Jeremiasz (Jr 31, 15; Mt 2, 18).

Rachela była matką Józefa i Beniamina oraz trzech pokoleń Jakuba: Manasses, Efraima i Beniamina. W prorocztwie Jeremiasza płacze nad uprowadzonymi w niewolę Izraelitami, jednak jej lament występuje w kontekście *Księgi Pocieszenia*²⁵ pełnej mesjańskiej radości i zapowiedzi Nowego Przymierza. Podobny kontekst występuje u Mateusza. Płacz

²³ Por. U. Luz, *The theology of the Gospel of Matthew*, trad. J. B. Robinson, Cambridge 1995, s. 35.

²⁴ Mogło być jeszcze jedno biblijne Rama w ziemi Neftalego, współcześnie często identyfikowane z Rama na terytorium Asera – por. H. Langkammer, *Mały słownik archeologii biblijnej*, dz. cyt., s. 152.

²⁵ Jr 30–31 stanowią *Księgę Pocieszenia*. Prorok wlewa w serca ludu nadzieje mesjańskie, obietnicę powrotu, zapewnienie o wiecznej Bożej miłości (Jr 31, 3) i obietnicę Nowego Przymierza.

Racheli jest przywołany wprawdzie w momencie mordu małych dzieci z Betlejem, ale w kontekście narodzin Mesjasza i urzeczywistnienia się Nowego Przymierza. Z Ewangelii emanuje radość, nie żal.

Mateusz zmienia obiekt płaczu Racheli. U Jeremiasza (LXX) lamentuje ona nad swoimi synami (υἱός), natomiast ewangelista pisze o płaczu nad dziećmi (τέκνον). W ten sposób rozszerza krąg odbiorców. Lament małżonki Jakuba jest żalem nad Izraelem, który odrzuca narodzonego Mesjasza²⁶.

Rama w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa odsyła do matki Izraela Racheli i do jej płaczu nad narodem wybranym i jego postawą. Jest to naświetlenie obranego przez Żydów stanowiska skoncentrowanego na własnych wyobrażeniach i zamykającego Boga w ludzkich przewidywaniach i schematach. Żal matki Izraela nie jest jednak dominujący, przebija go radość z narodzin Mesjasza.

5. Nazaret

Położony w niecce pomiędzy wzgórzami Dolnej Galilei Nazaret w czasach Jezusa był małą i nic nieznaczącą osadą, nie został wspomniany ani razu przez Stary Testament, nie doczekał się w swojej historii murów obronnych²⁷. Znikomą rangę i wątpliwą opinię miasteczka oddaje Jan Ewangelista w powątpiewającym okrzyku Natanaela: „Czy może być coś dobrego z Nazaretu?” (J 1, 46). Osada skupiła się wokół źródelka, które pozwalało na codzienne spokojne życie. Tak jak miejscem narodzenia Jezusa stało się niewielkie Betlejem położone na obrzeżach potężnej Jerozolimy, tak samo świadkiem około 30 lat życia Zbawiciela było podrzędne Nazaret, zlokalizowane w sąsiedztwie wspaniałego i szumnego Seforis.

²⁶ Raymond E. Brown sugeruje, że wymienione τόποι i ich mentalne skojarzenia: Betlejem jako miasto Dawida, Egipt jako kraj wyjścia i Rama jako synonim wygnania stanowią historię Izraela w miniaturze, którą Mateusz zawarł w Ewangelii dzieciństwa – por. *The Birth of the Messiah*, dz. cyt., s. 217.

²⁷ Por. M. Bednarz, *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, dz. cyt., s. 47–48.

Na kartach Nowego Testamentu Nazaret pojawia się 12 razy, zawsze w kontekście Jezusa i Jego Rodziny. Mateusz nazwy miasta używa trzykrotnie: informując o sprowadzeniu się Świętej Rodziny do Nazaretu (Mt 2, 23) i o opuszczeniu osady przez Jezusa (Mt 4, 13) oraz relacjonując Jego wjazd do Jerozolimy, kiedy tytułuje Go „prorokiem z Nazaretu w Galilei” (Mt 21, 11). Opisując brak wiary mieszkańców Nazaretu (Mt 13, 53–58), ewangelista nie używa nazwy miejscowości, oddzielając w ten sposób postawę rodaków Jezusa od nazwy miasteczka. Nazwa „Nazaret” określa w sposób jednoznaczny Jezusa.

Mateusz bardzo dokładnie opisuje okoliczności sprowadzenia się Świętej Rodziny do Nazaretu. Inicjatorem wyjścia z Egiptu jest anioł komunikujący się poprzez sen z Józefem (Mt 2, 19)²⁸. Opiekun Jezusa, jak zwykle posłuszny objawiającemu słowu, wyrusza z Rodziną do Izraela. Mimo że jest to powrót do ojczyzny, Mateusz, opisując podróż, nie mówi o wracaniu, ale używa terminu εἰσέρχουμαι – „wchodzić, przychodzić”, nawiązując do bogatego w konotacje starotestamentowego zwrotu „wejść do ziemi” (por. Wj 12, 25; Kpł 19, 23). Jezus podobnie jak naród wybrany wchodzi do Kanaanu. Ponieważ w Judei panował najokrutniejszy z następców Heroda, jego syn Archelaos, Józef kierowany przez objawienie senne udaje się do Galilei. Zamieszkanie konkretnie w Nazarecie wydaje się być decyzją podjętą przez Józefa już bez sugestii anioła.

Mateusz poprzez użycie spójnika ὅπως wprowadza zdanie celowe. Jezus zamieszkuje w Nazarecie, aby spełniły się słowa proroków. Zbawiciel wypełniający starotestamentowe zapowiedzi wprowadza się do galilejskiej miejscowości, od tego momentu jest Jezusem z Nazaretu. W Mt 2, 22–23 ewangelista dokładnie określa geograficzną przynależność Jezusa, najpierw szerzej do Galilei, następnie konkretnie do Nazaretu. W momencie

²⁸ Poprzez analogię sytuacji: Egipcjanie chcą pozbawić życia Mojżesza, Herod próbuje zabić Jezusa, zastosowaną terminologię i formę gramatyczną: τεθνήκασιν – „umarli” *perfectum* liczby mnogiej (Wj 4, 19; Mt 2, 20) ewangelista po raz kolejny wyraźnie podkreśla paralelizm pomiędzy Mojżeszem – pośrednikiem w starotestamentowym przy mierzu z Panem i Jezusem – pośrednikiem i wykonawcą nowotestamentowego przy mierza z Bogiem.

wjazdu do Jerozolimy (Mt 2, 11) kolejność zostaje odwrócona: Jezus całemu miastu jest przedstawiony jako prorok z Nazaretu w Galilei.

Ewangelista, podkreślając realizację proroctwa, używa sformułowania: ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (Mt 2,23). Jezus wprowadza się do Nazaretu, by wypełniło się to, co zostało powiedziane przez proroków. Do tej pory Mateusz używał formuły: διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος („przez proroka mówiącego”) i cytował konkretne proroctwo, często w swojej interpretacji (por. Mt 1, 22; 2, 15; 2, 17). W Mt 2, 23 odwołuje się już nie do konkretnego proroka, ale ogólnie do proroków²⁹ i zmienia λέγοντος na partykułę ὅτι („że”), wyjaśniając, że nazwany będzie Nazorejczykiem (Ναζωραῖος). Ten sam rzeczownik ewangelista wkłada w usta kobiety identyfikującej Piotra w pałacu Kajfasza (Mt 26, 71). Wtedy również pada on w kontekście Galilei. Przy zaparciu się Piotra pierwsza kobieta nazywa Zbawiciela „Jezusem Galilejczykiem” (Mt 26, 69), druga używa określenia „Jezus Nazorejczyk”.

Określenie Jezusa Ναζωραῖος lub Ναζαρηνός (np. Mk 1, 24) jest tradycją wspólną dla wszystkich ewangelistów, pochodzącą z czasów Jezusa i przekazu ustnego. Mateusz używa tylko terminu Ναζωραῖος w wymienionych dwóch przypadkach, za każdym razem w kontekście geograficznym. Pierwszą warstwą znaczeniową Ναζωραῖος jest konotacja geograficzna dołączona do imienia Zbawiciela – Jezus Nazarejczyk. Mt 2 obramowany jest inkluzją, którą tworzy nadanie imienia dziecku (czasownik καλέω – „nazywać, nadawać imię”). W Mt 1, 25 imię „Jezus” nadaje Józef, a w Mt 2, 23 dołączony jest drugi człon imienia Ναζωραῖος odwołujący się do Starego Testamentu, ale καλέω użyty jest w czasie przyszłym („będzie nazywany Nazarejczykiem”). Patrząc na odniesienia czasowe zastosowane przez ewangelistę, Jezus Nazarejczyk jest tym, który był przepowiadany w przeszłości w Starym Testamencie, rodzi się w konkretnej teraźniejszości i pozostanie na zawsze w przyszłości.

Określenie Ναζωραῖος w stosunku do Jezusa ma nie tylko konotacje geograficzne. Mateusz odwołuje się do proroków. W Iz 11, 1 występuje

²⁹ Dla Żydów odwołanie do proroków ma szersze znaczenie, bo to nie są tylko biblijne księgi prorockie, ale również historyczne.

rzeczownik *nē er* - odrośl wyrastająca z korzenia Jessego, czyli z linii króla Dawida, potomek Dawidowy. Iz 11, 1 zarówno w judaizmie, jak i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był traktowany jako tekst mesjański. Dla Mateusza Izajasz jest prorokiem mesjańskim. Interpretacja Ναζωραῖος jako wskazanie na zapowiadanego Mesjasza pochodzącego z linii Dawida jest zgodna z teologią ewangelisty. Kolejną próbą interpretacji jest wskazanie poprzez Ναζωραῖος na *nāzîr* - osobę, która poprzez śluby jest całkowicie poświęcona Bogu. LXX określenia „święty Boży” i „nazarejczyk Boży” stosuje zamiennie (por. Sdz 13, 7; 16, 7). Mateusz mógł poprzez Ναζωραῖος określać Jezusa jako świętego Boga, byłoby to odwołanie do tekstu masoreckiego Iz 4, 3. Taką interpretację przyjmują zarówno Raymond E. Brown, jak i Antoni Paciorek³⁰.

Jezus, wprowadzając się do Nazaretu, staje się Nazarejczykiem, mieszkańcem galilejskiego miasteczka, z nazwą którego będzie zawsze utożsamiany. Ale poprzez użycie tej nazwy ewangelista wskazuje na misję mesjańską Zbawiciela i Jego poświęcenie Bogu. Mimo że Nazaret jest w Ewangelii Mateusza wymieniany rzadko, spośród wszystkich miast Ewangelii dzieciństwa pełni najważniejszą funkcję, określa Jezusa.

Podsumowanie

Analizując rozwój narracji Ewangelii w stosunku do omówionych miejsc, zauważa się, że Mateusz rozpoczyna opowiadanie od Betlejem i narodzin w mieście obiecanego Mesjasza. Z tego judzkiego miasteczka akcja przenosi się do Jerozolimy i tutaj dochodzi do rozdzielenia narracji. Jeden wątek, pozytywny, dotyczy osób otwartych na Jezusa i przenosi się do Betlejem, by dalej już Świętą Rodzinę prowadzić przez anioła do Egiptu i do Nazaretu. Drugi wątek, negatywny, pozostaje w Jerozolimie i tam ludzi zamkniętych przez strach wiedzie do morderstwa w Betlejem i lamentu w Rama.

³⁰ Por. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, dz. cyt., s. 223–225; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., t. 1, s. 137–138.

Egzegeci analizujący Ewangelię dzieciństwa autorstwa Mateusza porównują te dwa rozdziały do dwóch sal, w których znajdują się obrazy Chrystusa³¹. Ewangelista, rozdzielając obrazy pomiędzy salami, posługiwał się obranym przez siebie kluczem. Obrazy związane z konkretnym τόπος zgromadził w drugiej sali. Każdy obraz, aby był czytelny, potrzebuje dobrego oświetlenia. Τόποι w Ewangelii dzieciństwa autorstwa Mateusza pełnią funkcję lamp oświetlających obrazy życia Chrystusa.

Betlejem pokazuje Mesjasza zapowiadanego i zgodnie z prorocत्वami narodzonego, Króla, który wybiera to, co małe i słabe w oczach świata, aby w momencie przyjęcia i otwarcia się na Niego przemieniać tę niedoskonałość i kruchość, wynosić je, wywyższać, doprowadzać do potęgi, ale nie w kategoriach ludzkich, lecz Boskich.

Jeruzolima prezentuje Króla żydowskiego, który pod wpływem ludzkiego strachu i egoizmu jest odrzucony i prześladowany. To Mesjasz, na którego ludzie się zamknęli, którego nie przyjęli, tylko postanowili zabić. Podobnie Rama naświetla Mesjasza odrzuconego przez swój naród.

Egipt ukazuje nowego Mojżesza, Syna Boga i Syna Izraela, który przeżywa swoje synostwo zarówno Boskie, jak i ludzkie w sposób doskonały. I ostatni Nazaret przedstawia Człowieka, który zamieszkuje małe miasteczko w Galilei, a równocześnie jest Królem z linii Dawida, mesjańską Latoroślą, Świętym Boga, na własność Panu przeznaczonym.

Abstrakt

Mateusz, redagując Ewangelię dzieciństwa głoszącą orędzie o narodzeniu Mesjasza, wplótł w nią konkretne miejsca związane z ziemskim życiem Jezusa: Betlejem, Jeruzolimę, Egipt, Rama i Nazaret. Te miejsca ukazują Jezusa, pozwalają głębiej i dokładniej oddać chrystologię Ewangelii. Betlejem to miejsce narodzenia i oddania pokłonu zapowiedzianemu Mesjaszowi. Mała miejscowość ze względu na narodziny Syna Boga zostaje wywyższona, w przeciwieństwie do Jeruzolimy, która jest miejscem śmierci Zbawiciela i dlatego zostaje pozbawiona przynależnego jej w Starym Testamencie szacunku i rangi. Stolica uosabia ludzi zamkniętych i wrogich Jezusowi.

³¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., t. 1, s. 140.

Egipt i Rama pełnią funkcje przedmiotowe. Egipt jest punktem, do którego wędruje Święta Rodzina i z którego wychodzi, powtarzając wędrówkę Izraela, ale w sposób doskonały. Rama odsyła do żony Jakuba Racheli i jej płaczu nad narodem wybranym, który odrzuca posłanego Mesjasza. Pierwszoplanowym miastem w Ewangelii dzieciństwa według Mateusza jest Nazaret, miejscowość określa Jezusa i wskazuje na Jego godność mesjańską i poświęcenie Bogu.

Słowa kluczowe

Ewangelia św. Mateusza, Ewangelia dzieciństwa, Mesjasz, τόπος, miejsce, Betlejem, Jerozolima, Egipt, Rama, Nazaret

Abstract

Christological τόποι (places) in the Infancy Narrative according to St. Matthew

In the Infancy Narrative the evangelist Matthew described specific places associated with the earthly life of Jesus: Bethlehem, Jerusalem, Egypt, Rama and Nazareth. These places show Jesus and allow deeper and more accurate describe Christology of the Gospel. Bethlehem is the place of birth and worship of the Messiah. For this reason the small place is exalted, in opposition to Jerusalem, the place of death of the Messiah, which is deprived of Old Testament respect and rank. This town embodies people reserved and hostile to Jesus. Egypt and Rama act as subjects. Egypt is the point to which Holy Family comes and goes, repeating the journey of Israel, but in a perfect way. Rama refers to the matriarch Rachel and her weeping over the chosen people, who rejects the Messiah. The primary city in the Infancy Narrative according to Matthew is Nazareth, which describes Jesus and points to his messianic dignity and dedication to God.

Keywords

Gospel of St. Matthew, Infancy Narrative, Messiah, τόπος, place, Bethlehem, Jerusalem, Egypt, Rama, Nazareth

References

- Bednarz M., *Ziemia umiłowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej*, Tarnów 2008.
- Brown R. E., *The Birth of the Messiah*, New York 1999.
- Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV–VIII w.*, wybór, wstęp, wprowadzenia i opracowanie P. Iwaskiewicz, Kraków 2010.
- Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2011, s. 88 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 3.1).
- Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2005, s. 78 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 1.1).
- Hagner D. A., *Matthew*, Dallas Texas 1995 (Word Biblical Commentary, 33b).
- Langkammer H., *Mały słownik archeologii biblijnej*, Wrocław 2012.
- Luz U., *The theology of the Gospel of Matthew*, trad. J. B. Robinson, Cambridge 1995.
- Novum Testamentum Graece*, ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2013²⁸.
- Orygenes w *Przeciw Celsusowi* 1, 28; 66, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2011.
- R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006⁴ (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1958.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 2004⁴.
- Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2009².

EWELINA MANIECKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ewelina.maniecka@op.pl

Dolina Gehenny obrazem potępienia?

Wielu autorów opisywało perykopy biblijne dotyczące potępienia. Analizowali oni problem piekła, zastanawiając się nad jego istnieniem, nad tym, co się w nim znajduje i czego doświadczają dusze tam przebywające. Inni badacze poddawali w wątpliwość wieczność piekła, uważając, że jest ono czasowe, a Bóg i tak zbawi wszystkich ludzi. Artykuł ten ma na celu skupienie się nie na tym, czy rzeczywistość piekielna istnieje, ale skąd wzięła się myśl o niej? Jaki obraz poprzedzał myśl o piekle? Czym była gehenna i jak ją rozumiano w Starym, a jak w Nowym Testamencie?

W literaturze naukowej nie ma dłuższego opracowania na temat gehenny¹. Pobieźnie zajął się tym tematem Vincente Vilar Huesco w artykule *La Gehena, el seno de Abraham y el juicio particular la literatura judía precristiana* zamieszczonym w *XV Semana Bíblica Española*, Madrit 1955. Hiszpański autor oprócz opisanie położenia geograficznego skupia się na tekstach przedchrześcijańskich dotyczących Doliny Gehenny, w których odnalazł odniesienia do czasów eschatologicznych, ognia wiecznego i zniszczenia².

¹ Są jedynie krótkie informacje na temat położenia geograficznego i znaczenia Doliny Gehenny w słownikach biblijnych. Natomiast nie ma ani jednej monografii, która dotyczyłaby tylko tej doliny i ją szczegółowo opisała.

² Por. V. Vilar Huesco, *La Gehena, el seno de Abraham y el juicio particular la literatura judía precristiana*, [w:] *XV Semana Bíblica Española*, Madrit 1955, s. 269–303.

Coraz częściej można usłyszeć, że piekło zostało wymyślone przez Kościół jako narzędzie kontroli, którym można straszyć wiernych. Warto jednak zadać pytania, czy rzeczywiście jest ono tylko wytworem czyjejś wyobraźni, a tłumacze biblijni chcieli oszukać wierzących, pisząc o piekle, czy nie ma żadnych dowodów na istnienie piekła, czy o wiecznym potępieniu nie mówił Jezus Chrystus i nie ostrzegał przed rzeczywistością piekła.

Teologiczny termin „piekło” oznacza wieczną karę za grzechy. W Starym Testamencie na rzeczywistość zbliżoną do dzisiejszego rozumienia terminu piekło, był używany termin „szeol”, natomiast w Nowym Testamencie greckie „hades” i „gehenna”. Jednak ani szeol, ani hades nie określają dokładnie tego samego stanu, co „gehenna”. Gehenna była ostatecznym miejscem odbywania kary³, natomiast szeol i hades były terminami określającymi miejsce przebywania dusz osób zmarłych.

Według *Encyklopedii biblijnej* szeol jest biblijnym terminem określającym piekło. Oznacza także potęgę, moc, potwora, który może zniszczyć żyjących, jak również mroczny świat w podziemiach, do którego schodzą duchy ludzi zmarłych. W tym ostatnim znaczeniu „jest odpowiednikiem Hadesu i Tartaru”⁴. Jednak starotestamentalny szeol nie jest miejscem kary. Takim miejscem jest dopiero nowotestamentalna gehenna⁵.

Hades, najczęściej kojarzony z mitologią grecką, był imieniem jednego z bóstw panteonu greckiego – boga podziemi. Było to także miejsce przebywania zmarłych podzielone na trzy części. Tartar był miejscem kar za złe czyny na ziemi, strąceni tam przeżywali wieczne męki⁶.

Tłumaczenie każdego tekstu literackiego jest wyzwaniem. Nigdy nie odda się w innym języku tego, co zostało napisane w języku oryginalnym. I tak jest też z nowotestamentalnym terminem γέεννα. W większości

³ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 604.

⁴ Por. *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 2004, s. 1183.

⁵ Por. tamże, s. 375–376.

⁶ „Pojęcie wieczności jako ciągłości bez początku i końca, bez upływającego czasu, pochodzi z myśli greckiej, nie z Biblii” (F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 850).

przypadków termin ten w języku polskim jest tłumaczony jako „piekło”. W ostatnich latach tłumacze nie próbują oddawać terminu γέεννα w języku ojczystym, lecz zostawiają go w brzmieniu oryginalnym jako *gehenna*. Czym jest gehenna? Jakie znaczenie ma teraz, a jakie miał ten termin w kulturze semickiej na terenach Izraela? Na te i wiele innych pytań postara się krótko odpowiedzieć ten artykuł.

1. Położenie geograficzne

Dolina Gehenny (Dolina Hinnoma, Dolina Synów Hinnoma) leży w Jerozolimie, położona jest w centrum miasta. Na jego zboczach znajduje się cmentarz żołnierzy polskich z okresu II wojny światowej. Na wschodzie miasta znajduje się Dolina Cedronu (znana także pod nazwą Dolina Jozafata⁷). Przez jego środek przechodzi Dolina Tyropeonu (Dolina Centralna, Dolina Serowarów⁸). Są to główne doliny Jerozolimy. Początek Doliny Gehenny znajduje się przy Bramie Jafskiej, na zachód od centrum miasta. Po południowej stronie Dolina ta rozciąga się wzdłuż Muru Ezechiasza⁹, łączy się z Doliną Tyropeonu i Doliną Cedronu w okolicach Sadzawki Siloe, w pobliżu Bramy Gnojnjej. Dolina Hinnoma w czasach biblijnych rozciągała się poniżej linii murów miasta z zachodu na południowy wschód. Te trzy największe doliny: Dolina Serowarów, Dolina Cedronu i Dolina Gehenny spotykają się w jednym miejscu przy Sadzawce Siloe.

W czasach starożytnych wiele miast budowano na wzgórzach. U podnóży miast znajdowały się doliny. Miało to służyć lepszej obronie miasta.

⁷ Prawdopodobnie nazwa Dolina Jozafata nie ma nic wspólnego z biblijnym królem Judy Jozafatem. Termin ten może odnosić się do tłumaczenia imienia Jozafat, które znaczy „Bóg osądził” (por. tamże, s. 328).

⁸ Por. D. Bahat, *Atlas biblijnej Jerozolimy*, oprac. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. E. Czerwińska, Warszawa 1999, s. 44.

⁹ Według mapy narysowanej w 1908 roku przez Patona, zamieszczonej w: D. Bahat, *Atlas biblijnej Jerozolimy*, dz. cyt., s. 14. Według innych danych mur ten nazywał się Pierwszym Murem.

Jak już można było zauważyć, położenie Jerozolimy nie odbiegało od tych zasad lokowania miast. Aby dostać się do miasta od strony południowej, należało przejść przez Bramę nad Doliną lub Bramę Gnojną¹⁰, a według Pisma Świętego także przez Bramę Harisit¹¹.

Jednak Dolina Gehenny pełniła także inną rolę, która nie była chwalebna i okryła ją złą sławą na całe wieki. Była ona wysypiskiem śmieci dla mieszkańców Jerozolimy. Pełniła również rolę miejsca kary dla skazańców. Tam wyrzucano ciała zmarłych, którym odmówiono pochówku. Znajdowało się tu także *tofet* – miejsce, w którym składano ludzi, najczęściej dzieci, w ofierze Molochowi lub Baalowi.

2. Baal i Moloch – komu składano ofiary?

Baal to prawdopodobnie bożek fenicki, władca burz i niebios. Jednak badacze nie są zgodni, czy Baal to nie funkcja jakiegoś bóstwa wśród pantheonu. Czym lub kim był Baal, nie wiadomo dokładnie, gdyż w Piśmie Świętym termin ten pojawia się tylko przy burzeniu ołtarzy, aszer¹², sanktuariów ku czci Baala. Nie dowiadujemy się o nim nic więcej z Biblii.

¹⁰ Por. tamże, s. 14.

¹¹ W Piśmie Świętym znajduje się jedna informacja dotycząca tej bramy. Znajduje się ona w Księdze Jeremiasza: „Wyjdź ku dolinie Ben-Hinnom, która się znajduje przy wejściu Harsit, i obwieść tam słowa, jakie ci powiem” (Jr 19, 2). Prorok Jeremiasz miał zabrać ze sobą starców Izraela, kupić glinianie naczynie i w pobliżu tego wejścia rozbić naczynie, i przekazać prococtwo. Dotyczyło ono klęski i zniszczenia narodu, który opuścił Boga i składał ofiary z dzieci. Tak samo jak nie można posklejać tego naczynia, tak Pan zniszczy Izrael. Prococtwo dotyczyło także miejsca zwanego *tofet*.

¹² Aszera to imię bogini czczonej na terenie fenicko-kananejskim. Była małżonką Baala, boga płodności. Jej symbol ustawiano obok ołtarza ku czci Baala, było to często drzewo, słup drewniany lub rzeźba. Termin *aszera* odnosi się do samej bogini (jako jej imię), ale też do rzeczy, która ją przedstawiała, symbolizowała (por. *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. naczelny wyd. polskiego H. Witczyk, tł. z jęz. niem. Ł. Siemieniec, Kielce-Freiburg 2011, s. 44–45).

Natomiast termin Moloch został lepiej zbadany przez naukowców. Było to bóstwo czczone w kulcie semickim jako władca podziemi. Ten termin sprawia pomimo wszystko wiele trudności, ponieważ w tekstach Starego Testamentu nie używano samogłosek. W zależności od tego, jakie samogłoski zostaną dopisane do spółgłosek, otrzymamy różne znaczenia tego terminu. Najpopularniejsze to „król ludzkości”, „król miasta”. Kult Molocha nie zagościł na Wzgórzu Świątynnym, miał swoje miejsce poza murami miasta w Dolinie Ben-Hinnom. *Tofet*, gdzie składano ofiary z ludzi, wyglądało jak trupia czaszka, której wrzucano ofiary do otworu ust, a z jej oczodołów i ust wydobywał się dym. Ofiary wrzucano żywe. Takie ofiary składano w kultach kananejskim i fenickim. Powodem składania dzieci w ofierze była chęć wyproszenia u bóstwa lepszych plonów, błogosławieństwa, oddalenia nieszczęścia lub przychylnego nastawienia bóstwa.

W Starym Testamencie można znaleźć cztery miejsca, w których jest użyty termin *tofet*: 2 Krl 23, 10; Jr 7, 31 i dwukrotnie w Jr 7, 32. Perykopa z Księgi Jeremiasza dotyczy lamentu nad Jerozolimą z powodu jej bałwochwalczego kultu. Wcześniejsze wersety proroka zawierają słowa Boga o posłuszeństwie Prawu i o odrzuceniu narodu wybranego przez Boga¹³.

3. Historia Doliny Gehenny

W Piśmie Świętym Dolina Gehenny jest wspomniana kilkakrotnie, choć nie przyznaje się jej w świętych księgach wielkiej roli. Stary Testament zawsze, gdy odnosi się do Doliny Gehenny, ma na myśli miejsce geograficzne, niezamieszkałe, znane wszystkim mieszkańcom. Dlaczego więc w czasach Jezusa tereny te zyskały tak złą sławę? Dlaczego Dolinę Gehenny współcześni Jezusowi wiązali z cierpieniami? Dlaczego sam Chrystus posługiwał się gehenną w znaczeniu przenośnym? Odpowiedzi na te pytania należy szukać w panowaniu niektórych królów w Judzie.

Po rozbiciu państwa na Królestwo Północne i Południowe w 931 roku przed Chrystusem na tronach obu królestw pojawili się władcy, którzy wprowadzali kultury bałwochwalcze. Królestwo Izraelskie pierwsze padło

¹³ Odpowiednik terminu *tofet* ani razu nie pojawia się w Nowym Testamencie.

ofiarą władcy, który odstąpił od kultu Boga Jahwe. Należy tu wymienić Achaba¹⁴ i jego żonę Izebel, którzy popierali kult bożków. To dzięki nim kult obcych bogów przedostał się także do Królestwa Południowego. W Królestwie Judy problem kultu bałwochwalczego i ofiar składanych bożkom nasilił się za panowania królowej Atalii (siostry lub córki¹⁵ Achaba, która wyszła za mąż za Jorama, króla Judy), a szczególnie gdy na tronie zasiadał Achaz i Manasses¹⁶.

Za panowania króla Achaza, syna Jotama, w latach 734–728 przed Chrystusem¹⁷ królestwo znalazło się w trudnej sytuacji. Król Achaz mimo ostrzeżeń proroka Izajasza nie zawarł koalicji antyasyryjskiej razem z królem Izraela (Pekachem) i królem syryjskim (Resinem I). Dodatkowo Królestwo Achaza było nękanie przez Edomitów, Filistynów, a także przez niedoszłych sojuszników. Królowie Izraela i Syrii chcieli ustanowić na tronie Judei innego króla, który przystałby na ich propozycję. Gdy Achaz się o tym dowiedział, poprosił o pomoc władcę asyryjskiego Tiglat-Pilesera. Ofiarował mu w zamian różne dobra, a także sporą sumę pieniędzy. Pomoc nadeszła. Achaz, chcąc się wkupić w łaski króla asyryjskiego, złożył swojego syna w ofierze. Przez ten czyn król Judy stał się wasalem Asyrii. Józef Flawiusz opisuje w *Dawnych dziejach Izraela*, że dary dla króla asyryjskiego pochodziły nie tylko ze skarbcza królewskiego, ale także ze skarbcza świątyni. Achaz zabronił składania ofiar Bogu w świątyni. Do historii przeszedł jako pierwszy król, który oddał się na służbę Molochowi i składał ofiary kadzielne w Dolinie Hinnoma.

¹⁴ Panował w latach 871–852.

¹⁵ Por. *Nowy Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 6.

¹⁶ Oczywiście, zanim doszło do podziału na Królestwo Północne i Południowe, kultury obcych bogów pojawiały się na terenie Izraela. Działo się to za rządów Salomona. Jego polityka rozszerzania wpływów wiązała się z zawieraniem małżeństw z córkami władców, z którymi wchodził Salomon w polityczne kontakty, aby uniknąć wojny. Małżonki Salomona wprowadzały kult bożków, tak że sam król zaczął oddawać im cześć. Bóg za karę zapowiedział Salomonowi podział królestwa.

¹⁷ *Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt., s. 12, podaje, że Achaz panował prawdopodobnie w latach 735–715 przed Chrystusem.

Następca Achaza, jego syn Ezechiasz, panował w latach 728–699 przed Chrystusem¹⁸. Jego rządy zapisały się na kartach Biblii bardzo pozytywnie. Otworzył, odbudował i oczyścił świątynię, odnowił kult. Kapłani na jego rozkaz mieli wyrzucić wszystkie naczynia służące do kultu bałwochwalczego do potoku Cedron. Kazał złożyć ofiary przebłagalne za rodzinę królewską i za cały naród. Ustanowił Paschę najważniejszym świętem. Centralnym miejscem kultu uczynił Jerozolimę. Zniszczył inne sanktuaria, które były na terenie jego królestwa.

Mansses, syn Ezechiasz i jego następca w Jerozolimie, nie poszedł w ślady ojca i został surowo oceniony przez historię Izraela. Panował w latach 699–643 przed Chrystusem¹⁹. Manasses nie miał tyle odwagi co jego ojciec i stał się wasalem asyryjskim²⁰. Zniósł wszelkie reformy religijne swojego ojca. Ustawił posągi Baala i Aszery. Wprowadził ofiary z dzieci na terenie Doliny Gehenny, w miejscu zwanym *tofet*²¹. Zezwolił na kult bogów państw ościennych. Szczytem pogaństwa było wprowadzenie i zbudowanie ołtarzy i posągów obcych bóstw na terenie świątyni. Manasses oddawał się magii i czarodziejskim praktykom²². 2 Księga Kronik wspomina, że król przed śmiercią nawrócił się i nakazał czcić tylko Boga Jahwe. Księga ta wspomina także jego dobre dzieła, jak na przykład wzmocnienie murów Jerozolimy czy zreorganizowanie wojska (33, 12–20).

4. Reforma religijna

Panowanie Jozjasza na tronie Judy przypadło na lata 641–609 przed Chrystusem. Syn Amona wstąpił na tron, mając zaledwie osiem lat,

¹⁸ Inne źródła podają lata 721–693 przed Chrystusem.

¹⁹ *Nowy Leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 463.

²⁰ Por. S. S. Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, przekł. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa 2011, s. 43.

²¹ W świetle dzisiejszych badań *tofet* było paleniskiem o kształcie trupiej czaszki.

²² Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Pierwsza i Druga Księga Kronik*, tłum., wstęp i koment. H. Langkammer, Lublin 2001, s. 357.

ponieważ jego ojciec został zamordowany. Dzieła zagraniczne Jozjasza zostały przyćmione przez jego reformy wewnętrzpaństwowe. Po odrzuceniu hegemonii Asyrii król ogłosił niepodległe państwo²³. Podbił ziemie ościenne. Za panowania Jozjasza zaczęto remontować świątynię. W roku 622 przed Chrystusem została odnaleziona Księga Prawa. Dzięki niej został zreformowany kult. Król kazał zburzyć wyżyny i ołtarze: „Jozjasz usunął również wszystkie przybytki wyżyn, które zbudowali królowie Izraela we wszystkich miejscowościach Samarii, aby pobudzić Pana do gniewu. I postąpił z nimi zupełnie tak, jak z Betel” (2 Krl 23, 19). „W miastach Manassesa, Efraima i Symeona aż do Neftalego na ich placach wyrócił ołtarze, rozbił i pokruszył aszery i posągi oraz zwałił wszystkie stele słoneczne w całej ziemi Izraela; potem zaś wrócił do Jerozolimy” (2 Krl 34, 6–7). W granicach miasta Jerozolimy „król rozkazał spalić podobizny bożków w dolinie Cedronu, wygnał ze Świątyni mężczyzn uprawiających sakralny nierząd, rozbił palenisko ofiarne w dolinie Hinom i zabił pogańskich kapłanów, krusząc ich kości na ołtarzu”²⁴. Król chciał scentralizować kult w Świątyni Jerozolimskiej, dlatego niszczył wszystkie inne formy kultu na terenie całego kraju. Kazał zabić wszystkich fałszywych kapłanów, a wszystkich kapłanów, którzy pochodzili z pokolenia Aarona lub Lewiego, sprowadził do Jerozolimy. Wszystkie reformy, które przeprowadził Jozjasz, były dokonane pod przewodnictwem prorokini Chuldy i miały związki z prorokami Sofoniaszem, Jeremiaszem, Nahumem i Habakukiem.

Kolejnym sukcesem Jozjasza było święto Paschy, które stało się świętem pielgrzymkowym. Odtąd w Jerozolimie składano ofiary z baranków. Wcześniej święto to było świętem rodzinnym, obchodzonym w domach i lokalnych sanktuariach. Jak podaje 2 Krl 23, 21–23, po raz pierwszy uroczystą Paschę obchodzono dopiero w osiemnastym roku panowania króla Jozjasza. Wtedy władca przeznaczył wielką ilość zwierząt na ofiarę. Za przykładem króla to samo uczynili książęta.

²³ Por. *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 419.

²⁴ S. S. Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, dz. cyt., s. 45.

5. Jezus Chrystus i Gehenna

Termin „gehenna” (γέεννα) pojawił się dopiero w Nowym Testamencie. Wcześniej na określenie tego terenu używano innych nazw, jak np. Dolina Ben-Hinnom, Be-Hinom, Ge-Hinnom. Nazwa pochodzi od jej pierwszego, kananejskiego posiadacza²⁵. Termin גֵּהֶנְנוֹם ge wen-hinnom używany na określenie Doliny Hinnoma występuje dziesięć razy w Starym Testamencie. Zawsze jest to nazwa terenu poza murami Jerozolimy, określenie zwykłej doliny, niemającej specjalnego znaczenia w życiu mieszkańców miasta. Dopiero czasy królów okryły tę dolinę złą sławą. Nawet prorok Jeremiasz ją przeklął (Jr 7, 11; 19, 6; 32, 35). Po pewnym czasie zaczęto używać terminu „gehenna” na określenie miejsca kary i potępienia.

W Nowym Testamencie termin γέεννα występuje dwanaście razy, w tym aż jedenaście w wypowiedziach samego Jezusa. Jeden raz został użyty w Liście św. Jakuba. Jezus, mówiąc o gehennie, nigdy nie miał na myśli tylko miejsca geograficznego. Ostrzegał słuchaczy przed popełnianiem grzechów, które prowadzą do gehenny – do ognia wiecznego, gdyż od czasów monarchii, szczególnie od panowania Achaza, Dolina Gehenny kojarzona była z hańbą, odrzuceniem jedyne Boga przez Izrael, ponieważ to ten król jako pierwszy złożył swoje dziecko na ofiarę Molochowi.

Ewangelia, która przekazuje najwięcej słów Jezusa dotyczących potępienia i ognia piekielnego, jest przypisywana św. Mateuszowi. W perykopie Mt 5, 22–30 termin γέεννα występuje aż trzy razy. Tekst ten znajduje się w Kazaniu na Górze zaraz za ośmioma błogosławieństwami i poleceniami, jakie Jezus dał swoim uczniom. Następnie Jezus tłumaczył piąte i szóste przykazanie dekalogu. To właśnie tutaj Jezus przestrzega przed potępieniem i ogniem gehenny. Według słów Jezusa przy omówieniu piątego przykazania każdy, kto będzie się gniewał lub obrazi bliźniego, powinien stanąć przed sądem. Natomiast kto powie bliźniemu „bezbożniku”, podlega karze piekła ognistego (gehenny ognistej²⁶). Po tych ostrych

²⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Pierwsza i Druga Księga Kronik*, dz. cyt., s. 325.

²⁶ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2010, s. 19.

słowach Jezus daje radę słuchaczom, by pogodzili się ze swoimi przeciwnikami, aby przeciwnicy nie oddali ich pod sąd. Sąd i kara ziemską, o jakich mówił Jezus, odpowiada sądowi i karze ostatecznej. Najpierw sąd, następnie wyrok wydany przez Wysoką Radę i więzienie. Człowieka źle postępującego czeka sąd, niebieski Sanhedryn (odpowiednik Wysokiej Rady) i kara, czyli piekło²⁷. Jezus w tym przypadku posługuje się przesunięciem jakościowym: „z doczesnego i ludzkiego sądu w kierunku sądu eschatologicznego i Bożego”²⁸. Wskazuje nie tylko na karę ziemską i gniew szeroko rozumiany, ale także na karę po śmierci.

Dwa razy Jezus przestrzega przed ogniem gehenny w związku z szóstym przykazaniem. Każdy, kto patrzy pożądliwie na kobietę, w swoim sercu dopuścił się cudzołóstwa. W czasach Jezusa cudzołóstwo karano śmiercią. O cudzołóstwie mówiono wtedy, gdy kobieta była zamężna (nie stanu wolnego), ponieważ łamała ona przysięgę małżeńską. Mężczyzna, który dopuszczał się zdrady, nie niszczył swojego małżeństwa, ale małżeństwo kobiety. Z tego powodu Jezus zaostrza przykazanie. Gdy mówi o pożądliwym patrzeniu na kobietę, może mieć na względzie zburzenie małżeństwa bliźniego²⁹. Dlatego też dodaje, że jeśli oko lub którykolwiek członek ciała jest powodem do grzechu, należy się go pozbyć: oko należy wydlubać, a rękę odciąć i odrzucić od siebie – „lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe ciało miało być wrzucone do piekła” (Mt 5, 29b). Jezus nakazuje odsunąć od siebie wszystko, co prowadzi człowieka do grzechu, nawet jeśli ta rzecz byłaby bardzo cenna³⁰. O potrzebie odcięcia sobie ręki lub nogi i wyłupania oka, jeśli są powodem grzechu, mówi także Jezus w Mt 18, 8-9 w kontekście

²⁷ Por. tamże, s. 19.

²⁸ *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1: *Rozdziały 1-13*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2005, s. 222 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1).

²⁹ Por. *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1: *Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 226.

³⁰ W ówczesnym rozumieniu prawa strona ciała była ważniejsza od lewej. Dlatego Jezus posługuje się tu symbolicznie prawą stroną (prawe oko i prawa ręka), by ukazać drastyczne środki i radykalizm w odsunięciu wszystkiego, co może prowadzić do grzechu, a w konsekwencji do ognia gehenny.

zgorzenia danego małym. Kary odcięcia części ciała czy wykluwania oczu były powszechnie znane i stosowane³¹.

W Mt 10, 28 znów pojawia się rzeczownik γέεννα. Tym razem termin ten nie jest użyty jako przestroga przed popełnianiem grzechów, lecz w kontekście wezwania Jezusa, żeby nie bać się śmierci ciała, a jedynie śmierci duszy i Tego, który może strącić duszę do ognia piekielnego, do piekła. Cała perykopa, w której użyty został termin γέεννα, dotyczy męstwa w ucisku prześladowań wyznawców Jezusa. Dla Jezusa termin „śmierć” oznaczał w pierwszym rzędzie „śmierć ducha”. Śmierć ciała była dla Niego tylko „snem”, jeśli dusza osoby zmarłej była czysta, bez grzechów, którymi skazywałyby się na potępienie. Natomiast każdy, kto żyje w grzechu ciężkim, jest dla Jezusa osobą umarłą, nieżyjącą, która skazała się na potępienie wieczne, na ogień gehenny. Takie znaczenie ma termin γέεννα w tym miejscu. Strach, lęk ma dotyczyć tylko Boga w przypadku, gdy człowiek będzie postępował źle, gdy wyprze się Jezusa, nie przyzna się do Niego przed ludźmi (Mt 10, 32).

Ostatnie fragmenty w Ewangelii według św. Mateusza (23, 15. 33), w których pojawia się rzeczownik γέεννα, są przestrogą dla wszystkich ludzi obłudnych, dwulicowych. W obu tych fragmentach Jezus zwraca się do uczonych w piśmie i faryzeuszy. Jako nauczyciele Izraela chodzą i pragną pozyskać pogan³². Jednak gdy już jakaś osoba stanie się współwyznawcą, czynią tego człowieka bardziej winnym ognia piekielnego niż był, zanim poszedł drogą swoich nauczycieli. „Jezus ujawnia bulwersującą kontrast. Prozelita nie staje się jednak synem królestwa, lecz raczej synem gehenny (wyrażenie „syn gehenny” – człowiek zasługujący na gehennę – jest typowo judaistyczne)”³³. W jaki sposób się to odbywało,

³¹ *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. nauk. B. Dunaj, Warszawa 2001, t. 2, s. 568.

³² Por. przypis do Mt 23, 15 w: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. 5, Poznań 2012.

³³ *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2: *Rozdziały 14–28*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2008, s. 404 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).

dlaczego faryzeusze nowych wyznawców czynili bardziej winnymi piekła? Wyjaśnienia tej zagadki Ewangelista nam nie zostawił. Znając zachowanie faryzeuszy, można spekulować, dlaczego Jezus ich tak surowo ocenił. Według Antoniego Paciorka problem polegał na tym, iż nawróceni na judaizm stawali się bardziej gorliwi i fanatyczni w wyznawaniu wiary niż osoby nawracające. A takie przestrzeganie przepisów Prawa przyczyniało się do zerwania z poprzednim sposobem życia, także z rodziną. Ich gorliwość wymagała od nich pełnego posłuszeństwa Prawu rytualnemu³⁴.

Następnie Jezus mówi o mordowaniu proroków przez przodków faryzeuszy i uczonych w Piśmie, którzy teraz zdołają i czczą groby zabitych. „Przez to sami przyznajecie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków! Dopełnijcie i wy miary waszych przodków! Węże, plemię żmijowe, jak wy możecie ujść potępienia w piekle?” (Mt 23, 31–33). Jezus, wypowiadając te słowa, wyprzedził przyszłe czyny przewodników Izraela. Przepowiedział niesprawiedliwy sąd i swoją śmierć, do której przyczynią się faryzeusze i uczeni. W tych słowach zapowiedziana jest przyszłość Jezusa, który podzieli los proroków żyjących przed Nim, pozbawionych życia przez przywódców religijnych Izraela. Jezus zwraca uwagę słuchaczy na większą odpowiedzialność tych, którzy mają innych prowadzić do Boga.

W Ewangelii przypisywanej św. Markowi znajduje się jedna perykopa, która kumuluje wszystkie wystąpienia terminu γέεννα w tej księdze (9, 42–48). Tekst ten, podobnie jak Mt 18, 6–11, dotyczy zgorszenia pojmowanego na różne sposoby: gdy ktoś staje się powodem grzechu dla drugiego człowieka, który jest wierzący, a także gdy część ciała staje się powodem grzechu dla człowieka. Jezus radzi, aby pozbyć się reki, nogi czy oka, jeśli one miałyby być powodem grzechu.

Można zadać pytanie, czy Jezusowi rzeczywiście zależało na okaleczeniu ciała człowieka. Na pewno nie. Jezus przecież ze czcią i szacunkiem odnosił się do ludzkiego ciała, uzdrowiał i wskrzeszał ludzi. Można więc wnioskować, że był On przeciwny czynieniu jakiegokolwiek krzywdy,

³⁴ Por. tamże, s. 404.

okaleczaniu siebie lub bliźnich³⁵. Gdyby Jezus myślał przeciwnie, to pozwoliłby na dokonanie sądu i kamienowanie kobiety, którą pochwycono na cudzołóstwie (J 8, 1–11). A Jezus nie tylko nie dopuszcza do samosądu, ale jeszcze odpuszcza grzechy tej kobiety. Wypowiedzi te mają charakter hiperboliczny, nie chodzi w nich o to, by człowiek okaleczał siebie, lecz o ty, aby radykalnie odcinał się od grzechu i podążał za Jezusem wzywającym do nawrócenia i przestrzegania Prawa Mojżeszowego w nowym, głębszym znaczeniu.

Podsumowanie

„Nazwą *geenna* – z jęz. hebrajskiego *gê-hinnôm* (dolina Hinnom znajdująca się na południe od Jerozolimy; dzisiejsze Wadi er-rababi) – zostaje określone w Nowym Testamencie miejsce ognia, gdzie zostaną wrzuceni bezbożnicy w Dniu Ostatecznym. Zatem Gehenna odnosi się do piekła”³⁶.

Na podstawie tekstów z Pisma Świętego zostały przedstawione niektóre fakty dotyczące Doliny Gehenny wyjaśniające, dlaczego tereny na południe od Jerozolimy były źle postrzegane. Kult bałwochwalczy, który się rozprzestrzenił w IX wieku przed Chrystusem, składanie dzieci w ofierze, niegasnący ogień po ofiarach, wyrzucane ciała ludzi, którym odmówiono pochówku, wyrzucanie śmieci (które podtrzymywały ogień w dolinie) – wszystko to stało się symbolem rzeczywistości piekła. Obecnie Dolina Gehenny jest oczyszczona, po dawnej tragedii dzieci i skazańców oraz wyrzucaniu odpadów nie ma śladu. Jednak zła sława została, gdyż nikt nie wznosi na tym terenie żadnych budynków mieszkalnych ani usługowych. Wygląda, jakby to miejsce było wciąż otoczone klątwą.

Dolina Gehenny utożsamiana z piekłem i Dolina Jozafata uznawana za dolinę, w której nastąpi sąd Boży, łączą się w pobliżu Sadzawki Siloe.

³⁵ Bliźnim w nauczaniu Jezusa jest każdy człowiek. Wyrazem tego jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie zawarta w Ewangelii według św. Łukasza 10, 30–37.

³⁶ *Nowy Testament. Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, oprac. G. Vigini, przekł. komentarza T. Truś, Lublin 2000, s. 56.

Ten fakt jest ciekawy ze względów teologicznych. Jezus zapowiedział, że Bóg podczas Sądu Ostatecznego oddzieli ludzi sprawiedliwych od niemiłosiernych jak owce od kozłów (Mt 25, 32) i pozbawionych miłosierdzia skaże na ogień wieczny (Mt 25, 41. 46). Według wierzenia Izraelitów sąd ten nastąpi właśnie w Dolinie Jozafata, a karą będzie wieczne potępienie w Dolinie Gehenny.

Abstrakt

Dolina Gehenny w Starym Testamencie zawsze oznaczała miejsce na południe od murów miasta. Po ofiarach złożonych Molochowi z dzieci tereny te zostały przeklęte. Zaczęto tam wysypywać śmieci, wyrzucać ciała skazańców, a niegasnący ogień je trawił. Ciągłe unosił się stamtąd nieprzyjemny i gryzący dym. Nauczanie Jezusa z Nazaretu zmieniło znaczenie terminu „gehenna”. Jezus używał go, by przybliżyć ludziom rzeczywistość potępienia. Wskazywał na konieczność radykalnego odwrócenia się od zła i grzechu, aby uniknąć tej kary. Dolina hańby stała się w nauczaniu Jezusa obrazem piekła wiecznego.

Słowa kluczowe

Gehenna, γέεννα, dolina, ofiara z dzieci, piekło, wieczne potępienie

Abstract

Is the Valley of the Hinnom an image of damnation?

The Valley of the Hinnom in the Old Testament always meant a place south of the city walls. After the sacrifices for Molech made of children, these areas were cursed. The people began to pour garbage, dispose of bodies of convicts there, and the unfading fire was burning them. From this area constantly hovered unpleasant and acrid smoke. The teaching of Jesus of Nazareth changed the meaning of the term “gehenna”. Jesus used it to bring people to the reality of damnation. He pointed to the need for one’s radical turning away from evil and sin, in order to avoid this penalty. The valley of disgrace has become in Jesus preaching the image of eternal hell.

Keywords

Gehenna, γέεννα, valley, sacrifices of children, hell, eternal damnation

References

- Bahat D., *Atlas biblijnej Jerozolimy*, oprac. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. E. Czerwińska, Warszawa 1999.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Poznań 2012.
- Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 2004.
- Ewangelia według świętego Mateusza, cz. 1: Rozdziały 1–13*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1).
- Ewangelia według świętego Mateusza, cz. 2: Rozdziały 14–28*, wstęp, przekł. z oryg., koment. A. Paciorek, Częstochowa 2008 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2010.
- Montefiore S. S., *Jerozolima. Biografia*, przekł. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa 2011.
- Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. naczelny wyd. polskiego H. Witczyk, tł. z jęz. niem. Ł. Siemieniec, Kielce-Freiburg 2011.
- Nowy Testament. Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, oprac. G. Vignini, przekł. komentarza T. Truś, Lublin 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Pierwsza i Druga Księga Kronik*, tłum., wstęp i koment. H. Langkammer, Lublin 2001.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, red. nauk. B. Dunaj, Warszawa 2001.
- Vilar Huesco V., *La Gehena, el seno de Abraham y el juicio particular la literatura judía precristiana*, [w:] *XV Semana Bíblica Española*, Madrit 1955, s. 269–303.

PAWEŁ WAŃCZYK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

paw-wan@wp.pl

Wychowawcze wskazówki dla rodziców w *Corpus Paulinum*

Ostatecznym powołaniem człowieka jest wieczne przebywanie z Bogiem. Przepustką pozwalającą osiągnąć ten przyszły nadprzyrodzony stan jest obecne ziemskie życie przeżyte w sposób dobry i święty. Dlatego pojawia się potrzeba nieustannej formacji człowieka. Aczkolwiek mówiąc o kształtowaniu osobowości, charakteru i duchowości, trzeba stwierdzić, że nieocenioną rolę odgrywają tu pierwsze lata tego procesu, gdyż to właśnie powstałe wówczas postawy mają olbrzymi wpływ na dalsze życie i później owocują albo czynionym dobrem i szczęściem, albo prowadzą do upadku i osobistego niespełnienia. Z tego właśnie względu warto przyjrzeć się biblijnym pouczeniom mówiącym o wychowaniu dzieci i nakreślającym, jak powinny być formowane relacje w rodzinie, tak aby wzrastający w niej młody człowiek miał właściwe i zdrowe środowisko do swojego rozwoju. Wszystko to w celu wydobycia wskazań będących pomocą dla rodziców oraz innych osób odpowiedzialnych za to ważne zadanie, jakim jest chrześcijańskie formowanie młodych ludzi.

Zakres prowadzonych badań egzegetycznych został w niniejszym artykule ograniczony do pism Pawłowych¹ i Listu do Hebrajczyków.

¹ Autor nie będzie tu wprowadzał rozróżnienia na listy proto- i deuteropawłowe, gdyż kwestia autorstwa listów św. Pawła jest kwestią cały czas badaną i dyskutowaną,

Treści Starego Testamentu zostały pominięte, gdyż co prawda posiadają niezwykle dużą wartość (dla omawianego tematu szczególnie ważne są księgi mądrościowe), ale z powodów historycznych nie mają one jeszcze znamion nowotestamentowej doskonałości, płynącej z pełni objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Natomiast jeśli chodzi o materiał Nowego Testamentu, to został on ograniczony do *Corpus Paulinum*, ponieważ w nim zawiera się większość praktycznych wskazań dotyczących zagadnienia wychowania.

1. Pedagogiczne wskazówki w listach św. Pawła

Jeśli chodzi o treść listów św. Pawła, to najbardziej przydatnymi fragmentami dla omawianego tematu będą tzw. tablice czy też kodeksy domowe z Kol 3, 18–4, 1 i Ef 5, 22–6, 9², które są zbiorami wskazań dla członków rodziny, jak należy postępować. Mówią one o potrzebie podległości żon, dzieci i niewolników względem panów domu, które to pouczenia mogą być niezrozumiałe, a nawet oburzające dla współczesnego odbiorcy. Trzeba tutaj wskazać, iż takie podejście wynika z panującego wówczas powszechnie systemu patriarchalnego, a jego surowość jest niejako przełamywana przez autora tych listów wezwaniami mającymi nakłonić ojców do godnego traktowania tych, którzy są im podporządkowani³. I te zachęty do wzajemnego szacunku oraz ich uzasadnienie, że

a jednocześnie nie ma większego znaczenia dla podjętego w artykule tematu.

² O tablicach domowych można jeszcze mówić w 1 P 2, 13–3, 7, z tym że ten fragment nie porusza tematu relacji dzieci i rodziców, a tylko wersety mówiące o tym zagadnieniu zostaną poddane głębszej analizie. W Nowym Testamencie znajdują się jeszcze inne wypowiedzi przypominające charakterem kodeksy domowe, jednakże są one krótsze i nie tworzą takich zbiorów.

³ Por. A. Standhartinger, *The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians*, „Journal for the Study of the New Testament” 23 (2001) nr 79, s. 117–130, <http://dx.doi.org/10.1177/0142064X0102307910>; F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne*, [w:] *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 350n (Bibliotheca Biblica).

pokojuowe relacje domowników podobają się Bogu i są naśladowaniem postępowania Chrystusa, sprawiają, iż przesłanie tych pouczeń jest aktualne także i dzisiaj.

Na początku kodeksów domowych jest mowa o wzajemnej relacji małżonków. Z jednej strony żony mają być poddane mężom, tak jak Kościół jest poddany Chrystusowi, a z drugiej mężowie powinni kochać swoje żony jak własne ciało, a wręcz tak jak Chrystus miłuje Kościół (por. Ef 5, 22–33). Można zatem mówić wręcz o wzajemnym podporządkowaniu i oddaniu obojga małżonków względem siebie (por. Ef 5, 21), a bazująca na takim fundamencie szczerza, wzajemna miłość męża i żony jest prawdziwie zdrowym środowiskiem, jakie powinny mieć zapewnione przychodzące na świat ich dzieci⁴. Nic więc dziwnego, iż po omówieniu tematu relacji małżonków następuje ukazanie zasad mających panować między rodzicami i dziećmi. Autor nawołuje: „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe w Panu” (Kol 3, 20). Na początku warto zauważyć że wezwanie to skierowane jest do dzieci, a zatem widać, że uczestniczyły one w chrześcijańskich celebacjach, na których właśnie odczytywano listy apostołskie⁵. Użyty tu termin τέκνα („dzieci”) nie pozwala precyzyjnie stwierdzić ich wieku⁶, jednakże kierowanie do nich przesłania świadczy o tym, że były już one na tyle dojrzałe, by zrozumieć jego sens i wagę. Zastosowany wyraz nie sugeruje również płci odbiorców, tak więc można stwierdzić, że „zarówno chłopcy, jak i dziewczęta traktowani są w 3, 20 jako świadome i odpowiedzialne osoby, współkształtujące życie rodzinnego domu i zdające sobie sprawę ze swego powołania do życia w Chrystusie (por. 3, 20b; 1 Kor 7, 14)”⁷. Zatem już w samym

⁴ Por. H. Langkammer, *List do Kolosan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2002, s. 90 (Biblia Lubelska).

⁵ Por. J. D. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1996, s. 250 (The New International Greek Testament Commentary).

⁶ Por. M. Barth, H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto 1994, s. 439 (The Anchor Bible, 34B).

⁷ B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 330 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 12).

skierowaniu słów do młodszych domowników widać głęboki szacunek dla nich oraz niezmiernie docenienie warte naśladowania.

Wezwanie „bądźcie posłuszne” wyrażone czasownikiem υπακούω niesie w sobie ideę słuchania przez osobę podległą komuś, kto jest „nad nią”. W tym wypadku „zwierzchnikami” są oczywiście przede wszystkim ojciec i matka, choć drugorzędnie mogą być nimi także inni starsi członkowie rodu (np. dziadkowie), bo na takie szersze tłumaczenie pozwala użyty tu rzeczownik γονεύς⁸. To posłuszeństwo dzieci ma obejmować wszystkie dziedziny życia (κατὰ πάντα – dosłownie „we wszystkim”). Jednakże trzeba zwrócić uwagę, iż taka szeroka władza rodziców nad swoimi pociechami nie wynika z jakiś autorytarnych zapędów, lecz z ich większej mądrości i bogatszego doświadczenia życiowego, i jest ona im udzielona przy naturalnym założeniu⁹, iż pragną oni prawdziwego dobra dla swojego potomstwa¹⁰.

Natomiast patrząc od strony dzieci, ich posłuszeństwo powinno być też wyrazem wdzięczności dla rodziców za dar życia oraz okazaną troskę i opiekę¹¹. Jednak św. Paweł nie pozostaje tylko na takim ludzkim poziomie argumentacji, lecz wskazuje motywację o charakterze religijnym: „to jest miłe w Panu”, a w paralelnym tekście Ef 6, 1–3 rozbudowuje to uzasadnienie, pisząc: „bo to jest sprawiedliwe. Czcij ojca twego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą – aby ci było dobrze i abys był

⁸ Por. J. Łach, *Kodeks domowy w Liście do Kolosan (Kol 3, 18–4, 1)*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 222n.

⁹ Takie naturalne pragnienie dobra rodziców dla dzieci jest dość oczywiste i dlatego też zostało użyte w argumentacji przez Jezusa chcącego pokazać dobroć Ojca: „Jeżeli którego z was, ojców, syn poprosi o chleb, czy poda mu kamień? [...] Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11, 11–13).

¹⁰ Por. J. D. Dunn, *The Epistles to the Colossians...*, dz. cyt., s. 250. Zatem ten nakaz posłuszeństwa wobec rodziców nie dotyczy sytuacji, w której polecenie ojca czy matki stałoby w opozycji do Prawa Bożego, gdyż wówczas należało by się podporządkować temu drugiemu (por. Dz 5, 29) – por. P. T. O’Brien, *Colossians. Philemon*, Dallas 1982, s. 225 (Word Biblical Commentary, 44).

¹¹ Por. F. Mickiewicz, *Zagadnienia etyczne...*, dz. cyt., s. 351.

długowieczny na ziemi”.

Młodzi domownicy powinni zatem słuchać rodziców, bo właśnie takie zachowanie podoba się Bogu. Jest ono wypełnianiem tego, co przystoi, co właściwe, a przede wszystkim stanowi realizację czwartego przykazania dekalogu. Ten ostatni sposób argumentacji jest o tyle znamienity, iż spośród sześciu przytoczeń przykazania czci ojca i matki w Nowym Testamencie¹² jest to jedyny przypadek cytowania go wraz z obietnicą¹³. Autor chce zatem zachęcić młodych ludzi do szacunku wobec rodziców poprzez ukazanie im nagrody, która czeka ich już tu na ziemi, a będzie nią ich szczęśliwe i długie życie¹⁴.

Po wskazaniu dzieciom właściwego zachowania względem ojca i matki św. Paweł przechodzi do pouczeń, jak powinni postępować ci drudzy: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha” (Kol 3, 21). Użyte tu słowo *πατέρες* („ojcowie”) oprócz swego podstawowego znaczenia, gdy tak jak tutaj jest użyte w liczbie mnogiej, może odnosić się do obojga rodziców, na co wskazuje choćby werset Hbr 11, 23¹⁵. Świadczy to o tym, iż myśl autorów Nowego Testamentu wykraczała i przewyższała zarówno starotestamentalną, jak i pogańską mentalność, według której za wychowanie potomstwa, a szczególnie synów, byli odpowiedzialni tylko ojcowie. Natomiast fakt pominięcia terminu rodzice i zastąpienia go słowem „ojcowie” można tłumaczyć tym, że to właśnie mężczyźni są bardziej skłonni do surowego sposobu wychowania swoich dzieci i dlatego właśnie do nich w pierwszym rzędzie jest kierowane to wezwanie¹⁶.

¹² Oprócz Ef 6, 2–3 czwarte przykazanie cytowane jest jeszcze w Mt 15, 4; 19, 19; Mk 7, 10; 10, 19; Łk 18, 20.

¹³ Autor listu, przytaczając tu obietnicę z Wj 20, 12 LXX, świadomie pomija jej fragment dotyczący nagrodzenia darem ziemi obiecanej – Kanaanu. Celem takiego zabiegu jest to, by kierowane przesłanie było bardziej uniwersalne – por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 492 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8).

¹⁴ Por. A. T. Lincoln, *Ephesians*, Dallas 1990, s. 404–406 (Word Biblical Commentary, 42).

¹⁵ Por. M. Barth, H. Blanke, *Colossians...*, dz. cyt., s. 443.

¹⁶ Por. J. Łach, *Kodeks domowy...*, dz. cyt., s. 222–224.

Treść tego pouczenia nawołuje, by nie rozdrażniać dzieci. Trzeba zauważyć, iż sam zastosowany tu grecki czasownik ἐρεθίζω ma wydźwięk obojętny – „oznacza ogólnie: pobudzanie, podrażnianie, prowokowanie do czegoś: zarówno pozytywnego (np. do rywalizacji – 2 Kor 9, 2), jak i negatywnego (np. do gniewu – Pwt 21, 20; 1 Mch 15, 40)”¹⁷. Jednakże w omawianym fragmencie ἐρεθίζω ma znaczenie negatywne i zgodnie z *Biblią Tysiąclecia* całe wyrażenie może być tłumaczone „nie rozdrażniajcie”. Świadczy o tym zarówno paralelny werset Ef 6, 4, w którym użyto bardziej jednoznacznego sformułowania μη παροργίζετε – „nie pobudzajcie do gniewu”¹⁸, jak i znajdujące się w dalszej części omawianego wersetu uzasadnienie takiego upomnienia: „aby nie traciły ducha” (Kol 3, 21b)¹⁹. Jest tu więc zawarta przestroga przed takim podejściem wobec młodego człowieka, które powodowałoby u niego utratę odwagi i zapału oraz wywoływałoby niepewność lub poirytowanie mogące skutkować późniejszymi problemami związanymi z jego życiem społecznym i religijnym. Zatem rodzice (w szczególności ojcowie) powinni w wychowaniu synów i córek unikać zachowań i słów, które mogą prowadzić do ich rozgoryczenia, przygnębienia, załknienia czy też buntu, a kierować się miłością, cierpliwością oraz zrozumieniem, by w ten sposób umożliwić i sprzyjać ich pełnemu rozwojowi²⁰.

Tak więc w omawianym tekście wyjątkową i charakterystyczną rzeczą jest skoncentrowanie się na obowiązkach rodziców czy też ojca przy jednoczesnym przemilczeniu kwestii autorytetu rodzicielskiego i potrzeby karnego wychowania – tematów, które przeważnie pojawiały się w starszych tekstach pedagogicznych tamtego okresu, a co uderzające,

¹⁷ B. Adamczewski, *List do Filemona...*, dz. cyt., s. 331.

¹⁸ Por. T. Herrmann, *Obowiązki rodziców względem dzieci w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 (1961) nr 1–2, s. 44.

¹⁹ Użyty tu czasownik ἀθυμέω – „tracić ducha” jest *hapax legomenon* Nowego Testamentu, natomiast jego znaczenie jako „tracić odwagę, bać się oraz smuć się” ilustruje jego liczne wystąpienia w LXX, m.in. w Pwt 28, 65; 1 Krn 13, 11; Jdt 7, 22; por. P. T. O’Brien, *Colossians. Philemon...*, dz. cyt., s. 226.

²⁰ Por. H. Langkammer, *List do Kolosan...*, dz. cyt., s. 91; B. Adamczewski, *List do Filemona...*, dz. cyt., s. 331n.

występują również we wspomnianej paraleli w Ef 6, 4²¹: „wychowujcie je [dzieci], stosując karcenie i napominanie Pańskie”. Zatem by dobrze wychować potomstwo, warto stosować dwa środki: παιδεία – ogólnie „wychowywanie, kształcenie”, ale też „karcenie, kara”²² oraz νοουθεσία – „pouczenie, napomnienie, przestroga” (etymologicznie „nastawianie rozumu”)²³. Jednak w takim zestawieniu pojęć zastanawia ich nierówny zakres znaczeniowy: παιδεία oznacza ogólnie formowanie młodego człowieka, jak i jego uczenie, a nawet karanie (także cielesne), natomiast νοουθεσία określa konkretny sposób działania – ustne udzielanie rad, uwag czy upomnień. Ponadto pierwszy z tych dwóch terminów stwarza jeszcze inny kłopot, a mianowicie to, że może być odczytany jako karcenie fizyczne. Zatem można by w omawianym wezwaniu doszukiwać się zachęty do karania cielesnego, ale takie przesłanie kłóci się z omówionym powyżej paralelnym tekstem z Kol 3, 21 oraz całym przesłaniem kodeksów domowych, w których silnie akcentowana jest powinność powściągnięcia surowości przez pana domu. Rozwiązaniem tego problemu może być inne przetłumaczenie spójnika καί – nie na sposób łączny „i”, lecz wyjaśniająco „to jest”²⁴. Wówczas analizowane wskazanie sugerowałoby potrzebę kształcenia dzieci „poprzez wychowanie (ἐν παιδείᾳ) to jest (καί) pouczanie [udzielanie] wskazówek i przestróg (νοουθεσίᾳ)”. Takie odczytanie tych słów mocno podkreśla wagę rozmów rodziców z dziećmi i pokazuje, że jeśli ojciec z matką chcą mieć wpływ na wychowanie swych pociech, to muszą mieć z nimi dobry kontakt, a ten możliwy jest tylko poprzez poświęcanie im czasu.

Oba analizowane pojęcia (παιδεία i νοουθεσία) dookreślone są słowem κυρίου – „Pana”, co wskazuje, że takie formowanie można określić

²¹ Por. J. D. Dunn, *The Epistles to the Colossians...*, dz. cyt., s. 251.

²² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 455 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

²³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 493n.

²⁴ Por. W. J. Larkin, *Ephesians. A Handbook on the Greek Text*, Waco 2009, s. 148 (Baylor Handbook on the Greek New Testament).

chrześcijańską pedagogiką – „na sposób i w imieniu Chrystusa”²⁵, bo to właśnie do Niego Paweł odnosi tytuł κύριος – „Pan”. Nie brak także innych interpretacji doprecyzowania kształcenia przy pomocy słowa „Pan”. Spośród nich godną zauważenia jest ta, która mówi, iż chodzi tu o to, by dzieci były nauczane o Jezusie i Jego nauce. Naświetla to prawdę, że same spotkania wspólnoty chrześcijan na celebrację i katechezę nie wystarczą, lecz potrzeba jeszcze religijnej atmosfery w domu rodzinnym²⁶.

Praktyczną realizację tej ostatniej myśli z tablic domowych widać w Listach do Tymoteusza. Zawierają one fragmenty opisujące okoliczności, w jakich wychowywał się ich adresat i jakie doprowadziły go do wiary – wiary, która „zamieszkała pierwaj w jego babce Lois i w jego matce Eunice” (2 Tm 3, 14b). Paweł chwali postawę tych dwóch kobiet, gdyż z racji, iż ojciec Tymoteusza był poganinem, to właśnie one musiały przejąć rolę chrześcijańskiego wychowania syna i wnuka, i wywiązały się z tego obowiązku bardzo dobrze. Widać więc, że nawet wtedy, gdy tylko jedno z rodziców jest uczniem Chrystusa, to jego prawdziwa religijność przyczynia się do właściwego wychowania dziecka. A pomijając specyficzną sytuację tej konkretnej rodziny, można ogólnie stwierdzić, iż prawdziwym źródłem wiary dzieci jest żywa i autentyczna wiara rodziców²⁷. Dodać jednak trzeba, że obok przykładu życia, ważną rzeczą jest też uczenie maluchów treści wiary. Pokazują to następujące słowa skierowane przez Apostoła do Tymoteusza: „Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie” (2 Tm 3, 14–15). Obok widocznych w przekładzie *Biblii Tysiąclecia* myśli, że przekazane treści wiary oraz przesłanie Pisma Świętego czynią człowieka prawdziwie mądrym i umacniając jego wiarę, prowadzą do zbawienia, warto także nadmienić, że wyrażenie „bo wiesz, od kogo się nauczyłeś” (εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες) można bardziej dosłownie przetłumaczyć: „wiedząc, od których się nauczyłeś”. Taki przekład pozwala zauważyć,

²⁵ A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła...*, dz. cyt., s. 494.

²⁶ Por. A. T. Lincoln, *Ephesians...*, dz. cyt., s. 408.

²⁷ Por. T. Herrmann, *Obowiązki rodziców...*, dz. cyt., s. 47.

iz na wiarę Tymoteusza miało znaczny wpływ co najmniej kilka osób²⁸. Oprócz samego Pawła wśród nich musiały być wspomniane już matka i babka, skoro następny werset mówi: „od lat bowiem niemowlęcych²⁹ znasz Pisma święte”. Ponieważ Tymoteusz zna je już w młodym wieku, więc należy przypuszczać, że zapewne to właśnie opiekujące się nim kobiety zadbały o jego edukację biblijną³⁰. Zatem chrześcijańscy rodzice, świadomi tego, iż słowo Boże jest właśnie tym, co ma kierować życiem człowieka, stopniowo, z wykorzystaniem odpowiednich form przekazu, już od wczesnego wieku powinni wprowadzać swoje dzieci w poznawanie Pisma Świętego.

W listach Pawłowych można również znaleźć przesłanki regulujące materialną stronę relacji ojca i matki do ich potomstwa. Paweł, pisząc do Koryntian o tym, że pragnie po raz kolejny ich odwiedzić, a jednocześnie nie chce podczas tego pobytu być przez nich utrzymywany, argumentuje to następującą maksymą: „Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątności, lecz rodzice dzieciom” (2 Kor 12, 14). Dla Apostoła naturalne jest to, iż rodzice mają zaspokoić podstawowe potrzeby materialne córek i synów, ale, co więcej, również tak zarządzać majątkiem, by później pomóc im, gdy będą wchodzić w dorosłe, samodzielne życie³¹. Jednakże, jak wskazują inne nowotestamentalne wystąpienia użytego tu czasownika $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ („gromadzić majątności”) oraz pokrewnego mu rzeczownika

²⁸ Por. R. F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary*, Louisville–London 2002, s. 262 (The New Testament Library).

²⁹ Greckie wyrażenie $\alpha\pi\omicron\beta\epsilon\rho\acute{\phi}\omicron\upsilon\varsigma$ („od niemowlęcia”) jest hiperbolą, która ma na celu wskazanie, iż edukacja biblijna Tymoteusza rozpoczęła się w dość wczesnym wieku. Zatem to wyrażenie można też tłumaczyć jako „od lat najwcześniejszych” – por. R. Popowski, M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, Warszawa 2014, s. 1146 (Prymasowska Seria Biblijna, 40).

³⁰ Por. J. Szłaga, *Społeczne i teologiczne aspekty biblijnego spojrzenia na dziecko*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 23 (1980) nr 3, s. 56.

³¹ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 396 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).

θησαυρός („skarbnica, skarb, zapas”³², por. Mt 6, 19–20, Łk 12, 21. 33), można tu widzieć nie tylko zabieganie o bogactwa i dobra doczesne, ale także wartości niematerialne, jak np. okazane dzieciom poświęcenie i miłość czy też ich duchowe wsparcie oraz modlitwa za nie.

Stwierdzenie „nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątności, lecz rodzice dzieciom” pokazuje pewną naturalną prawidłowość występującą w społeczeństwie, że zazwyczaj ojciec z matką pomagają swemu potomstwu. Nie można jednak w tym stwierdzeniu widzieć zasady zwalniającej dzieci z pomocy rodzicom, zwłaszcza w sytuacji, gdy ci jej potrzebują³³. Potwierdzeniem tego jest Pawłowe pouczenie skierowane do Tymoteusza, biskupa wspólnoty, która miała na utrzymaniu wiele wdów niemających środków do życia. Wśród różnych wskazań Apostoł pisze: „Jeśli zaś jaka wdowa ma dzieci albo wnuki, niechże się one uczą najpierw pieczołowitości względem własnej rodziny i odpłacania się rodzicom wdzięcznością! Jest to bowiem rzeczą miłą w oczach Bożych” (1 Tm 5, 4)³⁴. Dzieci już od małego powinny być formowane w duchu służby, aby umiały zauważać potrzeby innych i stosownie do zaistniałej konieczności troszczyć się i opiekować innymi – w późniejszej perspektywie też swoimi starszymi, zniedołężniałymi rodzicami. I właśnie o tej sytuacji mówiła przytoczona przed chwilą nauka św. Pawła. Na koniec warto zauważyć, że jest to fragment odnoszący się do kwestii kształtowania osób już dorosłych³⁵. Zatem wychowanie młodych ludzi nie kończy się w momencie osiągnięcia przez nich dojrzałości, lecz powinno się też odbywać w ich dorosłym życiu, tyle że wówczas już bardziej poprzez radę, zachętę i perswazję, z poszanowaniem ich wolności³⁶.

³² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 281n.

³³ Por. R. P. Martin, *2 Corinthians*, Dallas 1986, s. 441n (Word Biblical Commentary, 40).

³⁴ Por. H. Langkammer, *Listy pasterskie. Pierwszy list do Tymoteusza. Drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*, Lublin 2006, s. 60n (Biblia Lubelska). W Kościele pierwotnym poświęcone Bogu wdowy tworzyły coś w rodzaju odrębnego stanu.

³⁵ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 476.

³⁶ Innym tekstem Nowego Testamentu mówiącym o pouczeniu osób dorosłych jest następujące wezwanie dotyczące starszych kobiet: „Niech pouczają młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane

2. Pedagogiczne wskazówki w Liście do Hebrajczyków

W drugiej części niniejszego artykułu warto przyjrzeć się, co na temat wychowania mówi List do Hebrajczyków. Pismo to w przeważającej mierze porusza zagadnienia z zakresu chrystologii³⁷, jednakże w końcowej części parenetycznej występuje perykopa Hbr 12, 4–11, będąca najdłuższym fragmentem Nowego Testamentu podejmującym temat wychowania, a dokładniej mówiąc, kwestię Bożej pedagogii wyjaśnionej poprzez porównanie jej do ludzkich metod wychowawczych.

Hagiograf, będąc świadomym różnego rodzaju trudności (m.in. wrogość otoczenia, niebezpieczeństwo prześladowań) oraz widząc spowodowane nimi osłabienie wiary adresatów tego listu, ukazuje te przeciwności jako Bożą pedagogię – działanie, które ma na celu tak ukształtować ich myślenie i zachowanie, by byli wiernymi i posłusznymi dziećmi Boga³⁸. Pouczenie to jednak rozpoczyna od sformułowania zarzutu opartego na starotestamentalnym cytacie z Prz 3, 11–12: „zapomnieliście o upomnieniu, z jakim się zwraca do was, jako do synów: Synu mój, nie lekceważ karania Pana, nie upadaj na duchu, gdy On cię doświadcza. Bo kogo miłuje Pan, tego karze, chłoscze zaś każdego, którego za syna przyjmuje” (Hbr 12, 5–6). Użyte tu słowa παιδεία (rzeczownik) i παιδεύω (czasownik) oznaczają „wychowanie, uczenie”, ale też „karanie fizyczne”, które w świecie starożytnym było zwykłą, powszechnie stosowaną metodą wychowawczą. I właśnie w takim znaczeniu termin ten był często stosowany w żydowskiej literaturze mądrościowej na określenie surowego, ale mądrego i kształcącego podejścia Boga do człowieka³⁹.

swym mężom – aby nie bluźniono słowu Bożemu” (Tt 2, 4). Wyjaśnienie podległości żon względem mężów znajduje się we wcześniejszym fragmencie artykułu.

³⁷ Por. A. Tronina, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 25 (1997), s. 23.

³⁸ Por. R. Brown, *The Message of Hebrews. Christ above All*, Leicester 1982, s. 231.

³⁹ Takie starotestamentalne użycie terminu παιδεία przyczyniło się do tego, że *Biblia Tysiąclecia* częściej tłumaczy go jako „karanie” i „karcenie” niż jako „wychowanie” – por.

Dla współczesnego człowieka pewną trudność może stanowić przesłanie przytoczonego starotestamentalnego fragmentu, z którego wynika, że skutkiem miłości Boga jest karanie, a wynikiem uznania za syna jest udzielana przez Niego chłosta, przy czym oba z tych sposobów dyscyplinowania obrazują nieprzyjemności i trudności, które spotykają człowieka. Dlatego, aby wyjaśnić tego rodzaju pouczenia, warto przytoczyć kolejne wersety omawianego tekstu: „Bóg obchodzi się z wami jak z dziećmi. Jakież to bowiem syn, którego by ojciec nie karcił? Jeśli jesteście bez karania, którego uczestnikami stali się wszyscy, nie jesteście synami, ale dziećmi nieprawymi” (Hbr 12, 7b–8). Zatem występuje tu argument wynikający z obserwacji ówczesnego życia społecznego, który wskazuje, że karceńniu nie podlegały tylko „dzieci nieprawe”. Zastosowany tu termin *vóθoi* oznacza „dzieci nieślubne, poczęte w wyniku grzechu cudzołóstwa”, do których właśnie z racji ich niechlubnego pochodzenia ojcowie przeważnie się nie przyznawali, nie interesowali się nimi, a w związku z tym nie okazywali żadnej troski o ich wychowanie⁴⁰. Natomiast inaczej sprawy miały się z synami poczętymi w małżeństwach – ci podlegali formacji (która dokonywała się także przez karcenie), tak by w przyszłości zostać mądrymi, dobrymi i szanowanymi obywatelami, a jednocześnie też być godną pochwałą wizytówką swoich rodziców⁴¹. Zatem karcenie i chłosta dokonywana przez kochającego Ojca – Boga są obrazem tego, iż Bogu nie są obojętne Jego dzieci, czyli wierzący w Niego. Nie porzuca ich, lecz formuje je dla ich dobra i przyszłego szczęścia⁴². W tym duchu można też powiedzieć, że aby wychowanie dzieci przez ich ziemskich opiekunów było faktycznie skuteczne, potrzebna jest *παιδεία* rozumiana niekoniecznie jako karcenie cielesne, ale po pierwsze jako stawianie wymagań

P. Wańczyk, *Wpatrzeni w Jezusa. Życie chrześcijan w świetle Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2015, s. 34n.

⁴⁰ Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków 2006, s. 559n (List do Hebrajczyków, 2).

⁴¹ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 146 (Biblia Lubelska).

⁴² Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007, s. 198 (List do Hebrajczyków, 3).

i po drugie jako ganieńnię czy dawanie kar (niefizycznych) w sytuacji, gdy dziecko postępuje źle, a zwykle upomnienia nie skutkują⁴³.

Potwierdzeniem takich wniosków stają się następane słowa autora Listu do Hebrajczyków: „Zresztą, jeśliśmy cenili i szanowali ojców naszych według ciała, mimo że nas karcili, czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz, a żyć będziemy?” (Hbr 12, 9). Hagiograf, chcąc podkreślić zasadność przyjęcia i znoszenia trudności, które Bóg zsyła na człowieka, odwołuje się do doświadczenia adresatów. Zakłada, że praktycznie każdy dorosły człowiek mógłby sobie przypomnieć jakąś sytuację, w której surowość okazana przez rodziców była dla niego jako dziecka bardzo przykra, ale ostatecznie przyniosła niespodziewane pożyteczne skutki⁴⁴. Co więcej, zdarzenie to, jak się często okazuje po latach, nie tylko nie doprowadziło do podważenia autorytetu ojca czy matki, ale nawet zaowocowało wzrostem szacunku dla nich. Stąd płynie też nauka dla rodziców, iż w wychowaniu dzieci mogą pojawić się momenty, gdy bardziej czy mniej świadomie będą one postępować niewłaściwie, a wówczas dla ich dobra i prawdziwego szczęścia szczerze kochający opiekunowie będą musieli być wobec nich nieprzyjemni i stanowczy. Niezmiernie ważną rzeczą jest jednak rozeznanie, kiedy faktycznie taka postawa surowości jest potrzebna.

Ten właściwy osąd oraz związany z nim dobór środków wychowawczych nie jest czymś łatwym, na co wskazuje kolejny werset analizowanego fragmentu: „Tamci [ojcowie] karcili nas według swej woli na czas znikomych dni. Ten [Bóg] zaś czyni to dla naszego dobra, aby nas uczynić uczestnikami swojej świętości” (Hbr 12, 10). Bóg w swojej wszechwiedzy i wszechmocy wychowuje ludzi poprzez doświadczenia, które niezawodnie prowadzą do ich najwyższego dobra i pożytku, jakim jest świętość. I ten cel powinien również przyświecać chrześcijańskim małżonkom w formowaniu potomstwa. Jak podaje tekst, doczesne wychowanie odbywa się „według ich⁴⁵ woli” (κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς), co

⁴³ Por. T. Herrmann, *Obowiązki rodziców...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁴ Por. W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, Dallas 1991, s. 423 (Word Biblical Commentary, 47B).

⁴⁵ Występujący w tekście greckim zaimbek, odnosi się do słowa πατέρας („ojców”; por. Hbr 12, 9), z tym że, jak już powiedziano w pierwszej części artykułu, występująca

należałoby tłumaczyć bardziej dosłownie: „jak im się wydawało [dobrym]”, „według ich uznania”⁴⁶. Jest tu zatem możliwość popełnienia błędów wynikających choćby z fałszywej oceny rzeczywistości, chęci panowania, egoizmu człowieka czy też innych skutków skażenia grzechem pierwotnym. Jednakże mimo tej ludzkiej niedoskonałości rodzice powinni dążyć do tego, by umieć słusznie rozsądzić, co w wychowaniu ich pociech będzie dla nich budujące, a do takiej zdolności można starać się dojść poprzez życie w łasce, ale też przez własną formację duchową i intelektualną.

Dodać trzeba, że te kształtujące zabiegi ojca i matki mają miejsce dosłownie „na nieliczne dni” (πρὸς ὀλίγας ἡμέρας; *Biblia Tysiąclecia*: „na czas znikomych dni”). Wyrażenie to, jak mówią jedni komentatorzy, sugeruje, iż starania wychowawców wpływają tylko na doczesne życie lub, jak wskazują inni, że oddziałują jedynie w trakcie formowania młodego człowieka w domu rodzinnym, a więc do momentu osiągnięcia dorosłości. Natomiast pedagogia Boga trwa przez całe życie człowieka, a jej konsekwencje rozciągają się również na przyszłe niebiańskie bytowanie. Naświetla to zatem pewną względność ludzkiego wychowania i uświadamia ojcu i matce, że tu na ziemi są oni tylko zastępcami Boga⁴⁷.

Na koniec porównywania pedagogii ludzkiej i Bożej autor listu porusza kwestię odczuć tych osób, które podlegały surowemu wychowaniu: „Wszelkie karcenie na razie nie wydaje się radosne, ale smutne, potem jednak przynosi tym, którzy go doświadczyli, błogi plon sprawiedliwości” (Hbr 12, 11). Jest tu zawarta oczywista myśl, że karanie jest przykre dla tych, którzy mu podlegają, ale warto również dodać, iż jego konieczność dla kochających rodziców też nie stanowi rzeczy prostej i przyjemnej⁴⁸. Jednakże trzeba na to patrzeć w szerszej perspektywie, a jest nią nagroda, która w *Biblii Tysiąclecia* została zilustrowana jako „błogi plon

tu liczba mnoga terminu πατήρ może odnosić się do obojga rodziców.

⁴⁶ P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1993, s. 655 (The New International Greek Testament Commentary).

⁴⁷ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – kursy*, Poznań 1959, s. 275 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 10).

⁴⁸ Por. A. C. Mitchell, *Hebrews*, Colledgeville 2007, s. 273 (Sacra Pagina Series, 13).

sprawiedliwości”, a dokładniej według tekstu greckiego: καρπὸν εἰρηικὸν [...] δικαιοσύνης – „owoc pokojowy sprawiedliwości”⁴⁹. Zatem tymi późniejszymi pozytywnymi skutkami pedagogicznego formowania są pokój duszy i serca oraz sprawiedliwość czy też prawość⁵⁰, a przede wszystkim osiągnięcie najważniejszego celu, jakim jest życie wieczne, bo właśnie je w Biblii oznacza wyrażenie „plon sprawiedliwości”⁵¹.

Podsumowując więc omawianą perykopę z Listu do Hebrajczyków, należy stwierdzić, iż wychowanie jest długim, ale i przejściowym procesem, podczas którego dzieci muszą doświadczyć zarówno przyjemnych, jak i niezrozumiałych wówczas dla nich, przykrych działań rodziców. Aczkolwiek te ostatnie powinny mieć miejsce tylko wówczas, gdy ich celem jest uczynienie z wychowanków ludzi prawych i posłusznych Bogu oraz doprowadzenie ich do prawdziwego szczęścia i pokoju – ostatecznie zaś do ich zbawienia. Tymi zasadami kieruje się pedagogia Boga względem swoich dzieci – ludzi, i powinna być ona wzorem dla ojców i matek w formowaniu ich pociech⁵².

Podsumowanie

Wskazania dotyczące wychowania, które znajdują się w *Corpus Paulinum*, nie są zbyt liczne, co pozwala stwierdzić, iż omawiany temat nie jest jednym z najważniejszych motywów biblijnych. Nie umniejsza to jednak wagi pouczeń przeanalizowanych w niniejszym artykule. Spośród nich najbardziej wartościowe treści niosą tablice domowe z Listu do Kolosan i Listu do Efezjan. Wynika z nich, jak ważną kwestią są właściwe relacje panujące między członkami rodziny. Rodzice

⁴⁹ Por. R. Popowski, M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 1211.

⁵⁰ Por. E. McKnight, Ch. Church, *Hebrews – James*, Georgia 2004, s. 293 (The Smyth & Helwys Bible Commentary, 28).

⁵¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 471.

⁵² Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 147.

powinni wykazywać względem dzieci zainteresowanie i poświęcać im czas, podchodzić do nich z szacunkiem i zrozumieniem. Natomiast synowie i córki mają okazywać ojcu i matce posłuszeństwo płynące z wdzięczności rodzicom za dar życia i wychowania, ale przede wszystkim z tego względu, że takie zachowanie podoba się Bogu. Wychowanie w wierze i prawdziwej religijności ma bowiem kluczową rolę w formowaniu człowieka do świętości. Olbrzymie znaczenie odgrywa przykład głębokiego życia religijnego ojca i matki, jak też uczenie dzieci treści wiary i wczesne zapoznawanie ich z Biblią. Istotne jest również zaspokajanie materialnych potrzeb młodych ludzi, przy czym musi iść ono w parze z uwrażliwianiem ich na konieczność pomocy innym. Jednak obok tych pozytywnych metod wychowawczych, w sytuacjach, gdy syn lub córka postępuje źle, dla wskazania, że obrana przez nich droga postępowania jest błędna, konieczna jest bardziej zdecydowana i surowa reakcja opiekunów.

Powyższe pouczenia wyszły spod pióra Pawła lub osób pozostających pod wpływem jego myśli. Wskazują one drogę uświęcenia zarówno dla rodziców, jak i dzieci, w przypadku których odbyta w młodości formacja będzie procentować w ich dorosłym życiu. Motywacją dla wypełniania tych wskazań jest wiara w Boga, która dla chrześcijan jest najważniejszym punktem odniesienia. Zatem wcielanie tych nauk w życie jest jednocześnie realizacją pięknego wezwania Apostoła Pawła: „cokolwiek czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31).

Abstrakt

Pismo Święte koncentruje się przede wszystkim na sprawach duchowych, ale podejmuje też kwestie dotyczące funkcjonowania w codziennym życiu. Do takiej kategorii można zaliczyć wychowywanie dzieci. Chociaż proces ten przynależy do codzienności, to jednak ma nieocenione znaczenie dla przyszłego – doczesnego i nadprzyrodzonego – życia młodego człowieka. Prawda ta stała się dla autora impulsem do podjęcia badań egzegetycznych dotyczących wychowawczych wskazówek, które znajdują się w listach Pawłowych i w Liście do Hebrajczyków. Analiza wybranych tekstów uwypukliła, jak ważną rzeczą jest dbanie o właściwe relacje w rodzinie, na które składa się: troska, szacunek,

wzajemne zrozumienie, a także posłuszeństwo dzieci względem rodziców. Istotne jest nie tylko zaspokojenie potrzeb materialnych synów i córek, ale też uwrażliwienie ich na pomoc, której powinni udzielać innym ludziom. Natomiast gdy dzieci postępują źle, konieczna jest zdecydowana reakcja opiekunów, mająca na celu uświadomienie im niewłaściwego postępowania. Wszystkie te pouczenia znajdują swoją motywację w wierze w Boga, która dla chrześcijan stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla całego ich życia. Nic więc dziwnego, że w listach św. Pawła można znaleźć również fragmenty doceniające wczesną edukację religijną i biblijną.

Słowa kluczowe

Wychowanie, pedagogia, formacja, dzieci, młodzi, rodzice, ojciec, matka, rodzina, relacje rodzinne

Abstract

Pedagogical directions for parents according to the *Corpus Paulinum*

The Bible first and foremost focuses on spiritual issues, but also deals with matters of everyday life. The upbringing of children belongs to the last category. Despite the fact that it is a daily activity, it has great significance for the future life of a young man – both earthly and supernatural. The truth became a stimulus for the author to make exegetical research concerning the pedagogical directions that are contained in the Pauline letters, as well as in the Letter to the Hebrews. The analysis of selected passages emphasizes how important it is to take care of proper family relationships that are based on concern, respect, mutual understanding and children's obedience to their parents. It is vital to secure the material needs of sons and daughters, but also to make them empathetic and to encourage them to help people in need. What is more, when children behave inappropriately, parents should be strict and react instantly, in order to make the children aware of their wrong behavior. All of these suggestions stem from the faith in God, that for Christians ought to be the main point of reference in their lives. It is only natural then, that in St. Paul's letters we can find verses appreciating the importance of early religious and biblical education.

Keywords

Upbringing, pedagogy, children, the young, parents, father, mother, family, family relationships

References

- Adamczewski B., *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 12).
- Barth M., Blanke H., *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-London-Toronto 1994 (The Anchor Bible, 34B).
- Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007 (List do Hebrajczyków, 3).
- Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków 2006 (List do Hebrajczyków, 2).
- Brown R., *The Message of Hebrews. Christ above All*, Leicester 1982.
- Collins R. F., *1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary*, Louisville-London 2002 (The New Testament Library).
- Dunn J. D., *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1996 (The New International Greek Testament Commentary).
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1993 (The New International Greek Testament Commentary).
- Herrmann T., *Obowiązki rodziców względem dzieci w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 (1961) nr 1–2, s. 43–52.
- Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8).
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).
- Lane W. L., *Hebrews 9–13*, Dallas 1991 (Word Biblical Commentary, 47B).
- Langkammer H., *List do Kolosan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2002 (Biblia Lubelska).
- Langkammer H., *Listy pasterskie. Pierwszy list do Tymoteusza. Drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*, Lublin 2006 (Biblia Lubelska).

- Larkin W. J., *Ephesians. A Handbook on the Greek Text*, Waco 2009 (Baylor Handbook on the Greek New Testament).
- Lincoln A. T., *Ephesians*, Dallas 1990 (Word Biblical Commentary, 42).
- Łach J., *Kodeks domowy w Liście do Kolosan (Kol 3, 18–4, 1)*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 219–231.
- Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, Poznań 1959 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 10).
- Martin R. P., *2 Corinthians*, Dallas 1986 (Word Biblical Commentary, 40).
- McKnight E., Church Ch., *Hebrews – James*, Georgia 2004 (The Smyth & Helwys Bible Commentary, 28).
- Mickiewicz F., *Zagadnienia etyczne*, [w:] *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3. Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków, red. Rosik M., Wrocław 2008, s. 307–373 (Bibliotheca Biblica).
- Mitchell A. C., *Hebrews*, Collegeville 2007 (Sacra Pagina Series, 13).
- O’Brien P. T., *Colossians. Philemon*, Dallas 1982 (Word Biblical Commentary, 44).
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie wstęp i komentarz*, Lublin 1998 (Biblia Lubelska).
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Popowski R., Wojciechowski M., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, Warszawa 2014 (Prymasowska Seria Biblijna, 40).
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1–2, Poznań–Kraków 1999.
- Standhartinger A., *The origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians*, „Journal for the Study of the New Testament” 23 (2001) nr 79, s. 117–130, <http://dx.doi.org/10.1177/0142064X0102307910>.
- Szlaga J., *Społeczne i teologiczne aspekty biblijnego spojrzenia na dziecko*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 23 (1980) nr 3, s. 51–61.
- Tronina A., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 25 (1997), s. 23–29.
- Wańczyk P., *Wpatrzeni w Jezusa. Życie chrześcijan w świetle Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2015.

PETER CABAN

Katolícka univerzita v Ružomberku

peter.caban@ku.sk

Status of the Christian liturgy at the end of antiquity in Europe – historical and liturgical aspect

In the 5th century the political situation in the Roman Empire was deteriorating due to many immigrants from various nations. They wanted to settle in the territory of the Roman Empire and they wanted to appropriate at least small portion of the richness of the country. Historical documents from that time mention constant invasions: the northern Italy was occupied by eastern Goths and then by Franks in 405–406, humbling fall of the Eternal City in 410 caused by the western Goths etc. Who would think that Rome based on the victories over the whole world will be conquered and subjugated? In 439 Cartago was conquered and granaries in Italy were closed. Wild Huns led by Attila invaded the territory of Italy in 444 and in 476 the reign of the last emperor in the western part of the Empire was ended. In the eastern parts of the Empire there remained the governing structures of the official nobility. The center of the empire – Italy – was the trophy of destructing invasions of Germanic nations.

*

Antiquity combined the folk devotions with the liturgical celebration and the gathering of Christians was called: *synaxis*, *synagoge*,

procesio, convocatio – convocation, *coire* – go together, *convenire, congregari in unum* – unified in one.¹ But the most popular name was the Greek title *Ecclesia* which related to the Church and it means regular gathering. This word was taken to Latin language.²

The liturgy of the Mass³ at the beginning of the 6th century began with the silent prayer.⁴ The celebrant, deacon and other clergymen were kneeling on the floor and they were directed to the altar. During the papal liturgies the assistance was numerous, especially if the pope with his suite came for the Sunday and holy day celebrations. This solemnity was emphasized since the 4th century by the papal *statio* in the titular churches of the city of Rome. This solemnity strengthened the idea of Christian community gathered around the bishop. At the solemn entry probably psalms were sung and introit was ended by the silent prayer in front of the altar.

By the end of the 5th century convocations *Kyrie eleison, Christe eleison* were taken from the West. They were sung as litanies or responso-rium.⁵ Then a hymn *Gloria* was sung. It came from the East and originally it was used in the lauds of *liturgia horarum*. *Gloria*, as the chant of the participation of the church community, appears in the western cities (Rome, Milan, Spain) in the 4th century. It was the change in the Christmas season.⁶ This chant remained until the Middle Ages except

¹ In the 5th and 6th centuries external organization and structure of the Church were strengthened. Christian churches were built, especially in the East, theological science was developed, and Sunday became the holy day and besides Easter and memory day of the martyrs other church holy days were celebrated. It led to the change of the style of Christian liturgy.

² Even in several world languages the Church and church is described by the same word for example *die Kirche, Church, Cerkov, la Chiesa*.

³ We have just few reports on liturgy where *presbyters* (priests) were presiding person. There could be more than 40 of them in Rome. These assemblies were simpler as for the liturgy, somewhere the liturgy was celebrated in private houses but just in a small extent.

⁴ Similarly, as in the liturgy of Good Friday today.

⁵ It is possible that *Kyrie* developed from *statio* litanies.

⁶ Pope Symachus (498–514) extended its use for Sunday Masses and feasts of martyrs.

for the Easter feast days and primitival Holy Mass which was designed for the bishop only.⁷

First oration⁸ of the presiding person concluded the initial part of the Holy Mass. It was formulated in relation to the contents of the celebration. Holy Mass without the participation of a bishop in the Roman churches but also outside Rome had simpler introduction: The Mass began with litanies which were ended by the *Kyrie*. The first oration followed after the silent prayer.⁹ Believers sang litanies and *Gloria* and participated in the liturgy by reading the lectures from the Scriptures. The readings were read by a lector and they were read from the ambo. It is not sure whether there were three readings in Rome as it was in Gallia, Spain and Milan (Old Testament, New Testament and Gospel) or whether the Old Testament reading was removed in the 6th century.

Believers read the readings in the method of *lectio continua*. It was emphasized to choose a suitable perikopa on the feast days and other church seasons. In the Christian antiquity a lector read the readings and *Gospel* reading was read by a consecrated minister in the elevated place. On Sundays and feast days *two responsoria* were sung: a psalm after the first reading or since the 6th century it was a part of a psalm and Hallelujah with an antiphon before the gospel. Some explorations say that *responsorial psalm* did not depend on the number of readings. Therefore, it was called *responsorium* in the older sources and it was a sung reading from the beginning. The chant *Hallelujah* taken from the East is not a sung response but it was a chant related to the words of the gospel reading.¹⁰

⁷ Besides these celebrations only bishop could start singing *Gloria*.

⁸ First as the initial prayer – *oratio prima*. Its name comes from Old Gallic *collechio* or *collecha*.

⁹ Cf. H.-B. Meyer, *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, [in:] *Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft*, part 4, Regensburg 1989, p. 178.

¹⁰ This canticle was used in the Paschal period only in Rome until the time of Gregory the Great. Later it was used during Christmas and finally for other feast days and Sundays – except for the Lent.

We do not know much about sermons in Roman liturgy in 4th-6th centuries. It is probably that a bishop in Rome made sermons on regular basis in the same way as other bishops (for example sermons of the saint pope Leo the Great). This ministry was done by a priest as well.¹¹ A liturgist Josef Jungmann testifies that there are pieces of evidence for the rare preaching ministry in that time.¹² Since the end of the 4th century we have some mentions about common prayers of the believers in the style of Good Friday petitions, so called *Orationes sollemnes*. Later they were preserved in the Good Friday liturgy. At the beginning of the 5th century a form of litanies was taken from the East into the petitions. It was much simpler form because it replaced the call of the deacon for the believers to kneel for the silent prayer.¹³

In Rome bread and wine for the Eucharistic celebration was brought by the *deacon* to the altar after the petitions of the believers.¹⁴ We do not know any guaranteed evidence for the bringing of the gifts of the believers and for the offertory chant in the Roman liturgy before the era of Gregory the Great. Probably believers brought their gifts to a special room before the Holy Mass. *Ordo Romanus I.* says that during Roman station liturgy a pope and his assistance accepted the sacrificial gifts from the believers. The final prayer of the presiding person over the sacrificial gifts became the permanent part of the Roman liturgy at the end of the 5th century. This prayer corresponded to the collect and post communion prayer as for its structure and variability of the text.¹⁵

¹¹ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava 2010, pp. 72–73.

¹² J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, vol. 1, Wien–Freiburg–Basel 1962, p. 544, 585 ff.

¹³ Since the 6th century the petitions are not present in the Roman liturgy. The reason was that a processional chant developed from these litany petitions and convocations.

¹⁴ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, op. cit., p. 74 ff.

¹⁵ Cf. H.-B. Meyer, *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, op. cit., p. 179.

The Eucharistic prayer in the Roman celebration begins with a dialogue preserved from the time of *Traditio apostolica*. The presiding person recited it loudly with widespread hands or he sang it in simple reciting tone. It is not clear how this *Eucharistic prayer* used in Rome between 3rd and 6th centuries came into being. There were many efforts and hypotheses. But we can say that there is some similarity with the Alexandrian liturgical tradition: intercessions and first epiclesis as well as epiclesis for the Holy Communion.¹⁶

The chant *Sanctus* was taken from the East and in Rome it was sung together with *Benedictus* since the 7th century. Parts of the Roman *Eucharistic prayer*¹⁷ are proved in its textual form. It originates in the 6th century and is documented in the sources from 7th–8th centuries. Besides preface, intercessions for the living and for the dead, memory and naming of the saints (*Communicantes*, into which the mention of the mysteries of the feast day was inserted in the 6th century) and besides *Hanc igitur* where the purpose of the celebration is mentioned, all the parts were repeated in every Mass in the same words. During the Masses on Sundays and other feast days *Hanc igitur* and *Memento* for the dead was missing until the time of Gregory the Great.¹⁸ But there were some changes in this Roman *Eucharistic prayer*. These changes concerned the words of the prayers, insertion of *Hanc igitur* as well as *Memento*.¹⁹

The Holy Communion was preceded by the breaking of bread. At that time there was no accompanying chant *Agnus Dei* and the kiss of

¹⁶ Already in the time of Saint Ambrose in Milan parts in *Canon Romanus* were fixed from *Quam oblationem* until *Supplices* in structure and contents and then they were modified. In early times there were many prefaces in *Canon Romanus* and each Mass had its own text of preface – for example we have 267 prefaces from 5th–6th centuries.

¹⁷ The text has a form which is valid until today; it was slightly but not substantially modified.

¹⁸ *Communicantes* was introduced before Gregory the Great.

¹⁹ Later the preface with *Sanctus* – *Benedictus* was detached from the canon of the Mass which began with the words: *Te igitur*.

peace was given by the neighbouring believers only. At the end a priest recited Our Father with the initial words: *Praeceptis salutaribus moniti*²⁰ and people answered with the final petition of Our Father: *sed libera nos a malo*. Then a priest continued with embolism. Then the Holy Communion of the priest and clergy at the altar followed. Then there was Holy Communion of the believers. The priest gave them bread and the deacon gave them chalice. During Holy Communion a priest's formula was answered with *Amen*. Since the 5th century the Holy Communion was accompanied by a chant. In the East a responsorial psalm 34 (35) was used. At the end of Christian antiquity there were some believers who did not participate in the Holy Communion during every Mass. It was supposed that these non-communicants would leave the church sooner. Therefore the liturgical programme for the following week was announced even before the Holy Communion!²¹ Communion was ended with the prayer of the celebrant *Oratio ad complendum*. Its form and style corresponded to the prayer of the day – *collect* and prayer over the sacrificial gifts – *superoblata*.²²

The Holy Mass was ended by the blessing of the people by a bishop or a presbyter. It was preceded by the call of the deacon to bow heads for the blessing.²³ This was the liturgy in Rome during the Christian antiquity. It was called *a time of pure Roman liturgy*.²⁴ The liturgy became more Roman at that time thanks to popes Damasus († 384), Leo the Great († 461), Gelasius († 496) and Gregory the Great († 604).

²⁰ We have information from the 5th century that a priest sang *Our Father*.

²¹ Cf. H.-B. Meyer, *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, op. cit., p. 181.

²² This prayer – *postcommunio* belongs to the stable parts of the Mass since the end of the 5th century.

²³ Cf. H.-B. Meyer, *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, op. cit., p. 182.

²⁴ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, op. cit., pp. 71–76.

Sources of this period

Since the pontificate of Gregory the Great († 604) we have many written sources of the liturgy.²⁵ It is the time of the end of Christian antiquity. This season was rich in active participation in the liturgy. It is a time when Western culture was formed after the division of the Eastern Roman and Western Roman Empire and its fall under the pressure of Germanic tribes. Greek-Roman heritage of the church antiquity and Germanic lifestyle and the way of thinking were changed into new unity by the long-term process. This unity was visible in the celebration of the liturgy as well.

Sacramentarium Veronense

*Sacramentarium Veronense*²⁶ (described as *Ve*)²⁷ coming from the beginning of the 7th century is the oldest evidence from pre-Gregorian Roman Mass liturgy. In 1713 it was found by *Scipione Maffei* in Verona in the library of the capitula and it was published in 1735 by G. Bianchini. Maffei and Bianchini called this codex Leonian sacramental – so called *Sacramentarium Leonianum* because they assigned it to the pope Leo the Great (440–461). But after the analysis of the texts it was clear that the contents of this codex consist of forms and prayers coming also from the popes Gelasius I (492–496), Vigilius I (537–555) and some other unidentified authors.²⁸ It is a collection of Mass forms (*libelli*) in the 5th and 6th centuries. Some person compiled them for the private use. He was outside Rome, probably in Verona. He used the Roman model of prayers.

²⁵ History of these sources of liturgy is quite complicated, there are many explorations of these sources and some of them are contradictory. For the study and comparison see references in the bibliography at the end of the book.

²⁶ It is in *Bibliotheca capitolare*, Verona, cod. 85.

²⁷ H.-B. Meyer, *Eucharistie; Geschichte, Theologie, Pastoral*, op. cit., pp. 189–190.

²⁸ P. Zvara, *Rímsky misál – kniha pre slávenie omše. Od liturgickej improvizácie k omšovej knihe*, “Nové horizonty” 4 (2010) no. 3, p. 125.

This group of libels is not a sacramental in the right meaning of the word but it is the oldest evidence for the liturgy of that time. The compilation contains the material preserved in the archive of Late ran and used for the celebration of Mass by the bishop of Rome. These prayers were spread sands copied for other church communities.²⁹ Sacramentarium Veronense contains some 300 Mass libels with selected texts – prayers (Mass orations, prefaces,³⁰ formulas *Hanc-igitur* and texts for the celebrants, for the consecration, baptism and wedding). The material is compiled according to the civil calendar so not according to church calendar. It is compiled according to months (texts for January–April are missing). This collection of texts proves the time connection of the Roman liturgy with many references to political and church life (invasions of Germans, disputes of the researchers), freedom in formulation and selection of Mass texts (with the exception of fixed texts of the canon) but also the importance of Rome and willingness of other local church communities to adopt the texts according to Roman model.

These *libelli* contain valuable euchological material which was taken to the Mass prayer books in later time. Texts of prefaces in every form of this collection prove the conception of the Eucharist at that time. It is interesting that several texts of these prefaces does not say much about the mystery of the Eucharist but often they point out to the biographies of the saints and they want to challenge the believers. Despite missing parts this codex is the representative of Roman euchological tradition because it contains orations used in the city of Rome. These liturgical texts are examples of living engagement of the Church in the life of the society. The Church reacted by the means of the liturgy and euchological composition as well.³¹

²⁹ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, op. cit., p. 78.

³⁰ It contains 267 prefaces.

³¹ P. Zvara, *Rímsky misál – kniha pre slávenie omše; Od liturgickej improvizácie k omšovej knihe*, op. cit., p. 125.

Gelasianum Vetus

The real sacramental compiled from the older material³² is so called *Old Gelasianum – Gelasianum Vetus*³³ (GeV), written at the end of the antiquity around 750.³⁴ In three books it contains temporal, sanctoral and texts for the Sunday Masses in the season after Pentecost, Roman Canon, votive Masses, some prayers of blessing and texts for the wedding.³⁵ It is probably a sacramental compiled from various roman libellos for the priests of Roman churches. Old Gelasianum is important evidence for the development which began at the end of antiquity and influenced the following centuries when the Roman liturgy as the common liturgy of Rome wanted to suppress non-Roman traditions but finally it merged with them. First Roman tradition adopted these traditions and later it wanted to suppress them on the basis of state and church orders.³⁶

Books for lectors

What books or collections of readings were used by lectors of the minister of liturgy? Sources for Roman orders of readings begin with

³² The material were also *libelli*.

³³ *Cod. Vaticanus Reginensis* lat. 316.

³⁴ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, op. cit., p. 79.

³⁵ It contains 54 prefaces.

³⁶ Other sacramentaries which were not formed in the Christian antiquity are not mentioned in this monograph. They are so called *Gregorianum Hadrianum* (GrH) and *early Gelasian* (mixed) *sacramentaries*, for example *Gelasianum saeculi octavi*, *Sacramentary from Gellone* (GeG; end of the 8th century), *Sacramentary from Angouleme* (GeA; around 800), *Sacramentary Cod. Phillipp 1667* preserved in Berlin (GeB; around 800), *Sacramentary from St. Gallen* (GeS; around 800), *Sacramentary from Rheinau* (GeR; also around 800), *Sacramentary from Monza* (GeM; 9th-10th centuries). These sacramentaries of early Gelasian type are characteristic by the adaptation of the Gallic – Frank traditions and monastic influences. Their structure differs from old Gelasius in that temporal and sanctoral do not follow in the separated paragraphs but they are combined.

some fragment from the 7th century. We can see some state of the order of readings from that time. First they were marginal notes in the manuscripts of the Scriptures which referred to the perikopa in the liturgy. Then the lists of perikopa were created. They informed about the beginning and the end of a readings for the particular day.³⁷ From these sources it is possible to deduce the order of the readings.³⁸ In these lists of perikopa (*capitularia*) we can distinguish so called *Comes (liber comitis)* which contain the whole texts of epistles or gospels³⁹ and both readings (*lectionarius*).⁴⁰ These readings were related to the sacramental book or antiphonaries so it is possible to see some preliminary Missals in this system.⁴¹

Books of chants

For the cantor who sang the gradual or tractus after the reading or hallelujah before the gospel *Cantatorium* with responsorium as a help was formed in Rome. It could serve as a model for schola cantorum as well. Antiphony was formed for chants of *Introits*, *Offertories* and *Communio*. Both chant books were later combined under the name *Gradual* and these chants are dated into the 5th century.⁴²

³⁷ Similar but at the same time oldest manuscript of this directive for the Roman liturgy is so called *Würzburg apostolic letter* from the half of the 8th century in *Würzburg codex*. There is a list of perikopa of the gospels which were read in the liturgy.

³⁸ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, op. cit., p. 81.

³⁹ As for the gospels it must be said that in that time there already existed so called *homiliars*. They were not liturgical books but they were used as a model for sermons during the celebration of the Mass.

⁴⁰ Terminology for these books is diverse and inconsistent.

⁴¹ H.-B. Meyer, *Eucharistie; Geschichte, Theologie, Pastoral*, op. cit., pp. 192–193.

⁴² It is not sure whether popes *Damasus I* († 384), *Celestine* († 432), *Gregory the Great* († 604) participated in their forming and collection of chants. It is sure that Roman song books were used in the Frank Empire during the reign of king *Pippin III Short* who ordered the introduction of the Roman liturgy in the Frank Empire in 754.

The celebration of liturgy according to *Ordo Romanus primus*

These fragments or books contain the parts of prayers, readings or chants of the Mass liturgy but it is rarely possible to find concise instructions for the celebration of the liturgy (for example in some sacramentaries). At the end of the Christian antiquity special books of rites were formed. They were called *Ordines*.⁴³ These books were formed at the request to write precise instructions for the celebration of Holy Mass, especially for church communities which used the Roman liturgy and celebrated the Eucharist outside Rome. According to the manuscripts the most interesting is *Ordines Romani* describing the celebration of the Holy Mass.⁴⁴

The oldest and most important source is *Ordo Romanus primus* describing the Roman papal statio liturgy. This form of celebration influenced the whole liturgy in the Latin rite and it became the model example for the unifying history of the influence of codified forms of the liturgical celebration. Therefore we provide here a concise description of the Eucharistic celebration at the end of antiquity (7th century) as it was celebrated in Rome.⁴⁵ Solemn Roman statio liturgy was celebrated with the numerous assistance of the believers who came in procession to the statio church. They were guided by their priest and the pope was coming to Lateran on a horse. He was accompanied by his assistance. Then the pope was welcomed at the entrance to the church. The pope was clothed in his liturgical vestments in the sacristy. Psalmists and lector were presented to the pope there. At the signal of the pope the solemn procession to the church began. There were acolytes who carried seven candlesticks, subdeacon with the incense and deacons. *Schola cantorum*

⁴³ After 1200 *Caeremoniale, Liber caeremoniarum*.

⁴⁴ *Ordo 1–7* describes a papal Mass; *Ordo 9 and 10* a bishop's Mass; *Ordo 15* describes a Mass presided by a priest; *Ordo 17* describes a Mass in monasteries.

⁴⁵ Text *Ordo Romanus I*, cf. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, 2nd edition, Haut Moyern-Age 1948, pp. 1–64 (introduction), 65–108 (text).

was singing *Introit* in front of the entrance into the presbytery. The pope honoured the Eucharistic bread from the previous celebration, he bowed down in front of the altar, made a sign of the cross, exchanged the greetings of peace with the clergymen and after a silent prayer recited kneeling he kissed the altar and the book of gospels which was laying on the altar. Then he proceeded to the cathedra. The chanted *Kyrie* followed. Schola ended the singing at the signal of the pope. In the same way the schola ended the *Introit* and later chants for the preparing of the sacrificial gifts and for the Holy Communion. A bishop began the *Gloria in excelsis Deo* chant. Only a bishop could begin this chant until the 11th century – except for Easter and primate Holy Mass. During the liturgy of the Word the pope was sitting on his cathedra in apse. Bishops from Rome were situated on his right side and priests from titular churches were situated on his left side. One of the subdeacons read the epistle from the ambo. Afterwards a singer sang a psalm alternating with the schola (*Gradual*) and/or the chant *Hallelujah*. The deacon was blessed by the pope; he took the book of gospels from the altar and brought it to the ambo. He was accompanied by the assistance with the incense and candles. Then he read the gospel reading.⁴⁶ The pope began to prepare the sacrificial gifts by the greeting (*Dominus vobiscum*) and appeal for prayer (*Oremus*) without the oration. While the deacons were covering the altar by corporal (it was a big altar sheet), the pope left the cathedra and accepted the bread, a deacon accepted the wine (*Senatorium*), and other clergymen accepted other gifts of the believers. When the deacon added some water to wine and blessed the chalice and prepared the gifts needed for the celebration, the pope came to the altar and brought the gifts and gifts of the assistance. The whole process was accompanied by the schola which sang a chant. The pope recited the *Main prayer* loudly. The prayer began with the initial dialogue, preface and *Sanctus*. The pope was standing at the altar and he was

⁴⁶ P. Caban, *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, op. cit., p. 83ff.

surrounded by the clergymen. He was facing the people.⁴⁷ For the final doxology he lifted the Eucharistic bread and the deacon lifted the chalice. The pope introduced the Holy Communion with the prayer *Our Father*.⁴⁸ The last petition was recited by the believers. After the greeting of peace (*Pax Domini*) clergymen and believers exchanged the kiss of peace and the pope began to break the bread and then proceeded to the cathedra. In the meantime bishops and priests continued in breaking the bread and schola was accompanying them by singing the chant *Agnus Dei* which was taken from the East in the 7th-8th centuries. Then the pope accepted the Eucharist at the cathedra and put a small portion of the Eucharistic bread into the chalice.⁴⁹ After the Holy Communion of the pope the main deacon⁵⁰ announced the order of liturgy for the following days because at that time those who did not participate in the Holy Communion (and there were many of them) left the church. The Eucharist was accepted by the bishop first and then by other clergymen and believers. The schola was accompanying this rite with the singing of a psalm. Clergymen and nobility accepted the Eucharistic bread from the pope, other believers accepted the Eucharist from the bishops and priests. The chalice with the blood of Christ was given to other bishops, priests gave it to other priests, main deacon gave it to important present persons and deacons gave it to other believers. After the communion the pope came to the altar in order to recite the final

⁴⁷ According to Frank manuscript from the half of the 8th century *Te igitur* was recited in such a way that it could be heard by the assistance only.

⁴⁸ This mention is the complement of the later manuscripts; *Ordo Romanus I* does not mention Our Father.

⁴⁹ It is probable that it was related to the ancient custom of *fermentum* – one part of the Eucharistic bread was sent to other stationary churches and there it was added with the greeting of peace into the chalice in order to symbolize the unification with the celebration of the Eucharist by the bishop or communities. Since the 2nd century we have testimonies of this custom, for example a letter of Ireneus to pope Victor, it is mentioned by Eusebius in *Historia Ecclesiastica* 5, 24, 14m. This custom was used until the Middle Ages.

⁵⁰ In some documents he is also called *archdeacon*.

oration (*Ad complendum*). The final part of the celebration was very short – it is a peculiarity which is preserved in the Roman – Latin liturgy until today: one of the deacons said: *Ite missa est!* and when believers said *Deo gratias* the pope left. He was followed by the carriers of the candlesticks with candles and the incense. They went from the presbytery to the sacristy. The final blessing was not given at that time. There was only a short text of the blessing: *Bless us, Lord* which was said by the pope to the clergymen, monks and believers.⁵¹

This form of the liturgical celebration of the Holy Mass was a noble form of the solemn liturgy⁵² of the Christian antiquity for the Latin West. The liturgy was led by a bishop with his assistance and believers were actively engaged in it⁵³.

Abstract

The article presents the a brief overview of the liturgy at the end of antiquity (5th–7th centuries). The author introduces the reader to the political situation of the empire in the late fifth and sixth centuries. Then presents a celebration of the Mass at the end of the 6th century, and in the 7th century. The rest of this article lists the sources from this period: Sacramentarium Veronense, Gelasianum Vetus, books for lectors and books of chants. The article concludes with the celebration of the liturgy according to the *Ordo Romanus Primus*.

⁵¹ Cf. H.-B. Meyer, *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, op. cit., pp. 197–198.

⁵² *Missa normativa*. Ibidem p. 199.

⁵³ The exploration for the study was implemented with the support of the grant of the Foundation for the support of science at the Faculty of Arts and Letters of the Catholic University in Ružomberok in 2016: *Status of the Christian Liturgy at the End of Antiquity in Europe – Historical and liturgical aspect*.

Keywords

Christian Liturgy; antiquity; celebration of Mass; Historia Ecclesiastica; Liturgia sacra Antiqua

References

- Andrieu M., *Les Ordines Romani*, 2nd edition, Haut Moyern-Age 1948.
- Caban P., *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava 2010.
- Jungmann J., *Missarum sollemnia*, vol. 1, Wien–Freiburg–Basel 1962.
- Meyer H.-B., *Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral*, [in:] *Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft*, part 4, Regensburg 1989.
- Zvara P., *Rímsky misál – kniha pre slávenie omše. Od liturgickej improvizácie k omšovej knihe*, “Nové horizonty” 4 (2010) no. 3, p. 125.

Abstrakt

Stan liturgii chrześcijańskiej pod koniec starożytności w Europie – aspekt historyczny i liturgiczny

Artykuł przedstawia zwięzłe omówienie liturgii pod koniec starożytności (V–VII wiek). Autor wprowadza czytelnika w sytuację polityczną cesarstwa na przełomie V i VI wieku. Następnie prezentuje odprawianie mszy pod koniec VI wieku i w wieku VII. W dalszej części artykułu wymienione są źródła z tego okresu: *Sacramentarium Veronense*, *Gelasianum Vetus*, lekcjonarze i psalterze. Artykuł kończy opis celebracji liturgii według *Ordo Romanus primus*.

Słowa kluczowe

Liturgia chrześcijańska; antyk; celebrowanie mszy świętej; Historia ecclesiastica; Liturgia sacra Antiqua

